TANIL BORA

Cereyanlar

Türkiye'de Siyasî İdeolojiler

iletişim

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. 1984-88 arasında haftalık haber dergisi *Yeni Gündem*'de gazetecilik yaptı. 1988'den beri İletişim Yayınları'nda araştırma-inceleme dizisi editörüdür. O zamandan beri kitap çevirmenliğiyle de meşguldür. 1993'ten 2014'e kadar üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum&Bilim* dergisinin yayın yönetmenliğini yaptı. 1989'dan beri düzenli yazdığı aylık sosyalist kültür dergisi *Birikim*'in 2012'de yayın koordinatörlüğünü, 2016'da yayın yönetmenliğini üstlendi.

Ağırlıklı çalışma alanları, Türkiye'de siyasal düşünceler, özellikle sağ ideoloji ve milliyetçiliktir. Bu konularda yayımlanmış kitapları: *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte - İletişim Yayınları, 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (Birikim Yayınları, 1995), *Türk Sağının Üç Hali* (Birikim Yayınları, 1998), *Devlet ve Kuzgun - 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte - İletişim Yayınları, 2004), *Medeniyet Kaybı- Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (Birikim Yayınları, 2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (Birikim Yayınları, 2008), *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (Birikim Yayınları, 2010).

İletişim Yayınları 2407 • Politika Dizisi 155
ISBN-13: 978-975-05-2118-8
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul
2. BASKI 2017, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Burçin Gönül
DİZİN Burçin Gönül - Emre Bayın
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

TANIL BORA

Cereyanlar

Türkiye'de Siyasî İdeolojiler

iletişim

Aksu'ya...

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜRLER ... 15

SUNUŞ ... 19

BİRİNCİ BÖLÜM

GEÇ OSMANLI ZİHNİYET DÜNYASI ... 23

KOPUŞ-DEVAMLILIK GERİLİMİNDE "İCAPÇILIK" ... 24

Modern siyaset düşüncesinin İslâmî dile tercümesi ... 24

Eklektisizm, ansiklopedizm, meslek-i icabî ... 27

BEKA KAYGISI, TELÂŞ, ACELE, ŞİDDET VE CELÂL ... 32

Devleti kurtarma kaygısı/devletin bekası ... 32

Alarmizm ... 36

"Ahlâkî bozukluğumuz..." ve fenn-i içtima ... 42

Ekonomi-politik fenni ... 48

DEVRİM VE İTTİHATÇILIK ... 52

İnkılâp - 1908 ... 52

İttihatçı zihniyeti ... 57

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME, BATI VE BATICILIK ... 65

BATI ENDİŞESİ ... 67

Fazilet-melânet ... 67

Yüzeysel, taklitçi... ... 71

Japon modeli mitosu ... 74

Yeni Batı, 'en' Batı: Amerika ... 77

Kolay ve çabuk modernlik ... 81

"TOPYEKÛN" BATICILIK ... 83

Gülü dikeni ... 83

"Garp şimdi benim!" 85
Mavi Anadolu 88
Ekstra-Batılılık 90
Oryantalizm-oksidentalizm 94
Post-kolonyalizm 'eksiği' - bir mahrumiyet? 96
Hümanizm 97
Ataç: Evet, Batı Batı'dır, Doğu da Doğu 103
Trajik 106
Avrupa Birliği tartışmaları 109

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KEMALİZM 119
MUSTAFA KEMAL: İKONOGRAFİ VE İDEOLOJİ 120
Mustafa Kemal ikonu 120
Mustafa Kemal'in düşünce dünyası 124
KEMALİST İDEOLOJİNİN UNSURLARI 129
Türk İnkılâbı, miladî söylem 129
Cumhuriyet-demokrasi-devlet 132
Otoriter... totaliter? 139
Devlet halkçılığı 143
Laisizm 147
Kadın 153
KEMALİZM*LER* 156
İnönü, pragmatizm 157
Jakobenler 158
Kadro 159
Anti-emperyalizm 162
27 Mayıs ve sol-Kemalizm 164
Sağ-Kemalizm 166
Ordunun Atatürkçülüğü 170
KEMALİZMİN KRİZİ 176
Karşı devrim ve yozlaşma anlatısı 176
1990'lar, yeni Kemalizm ve 28 Şubat 179
Yeni bir Kemalizm? 185
Anti-anti-Kemalizm mi? 188

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MİLLİYETÇİLİK 195
MİLLİYETÇİLİĞİN MAYALANMA SÜRECİ 196
Şarkiyatçılar ve Rusyalılar 196
Pan-Türkizm, Turan 201
Kurucu babalar: Akçura ve Gökalp 202
Türk Ocağı 205
Kuvvet ve millî kin 208

RESMÎ İDEOLOJİ OLARAK MİLLİYETÇİLİK ... 212
Kuruluşun psiko-politik çerçevesi ... 212
Yekcins, som... ... 216
Öz Türk ve Kanun Türkleri ... 219
"Türkçeden gayrı lehçe konuşan bazı Türkler..." ... 222
Biyopolitika ... 226
Etno-... ... 228
Öz Türkçe ... 233
"MÜSBET" MİLLİYETÇİLİK? ... 235
Vatandaş ve yurtseverlik ... 237
Sağda "müsbet" milliyetçilik ... 241
Vatan ... 242
MİLLİYETÇİLİĞİN POPÜLERLEŞMESİ ... 246
Kıbrıs, "istirdat" ve milliyetçiliğin popülerleşmesi ... 246
1990'lar ve 2000'ler: Milliyetçiliğin kara baharı ... 251
Ulusalcılık ... 258
Beyaz Türkler ve neoliberal yeni-milliyetçilik ... 263

BEŞİNCİ BÖLÜM
TÜRKÇÜLÜK VE ÜLKÜCÜLÜK ... 271
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKÇÜLÜĞÜ ... 271
Rıza Nur ... 271
Göçmen Türkçüler ve kırılan pan-Türkist ümitler ... 273
Türkçü dergiler çığırı ve *Çınaraltı* ... 275
Atsız ... 278
1944 Davası ... 284
MİLLİYETÇİ POPÜLİZM VE ANTİ-KOMÜNİZM ... 286
Serdengeçti: Milliyetçi popülizm ... 286
Anti-komünizm ... 290
MHP VE ÜLKÜCÜ HAREKET ... 297
Ülkücü ideoloji ... 298
Türkeş ... 301
Devlet ... 307
"Yaşasın devlet yıkılsın düzen" ... 310
Aleviler ve "Kanımız aksa da zafer İslâm'ın" ... 313
12 EYLÜL SONRASI: DEĞİŞİM VE DEVAMLILIK ... 316
12 Eylül travması ve Türk-İslâm ülkücülüğü söylemi ... 317
BBP kopuşu ve yeniden MHP ... 320
"Ben ne kadar Kürtsem..." ... 322
Yeniden Türkçüleşme ... 325
Pop-ülkücülük ... 328
Bahçeli MHP'si ... 330
Yeni ideolojik arayışlar ... 334

ALTINCI BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIK 341
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE MUHAFAZAKÂRLIK 342
Dergâh 343
MUHAFAZAKÂRLIĞIN MEŞREPLERİ, EKOLLERİ 353
Seçkincilik, nostaljizm, melankoli 353
Sosyoloji: Değişime milliyetçilikle mukayyet olmak 357
Tarih: Hamaset haznesi 361
Sosyal iktisat: Kapitalizm korkusu 366
ANADOLUCULAR 371
Anadoluculuğun mektepleri 371
Nurettin Topçu: Muhafazakâr devrimcilik, "hür totalitarizm" 377
MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR TERKİP 383
Antisemitizm 383
"Devrimbaza" karşı... Peyami Safa 387
Milliyetçi-muhafazakâr terkip ve aydınlar 390
Cemil Meriç – irfan, umran 392
Milliyetçi-muhafazakârlığın bazı çatıları 395
'80 SONRASI - YENİ TERKİPLER 400
Devlet, 12 Eylül, Türk-İslâm Sentezi 401
Özal ve liberal-muhafazakârlık 404
İslâmcılık ve muhafazakârlık 406

YEDİNCİ BÖLÜM

İSLÂMCILIK 415
KEMALİZM, İNKILÂPLAR VE İSLÂMCILIK 416
Kemalist rejimle ve inkılâplarla baş etme stratejileri 417
Cumhuriyet uleması ve apolojetik söylem 419
Tasavvufun bekası 421
NUR HAREKETİ 424
İmanın yeniden inşası: Said-i Nursî 424
Neo-Nurculuk: Gülen Hareketi 430
MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIK İÇİNDE İSLÂMCILIK 437
Reaksiyoner ve rövanşist söylem 437
Bir kavşak: Necip Fazıl 442
RADİKAL İSLÂMCILIK 446
Hikemî şairler 447
İsmet Özel 450
"Don Kişot saffeti" 453
Malatya Okulu - ve çevirilerle gelen 455
'80 SONRASI ATILIM 459
Radikal İslâmcılığın tesiri 459
Yeni entelektüeller 463
MİLLÎ GÖRÜŞ'TEN ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NE 468
Millî Görüş 469
Refah Partisi 474

ADALET VE KALKINMA PARTİSİ 477
"Osmanlı barışı" 481
Bir muhasebe vesilesi olarak AKP ve eleştirel İslâmcılar 486
Yeni ulema 494
2010'LARDA AKP VE ERDOĞAN İKTİDARI 499
Gezi İsyanı ve "millî irade" 500
Erdoğanizm 503
Çekingen hoşnutsuzluk 505
Gülencilerle çatışma 508
15 Temmuz darbesi 511

SEKİZİNCİ BÖLÜM
LİBERALİZM 519
ERKEN CUMHURİYET, KEMALİZM VE LİBERALİZM 520
Liberal asgarî: Millî iradecilik 521
Hak ve özgürlük söylemi 524
Kemalist bir liberallik? 527
LİBERAL-MUHAFAZAKÂRLIĞIN KALIN DAMARI VE MERKEZ SAĞ 529
Ali Fuat Başgil 530
Demokrat Parti ve Menderes'te liberal uğrak 532
Menderes'e liberal-demokrat muhalefet ve *Forum* 540
Adalet Partisi ve Demirel'de liberal uğrak 542
NEOLİBERAL DÖNÜMDEN SONRA 547
Neoliberal dönüşümün eşiğinde "Türk liberalizmi" 548
Neoliberalizm ve Turgut Özal'da liberal uğrak 550
Bir liberal aydın zümresinin çıkışı ve "İkinci Cumhuriyetçilik" 555
Liberal Düşünce Topluluğu ve "katıksız" liberallik 558
ADALET VE KALKINMA PARTİSİ 'DEVRİ' VE LİBERALLER 561
Yeni merkez sağ ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nde liberal uğrak 561
Muhafazakâr-demokrat... liberale karşı demokrat 563
Liberal aydınlar ve AKP 564
Sol-liberal... 568

DOKUZUNCU BÖLÜM
SOL 573
ORTANIN SOLU, SOSYAL DEMOKRASİ VE CHP 574
Ortanın Solu'na doğru 574
Ortanın Solu 576
12 Mart kopuşu ve '70'ler 579
12 Eylül'den sonra: SODEP, SHP 587
Yeniden CHP 590
DSP 592
1960'LARIN SOL UYANIŞI VE TİP 595
'60'larda solun popülarizasyonu 595
"Toplum yapımız" tartışmaları, ATÜT, Kemal Tahir 600

Yön 608
TSP, TSEKP 613
TİP 615
Aybar 623
TKP 626
Sosyalizmin "ekalliyetteki" öncüleri 626
İştirakçi 628
Anadolu Solu 629
TKP'nin kuruluşu 631
Kemalizm, TKP, Şefik Hüsnü 633
İç muhalefet, tevkifatlar, örgüt kültürü 635
"Separat" vaziyette İkinci Dünya Savaşı 637
1962 konferansı ve dışarıda toparlanma 639
Atılım 641
Doktor Hikmet Kıvılcımlı 646
DEVRİMCİ SOSYALİZM 652
MDD ve Mihri Belli 652
FKF, Dev-Genç 655
Mahir Çayan 658
THKO 661
İbrahim Kaypakkaya 661
1970'lere devreden 662
Türkiye Maoculuğu 665
Anti-faşizm ve Devrimci Yol 669
Kurtuluş 674
MLSPB, Devrimci Sol 676
Birikim 678
12 EYLÜL SONRASI 681
Travma ve eksik direniş 681
Yurtdışı 683
"Direnirlik kazanmak", şehitlik 684
İnsan hakları hareketi 686
"Aydınlıkçılığı geride bırakma" 688
Yalçın Küçük 689
'Geç' Troçkizm 692
Kurtuluş'taki tartışmalar 694
Birlik ve tartışma süreçleri 696
ÖDP 697
EMEP 699
Ezilenlerin Sosyalist... 700
Kıvılcımlı'dan yeni yol çatalları 700
'Yeni' TKP'ler ve Metin Çulhaoğlu 702
"Hareket" - Halkevleri, Öğrenci Koordinasyonu, Gezi 704
Yeşil 707
Siyah 710

Alevilik-Aleviler ... 711
Defter ... 717
Gündelik hayat ve teori ... 718
Murat Belge, *Yeni Gündem* ... 720
Birikim'in devamı ... 720
Ulus Baker ... 722
Sinizm-kinizm ... 724
Sivil toplumculuk, sol liberallik tartışmaları ... 726
Kürt ayrımı ... 729
Tartışma kültürü ve siyasetsizlik ... 732

ONUNCU BÖLÜM
FEMİNİZM ... 741
GEÇ OSMANLI FEMİNİZMİ ... 742
CUMHURİYET VE KADINLAR ... 750
Milliyetçi feminizm ve yeni yeni-kadın ... 750
Nezihe Muhiddin ... 754
Devlet feminizmi ... 757
Suskunluğun içindeki sesler ... 764
Suskunluk döneminde sosyalizm ve kadınlar ... 767
'70'ler solu ve kadınlar ... 769
"Özel olan politiktir"in öncüsü: Edebiyat ... 774
'80 SONRASI FEMİNİST UYANIŞ ... 778
İdeolojik ayrışmalar: sosyalist... radikal... ... 780
1990'lar: Meşrulaşma içinde duraklama ... 784
Bürokratik feminizm, akademik feminizm ... 785
Popüler feminizm ... 787
Pazartesi ve *Amargi* ... 789
Eşcinsel hareketi, queer ... 791
KÜRT KADIN HAREKETİ ... 793
"Kadın inşası" ve jineoloji ... 796
MÜSLÜMAN KADIN SÖYLEMİ ... 800
"Müslüman kadının adı var" ... 801
1987 çıkışı ... 803
Cihan Aktaş ve kamusal-özel... ... 804
Hidayet Şefkatli Tuksal ve erkek-egemen ilâhiyatın eleştirisi ... 805
Başörtüsü ve 28 Şubat ... 806
İslâmcı "feminizm"? ... 810
"Asenalar" ... 814
"Koalisyon" ... 816

ON BİRİNCİ BÖLÜM
KÜRT ULUSAL HAREKETİ ... 821
Bedirhanî mirası ... 822
Geç Osmanlı dönemi Kürt ulusal hareketi ... 822
Birinci Dünya Savaşı sonrası arayışlar ... 825

Şeyh Said ve Ağrı isyanları ve Hoybûn ... 828
Bedirhanların "Çığlık"ı ve millî dil-tarih anlatısı ... 831
Uyku ve uyanış ... 834
1960'lar: Canlanma, ayrışma ve sola kayış ... 836
Barzani etkisi ve TKDP'ler ... 840
Doğu mitingleri ve DDKO ... 842
Rizgarî - Ala Rizgarî ... 845
Özgürlük Yolu ... 848
Silahlı mücadele aranışı ... 850
PKK'nin çıkışı ... 852
Zorun rolü ... 854
"Kendini yeniden yaratmak", Stalinist kültür, pragmatizm ... 857
1990'lar... ... 859
Tekelleşme ve diğer Kürt hareketleri ... 861
Dersim'in hususiyeti ... 863
Diaspora ve dil ... 864
"Kürtür" ... 866
1999-2000: "Demokratik cumhuriyet" ... 868
"Önderlik" ... 870
Demokratik özerklik, konfederalizm ... 872
"Meşru savunma" ... 876
Ulus-ötesi perspektif ve Rojava ... 878
"Çözüm Süreci" ve sonu ... 881
Ana akım dışı... ... 884
KÜRTLER VE İSLÂMCILIK ... 887
Nakşîbendiler, Millî Görüş, AKP ... 887
Kürt Nurculuğu ... 889
Hizbullah ... 890
Kürt ulusal hareketi ve İslâm ... 892
PARTİLER ... 894
HEP-DEP ... 895
HDP ... 900
Selahattin Demirtaş ... 900
2015-2016 eşiği ... 902

Dizin ... 907

TEŞEKKÜRLER

Çok şükür, ne çok insana teşekkür borçluyum.

*

İlk olarak, üç 'ağabeyi' anmalıyım. Düşünce sevgisini, anlama çabasının zevkini, Murat Belge ve Ömer Laçiner'den öğrendim. 'Yazı işlerine', onların ilhamıyla girdim. Bir de, kendisi hiç 'yazı adamı' olmayan, ama "o olmasaydı olmazdı" diyeceğim Tuğrul Paşaoğlu'nun sayesinde...

*

Bir Siyasallı olarak, "mektebe" çok şey borçluyum. Mete Tunçay ve Ümit Hassan'dan ders alma ayrıcalığını tattım, siyasal düşünce tarihine olan alâkama, onların ârifliği kılavuz oldu.

Yaklaşık on beş senedir Ankara SBF'deki yüksek lisans programında "Türkiye'de siyasal düşünceler" dersini vermemin, bu alandaki çalışmalarıma ve bu kitabın oluşumuna çok yardımı dokundu. Bu ders, Mehmet Ali Ağaoğulları ve rahmetli Yavuz Sabuncu hocaların yüreklendirici desteği sayesinde açılmıştı. Okuldaki birçok arkadaşımın yanı sıra, dersin 'bürokrasisiyle' ilgili bilhassa Ahmet Murat Aytaç, Duygu Türk, Özkan Ağtaş, Dinçer Demirkent, Selbin Yılmaz'ın candan desteğini gördüm. Bürokratik külfeti, on küsur yıl boyunca Serap Öztürk çekti, sonra da Barış Dicle.

Bu dersten gelip geçen öğrenciler, hem sabırlı dinleyicilikleri hem hazırladıkları sunumlarla, kitabın gizli özneleri arasındadırlar.

*

İletişim Yayınları'ndaki arkadaşlarıma toptan ve ayrı ayrı teşekkür etmeliyim.

İletişim Yayınları'yla bir 'işi' olan herkesin ağırlayıcısı, hâmisi olduğu gibi, beni de mahsus himaye ettiğini hep bildiğim, hissettiğim... ilk bekâr evi arkadaşım, iş arkadaşım, fikir arkadaşım, dert arkadaşım Nihat Tuna'yı bu kitabın son düzlüğünde yol alırken kaybettik. Ona baki şükranımın, yattığı güzel köy mezarlığının üzerinde hep esmesini diliyorum.

Şimdiye kadar hiç "abla" demediğim Asuman Oktay'a, buraya gizlice bir ablalık teşekkürü yazabilirim.

Dünyanın bütün gamını sırtında taşıyan Kerem Ünüvar, onları bir müddet kenara koyup bu kitabın derdini sırtlandı.

Düzeltiyi, hele Dizin'i, Burçin Gönül'ün titizliğine emanet ettim. Ahmet İnsel, bir son nazar atma nezaketini gösterdi.

*

Ara ara "Nasıl gidiyor?" diye yoklayıp moral verdikleri için, en eski arkadaşım Yiğit Ekmekçi'ye, '80 sonrası en eski arkadaşım Kemal Can'a... hep yanımdaki Levent Cantek'e... ve Cengiz Türüdü'ye, Derviş Aydın Akkoç'a, Behçet Çelik'e, Burhan Sönmez'e, Abdullah Onay'a, Pınar Öğünç'e, Fikret Doğan'a, Polat Alpman'a, Fuat Şen'e, Sinan Sülün'e, Utku Özmakas'a, Şükrü Argın'a, Murat Bjeduğ'a, Seda Altuğ'a; moralle beraber tedarik destekleri için Asım Öz'e, Özgür Gökmen'e, Sercan Çınar'a, Barış Özkul'a, Erdem Çolak'a, Murat Sevinç'e, Aybars Yanık'a, Tuncay Birkan'a, Kürşat Bumin'e teşekkür ederim. Moral ve tedarik faslında H. Bahadır Türk'e özel bir minnet duyarım.

Bazı bölümleri okuyan Menderes Çınar'a, Necmi Erdoğan'a, Aksu Akçaoğlu'na, Dilek Zaptçıoğlu'na, Ahmet Çiğdem'e, Emirali Türkmen'e, Ümit Özger'e, İrfan Aktan'a, Nacide Berber'e, Nilgün Toker'e, yorumları için teşekkür ederim.

Nilgün Toker, keşke "Türkiye"nin ve akademinin zevali izin verseydi de, metnin tamamına nezaret edebilseydi.

*

Bu kitabın özel ön-okurlarının beni gerçekten onurlandıran desteğine ayrıca teşekkür etmeliyim.

Barış Bıçakçı, dil sanatkârı ve mühendis gözüyle, bütün metni taradı.

Burak Onaran, tarihçi 'deformasyonunun' olanca verimliliğiyle yardımıma geldi, tarihçilikle sınırlı kalmayan hayatî ikazlarda bulundu.

Bu kitabın âlâsını yazabilecek olan İlker Aytürk, kırmızı stylo kalemiyle metne ince uzun derkenarlar düştü. Beş yıl boyunca bu kitaba çalışır veya sadece düşünürken bile hep onun sırtımı sıvazladığını hissettim.

Ümit Kıvanç, daha başlamadan, "böyle bir çalışma yapmanın manâsı olur mu?" tereddüdünde sallanırken, beni ileri itti. Beş yıl sonra, bütün dosyayı Barış, Burak, İlker ve Kerem'den geçmiş haliyle ona teslim ettim. Kendisini tanıyanların iyi bildikleri müşkülpesentliğiyle, sıkı bir son okuma yaptı. Onun süzgüsünden geçmiş olmak, benim için bir armağandır.

*

Bir de, Aksu var tabiî...

TANIL BORA
Ankara, Ekim 2016

SUNUŞ

Cereyan, "akım" kelimesinin eskisidir; Osmanlıcası veya Arapça kökenlisi. "Cereyanda kalma" endişesinin 'popülaritesi' nedeniyle, yüklü bir nahoş imâsı da vardır. Soğuk Savaş döneminde sosyalizme-komünizme iliştirilen "zararlı cereyan" klişesi, sanki bu imâyı siyasîleştirerek, cereyan kelimesinin nahoş bir çağrışımla yüklenmesine katkıda bulunmuştur.

20. yüzyıl başından bu tarafa Türkiye'de 'esen' siyasal akımları ele alan bu kitaba *Cereyanlar* başlığını koymamın bir maksadı da, bahsettiğim bu nahoş çağrışımın ötesinde, genel olarak "siyasî ideolojiler" bahsine yapışmış tekinsiz imgeyi imâ etmektir. İdeolojik akımların serencamına, "ideoloji"nin bizatihî kriminal konu gibi görüldüğü bir politik kültür ortamında eğilmeye çalışıyorum.

*

Bu kitabın ilham kaynağı, Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı kitabıdır. İlk basımı 1966'da yapılan bu esere, ilk elime geçirdiğim 1985 yılından beri dönüp dönüp bakarken hep hayranlık duydum, ona özendim.

Ülken bir *düşünce* tarihi yazmıştı, ben ona özenerek bir *ideoloji* tarihi yazmaya çalıştım. Belki de o kadar büyük bulunmayabilecek olan fark, şuradadır: Düşünce tarihi, "yüksek fikirleri" dikkate alır; ideoloji tarihi ise, onlarla beraber popüler ideolojik söylemlere, sıradanlaşmış düşüncelere, tasavvurlara da bakar. Tam teşekküllü bir ideoloji tarihinin, *sözle* yetinmemesi, imgelerin sahasına girmesi gerekirdi; elinizdeki kitap, neticede söz ve düşünce odaklıdır.

*

Okuyucuya uyarı mahiyetinde, birkaç rehberlik bilgisi vermeliyim.

Cereyanlar, bir siyasî tarih kitabı değildir; olayları anlatmak ve analiz etmekle meşgul olmuyor. Politik ve toplumsal bağlamı elbette bir yorum perspektifi içinde, olabildiğince kısa çerçeveleyerek, esas olarak ideolojik oluşumları tartışmaya çalışıyor.

Metin kurgusu, genellikle kronolojiktir ama her zaman değil. Kronolojik akış, bazen kendi içinde uzun tartışılan belirli bir sorunsalın araya girmesiyle kesintiye uğratılmıştır. Bu 'başa sarmalar' özellikle Sol bölümünde fazladır. Anlatım içinde geniş parantezlere, gelgitlere rastlayacaksınız.

Tekrarlara, daha doğrusu aynı konunun başka bir bağlam içinde ele alınışına da rastlayacaksınız. Buna iç göndermelerle dikkat çekiyorum.

Bir bölümde ele alınan her şahsiyeti, her eğilimi, fikri, illâ o bölümün konu ettiği akımın 'tebası' saymamak gerekir. Öncelik tasnifte ("neci?") değil, "ne diyormuş", onu anlamaktadır.

Referans sağanağından sakınmak ve okumayı rahatlatmak maksadıyla, kaynak belirtilmemiştir. Alıntıların ve başka göndermelerin izi, her bölümün sonundaki kaynakçada sürülebilir.

Malzemenin içinden, birincil kaynakların 'sözüyle' konuşmayı istedim. Öznelerin, fikirlerini, ideolojilerini yansıtma kabiliyeti yüksek sözlerini aktararak, içeriği 'temsil etmeye' gayret ettim. Olabildiğince derleyip toplayarak bilgi ve malzeme yükleme niyetim, cümlelerin yoğunlaşmasına yol açtı; tıkış tıkış olmasının riskini ve kabahatini üstlenirim.

Bahsi geçen düşünce insanlarının, ideologların, –ikincil kaynak bâbında anılan araştırmacı-yazarların da–, doğum-ölüm tarihleri, her bölümde ilk geçtikleri yerde parantez içinde belirtilmiştir.

Çift tırnak içine alınmış sözler alıntıdır. Tek tırnak içine alınmış sözler ise benim vurgularımı ifade eder.

Kapsamın azameti, çalışmayı ister istemez panoramik kılıyor. İlgilisi-meraklısı, 'kendi' konusunu yüzeysel bulacak; o konunun özel ilgilisi olmayan ise fazla teferruattan yaka silkebilecektir. Çare yok.

*

Nietzsche'nin ayrımıyla, birincil değil *ikincil yazarlık* işi yaptım burada. Başka yazarların yazılarını, başka söz sahiplerinin sözlerini yorumladım. Lakin elinizdeki kitap bir ansiklopedi de değil. Yer yer 'birincil yazarlık' hevesime de alan açarak, kendi yorumumla, kurduğum bir kavramsal çerçeve ve bağlamsallaştırma içinde yaptığım bir sentezdir.

*

Tek tek bölümlerle ilgili birkaç not düşmeliyim.

Batıcılık ve **Muhafazakârlık** bölümleri, tabiatları icabı, hem daha dağınık, hem de doğrudan *siyasî*-olmayan ideolojilere daha fazla açılan bölümlerdir.

Sol bölümü oransız uzun bulunabilir. "Sağ" kapsamına sokacağımız bölümlerin hacimleri toplandığında, yine azınlıkta kalacaktır!

Feminizm bölümü de oransız uzun bulunabilir. Bunun tek nedeni "pozitif ayrımcılık" değil. Feminizm, bütün diğer siyasî ideolojilerin 'sağlamasını yapma' imkânı verdiği için de uzadı.

*

Belki en büyük sıkıntı, yakın dönemleri toparlamaktı. Hem Türkiye'nin "gündemi" yakıcı, sür'atli ve çok yüklü olduğu için; hem de, gündem görece sakin aksaydı bile, sürmekte olan dönemlerin ideolojik formasyonlarını tahlil ve tasnif etmek müşkül olduğu için. Yakın dönemlerin ideolojik cevelanını, olabildiğince serin bir yere koymaya çalıştım.

Düşünce özgürlüğünün berbat bir hunharlıkla ezilmekle kalmayıp, düşünceye saygının ve sevginin kuruduğu bir zamanda yayımlanıyor olması, beş yıldır üzerinde çalışığım bu kitabı tamamlamış olmaktan duyacağım sevinci kursağımda bırakıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

GEÇ OSMANLI ZİHNİYET DÜNYASI

Osmanlıca'da "merak" kelimesi, 19. yüzyılın son çeyreğinde hâlâ malihûlya, yani melankoli anlamında, marazî bir durumu anlatmak için de kullanılıyordu. Tarihçi Ahmet Yaşar Ocak (doğ. 1945), 2014'te yayımlanan nehir söyleşi kitabında, Osmanlı'nın parlak çağında Hıristiyan rahipler İslâm hakkında ayrıntılı bilgi ve ilgi sahibi iken, Müslüman ulemanın Hıristiyan dünyasına karşı "bâtıl dindir, bilmeye gerek yok" kayıtsızlığı içinde bulunduğunu söyler. Ancak Ocak, Osmanlı ulemasının, kendi ülkesindeki Hıristiyan ve Yahudiler hakkında da meraksız olduğunu ekler. İslâm içi bir dava olarak, onyıllarca savaş halinde bulunulan İran'ın Şiîliği üzerine de az sayıda polemik risalesinden fazlası yoktur. İslâm felsefesinin Eski Yunan'la Rönesans ve Aydınlanma arasında köprü kuran "altın çağının" eserleri de alâka dışıdır. Sistemli bir ilgisizlikle, ferah gönüllü bir *meraksızlıkla* karşı karşıyayızdır. Parlak zamanlarda, muzafferiyet ve üstünlük 'şuuruna' yorulabilecek bir kayıtsızlık...

Murat Belge, Rusya'nın Batı'yla ve modernleşmeyle 'karşılaşmasındaki' göreli avantajını tam da burada görür: Rusya'nın övüneceği bir şanlı geçmişi, '*reload*' etmeye hevesleneceği bir altın çağı yoktu. Tabiri caizse, dünya-tarihsel sahneye yeni çıkmaya davranıyordu ve bunun için ne lâzımsa yapmaya hazırdı. Nitekim Rus otokrasisi[1] Osmanlı'ya nazaran daha erken, daha sakınımsızca ve muazzam bir iştahla, olağanüstü bir ataklıkla kalkışmıştır modernleştirici reformlara.[2]

1 Belge, (19. yüzyıl başı itibarıyla) belirli bir toplumsal-politik dirençle (ulema, yeniçeriler-esnaf, yerel hâkim sınıflar...) baş etmesi gereken Osmanlı'dan farklı olarak Rus otokrasisinin çok daha rahat hareket edebilmesini de avantaj hanesine ekler.

2 Bu hızlı modernleşmenin, geleneği ve 'Rus'a özgü olanı' kollama kaygısı duyanlar üzerindeki

Osmanlı'nın gerileme devrinde sorunları geçiştirmeye de yarayan bir üstünlük *kompleksine* dönüşebilen kayıtsızlık, 19. yüzyılda artık sürdürülemez hale gelir. Gerileme hızlanıp beka kaygısı baş gösterdikçe, okuryazarlar, seçkinler arasında bu defa dünya bilgisine karşı âcilci ve faydacı-araçsalcı bir ilgi infilâkı olacak; üstünlük kompleksinden de bir aşağılık kompleksi doğacaktır. Osmanlı'nın son onyıllarının düşünce dünyası, bir merak infilâkıyla beraber, bu telâş ve karmaşaya boğulmuştur.

KOPUŞ-DEVAMLILIK GERİLİMİNDE "İCAPÇILIK"

Kemalizmin –üçüncü bölümde ele alacağımız– *miladî* söylemi, sadece bu kaotik ortamdan değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün mirasından mutlak bir kopuşu, tertemiz bir 'kurtuluş' ve modernleşme başlangıcını işaretler. Muhafazakâr ve İslâmcı tarih anlatısı, Osmanlı'nın sadece parlak geçmişinde değil bu geç döneminde de define arar, Kemalizmin kopuş kurgusuna karşı, devamlılığın izini sürer. Kemalizmin tepeden inmeci müdahalesiyle kesintiye uğratılmasaydı, bu devamlılığın, toplum bünyesi açısından daha 'doğal' ve modernleşme tecrübesi açısından daha 'sağlıklı' sonuçlar doğurmuş olabileceğine inanır. Bu inanış, gelenekçi-devamcı tarih görüşünü de kopuş trajiğine kilitler aslında...

Öncülüğünü Tarık Zafer Tunaya'ya (1916-1991) ve Mete Tunçay'a (doğ. 1936) atfedebileceğimiz eleştirel düşünce tarihçiliği, dikkatimizi kopuşla süreklilik arasındaki diyalektiğe çekiyor. Kopuş ve devamlılık etmenlerini mutlaklaştırmadan, heroik ile trajik arasında savrulmadan, bu diyalektiği gözetmek gerekir. Cumhuriyet dönemine devreden düşünce mirasının, kısmen *zihniyet yapılarına*[3] dönüşerek, hem bizzat kopuşa hem sonrasına damgasını vuran devamlılıklarını böyle anlayabiliriz.

Modern siyaset düşüncesinin İslâmî dile tercümesi

Devamlılık-kopuş geriliminin siyasal düşünce açısından hayatî bir uğrağı, Tanzimat'tan sonra ve Genç Osmanlılar döneminde kendini gösterir. Bir yandan İslâmî dil ve referans sistemi içinden konuşulmakta, diğer yandan bu dil, modern siyaset felsefesinin kavramlarıyla yeniden anlamlandırılmak-

travmatik etkisinin muazzam verimini Rusça edebiyattan, toplumu ve tarihi hızlandıran etkisinin muazzam siyasî verimini de Bolşevik Devrimi'nden biliyoruz!

3 "Zihniyet yapısı" ile, ideolojilerden, fikirlerden daha dayanıklı, onlara da damgasını vuran, bu arada önyargıları, takıntıları, kaygıları da temsil eden düşünme ve algılama formatını kastediyorum. Dayanıklılığına mukabil, tarifi ve tahlili daha güç, daha muğlak bir kavram bu.

tadır. Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) *muhafazakâr terakkiperverlikle* tanımladığı bu dönemde "skolastik mantık terbiyesinin" devamlılığının, düşünceye bir iç tutarlılık getirdiğini söyler. (Osmanlı'da felsefe uzun süre 'uyuklarken', mantık çalışmaları görece zinde kalmıştı zaten; felsefeden esirgenen gayret, mantığa yıkılmıştı.) Osmanlı-Cumhuriyet geçişine kopuş paradigması içinden bakarak Mustafa Kemal'in Osmanlı modernleşmesinin 'yarımlıklarına' içerleyen tavrını paylaşan Niyazi Berkes de (1908-1988), bu evredeki iç tutarlılığın hakkını teslim eder. Namık Kemal'in neolojizmlerden –yeni kelimeler türetmekten, uydurmaktan– kaçınmasını, yerleşik İslâmî terminolojiyi dönüştürmeye çalışmasını değerli bulur. Giderek derinleşen *semantik kargaşa*, sistemli düşünmeye iyice ket vuracaktır Berkes'e göre.

Namık Kemal (1840-1888), Genç Osmanlı düşüncesinin temsilî hatta kült şahsiyetidir. Vatan-millet-hürriyet başta olmak üzere 'yeni' mefhumları o bayraklaştırdı, öze dönüşçülükle sıkı teyellenmiş bir yenilenme *pathos*'u yarattı. O, şeriatı doğal hukukçu bir felsefeyle yorumlamaya yönelmişti. Batı'da açılan hürriyet ve 'iyi idare' çığırını ("iyi padişahtansa fena kanuna itaat"), İslâm'ın adalete dayalı siyasî meşruiyet anlayışından farklı görmüyordu. Zaten Şerif Mardin'in (doğ. 1927) öncü çalışmasıyla ihata ettiği Genç Osmanlı fikriyatı, yetişmeye çalışılan Batı'dan her ne öğrenilecekse, İslâm'ın yozlaştırılması yüzünden, İslâm'dan uzaklaşmak yüzünden kurumuş olan öz kaynağı canlandırarak da öğrenilebileceğini vaz'etmekteydi. Namık Kemal cumhuriyet kavramını 'aşırı' bulsa da, yaptığı iş, cumhuriyetçi-demokratik kavramlara İslâmî karşılıklar üretmekti; veya tersinden bakarsanız, İslâmî kavramların cumhuriyetçi-demokratik yorumlarını geliştirmek. "Bir hükümet halkın ne babasıdır, ne hocasıdır, ne vasisidir, ne lalası" demiyor muydu nitekim? İslâmî danışma ilkesi *meşveret* = demokrasi haline geliyordu bu lûgatta, meşveret meclisi demek olan *şûra* parlamentoydu; fakihlerin mutabakatını belirten icmâ, demokratik rızaya dönüşüyordu. İslâm'da hükümdarın meşru olabilmesi için halktan aldığı bağlılık sözü anlamındaki biat, demokratik temsil/yetki devri oluyor, İslâmî hukuk çerçevesinde yorum getirmeyi ifade eden içtihat, parlamenter yasamayla denkleştiriliyordu. İnsanoğlunun Allah'ın rabliğini kabulünü anlatan *ahd u misak*, toplum sözleşmesi kavramına 'eş koşuluyordu'. İslâmî siyasal meşruiyet *nomos*'unu oluşturan *Dâire-yi Adalet* döngüsü, modernleştiriliyordu: Tebanın bağlılığını kazanmanın, dolayısıyla asker ve vergi toplamayı güvence altına almanın koşulu olarak devreye giren ilim-fen, medeniyet ve terakki, refah ve saadet, boş gösterene[4] dönüştürdükleri adalet ve şeriatın yeni muhtevaları haline geliyordu. Meşve-

4 Dilbilimden tüm sosyal teoriye sirayet eden bu kavram, sahiden boş veya 'karşılıksız' bir göstereni değil, kendi somutluğunun ve tikelliğinin ötesinde anlamlandırmalara, içeriklendirmelere açık, farklı değer silsileleriyle bütünleştirilebilecek bir işaretlemeyi ifade eder.

retten uzaklaşmanın, istibdat ve zulmün hükümdarın meşruiyetini ortadan kaldıracağı fikri, ulûlemre itaat ilkesinin altını oymaktaydı.

İslâm ümmetinin, yani Müslümanlar topluluğunun modern ulus/millet kavramına inkılâp etmesinin temeli de atıldı bu dil değişimiyle. Cemaate/ittihata/uhuvvete, yani dinî asabiyyeye [toplumsal bağa, iç tutunuma] atfedilen *pathos*, tedricen milliyetçiliğe nakloldu. Osmanlı toplum düzeninde dinî toplulukları tanımlayan millet kavramı (Müslümanlar "millet-i hâkime" idiler), milliyetçiliğin modern millî cemaat tahayyülüne intibakı hem kolaylaştırıyor hem bir muğlaklık yaratıyordu – çünkü dinî kimliğin kudsiyetini ve anlam yükünü de sırtında taşımaktaydı. Bu geçişlilik ve çift anlamlılık, bir dip akıntısı olarak, Türk milliyetçiliğinin dinden 'arınan' kollarına bile sızmaya devam edecektir.

İslâmî söylemin bilfiil 'yapısökümü' devam etti, en geç 1908 Devrimi'nden itibaren, dinî referanslardan tamamen sıyrılıp iyice araçsallaştırılmış bir kullanım halini aldı. Acar bir modernist olan Tunalı Hilmi'nin (1871-1928) Cenevre'de neşrettiği broşür dizisinin *Hutbeler* adını taşıması, örneğin, sadece ajitasyon icabıdır. **Batıcılık** bölümünde tekrar üzerinde duracağımız Abdullah Cevdet (1869-1932), radikal modernist ve laisist telkinlerini, İslâmî söylemin içinden ifade edecektir. **Sol**'da göreceğiz, Osmanlı sosyalistleri, sosyalizmi İslâm'la telif ederek anlatmaya çalışırlarken, hepsi ve sadece, popülarizasyon ve meşrulaşma kaygısıyla yapmıyordu bunu, bu arayış bir 'samimiyeti' de barındırıyordu. Geç Osmanlı döneminin pozitivist ve agnostik [*reybî*] aydınları dahi, örneğin Haeckel'in kaba materyalist monizmini, "vahdet-i vücut mesleğinin daha maddî, daha fennî bir şekle sokulmasından ibaret" (Baha Tevfik-Ahmed Nebil, 1911) diye sunarak İslâmiyet'le telif etmeyi denemişlerdi. İllâ zındıklık damgasından kaçınma kaygısına bağlamak gerekmez bunu; belki tam da agnostik tereddütlerinin, ama bir yandan da kesinlikle din bahsine mahsus olmayan eklektisizmlerinin ifadesidir.

Ahmet Cevdet Paşa, Islahat Fermanı'nın bazı kısımlarının Avrupalılarca ve Müslümanlarca farklı yorumlanmaya imkân verecek şekilde "müphem" kaleme alındığını yazmıştı. İsterseniz bir oportünizm olarak yorumlayabilirsiniz, isterseniz de üzerine konuştuğumuz eklektisizmin 'bilinci' olarak...

Bu eklektisizm (hem *yeni* olsun hem yine biraz kadim-İslâmî...), bir düşünsel ürkekliğin hatta düşünce tembelliğinin mi sırtını sıvazlıyordu? Hikmetin ve ilerlemenin sihirli anahtarının eninde sonunda bizde olduğuna dair bir kibir ve mazeret edebiyatı mı koltuklanıyordu? Yeni fikirleri İslâmiyet'le meşrulaştırma ve popülerleştirme gayreti, eninde sonunda İslâmiyet'in meşruiyetini ve ona mecburiyeti mi tahkim etmekteydi? Yoksa, yeni fikirleri sahiden sindirebilmek ve onların özgün yeniden üretimini gerçekleştirebilmek için, yerlileştirici bir *uyarlamaya* zaman tanımak mı lâzımdı? 19. yüzyı-

lın üçüncü çeyreğinde İslâmî özel hukuk sistemini zamana uydurarak yenilemeye dönük *Mecelle* çalışması hakkında ileri sürülebildiği gibi, 'içten tepmeli' bir modernleşme itkisi yaratılabilir miydi? Bir Batı dışı modernlik tecrübesinin taklitçiliğe düşmemesi, evrensel modernleşme birikimine özgün bir katkıda bulunabilmesi, onu çoğaltabilmesi, ancak *başkalığına* sarılmasıyla mı mümkündü? Bu tereddüt veya zıtlaşmalar, **Batıcılık** bölümünde –aslında başka bölümlerde de– tekrar karşımıza çıkacak.

Eklektisizm, ansiklopedizm, meslek-i icabî

Göreneksel, eski, "alaturka" ve çoğunlukla da dinî olanı, asrî, yeni, Batılı olanla birbirine mandallayarak vaziyeti kurtarmaya çalışan tutum, Cumhuriyet döneminde "Tanzimat kafası" diye terimleştirilecektir. Yeni ile Eski arasındaki, lâdinî ile dinî arasındaki eklektik ilişki bariz ve çarpıcıdır, fakat eklektisizmin tek görünümü değildir. Geç Osmanlı ideologları, Yeni'ye el atarken de eklektiktirler. Bağlılık duydukları, yararlandıkları, esinlendikleri bütün 'sistemleri' ve kaynakları lalettayin kesip yapıştırmaya yatkınlıklarıyla eleştirilmişlerdir. Abdullah Cevdet'e takılan lâkaplardan biri olan *fikir çapkını*, birçok çağdaşına uygun düşer.

Politik fikirlerin tutarlılığıyla ilgili sorundan önce, topyekün bir zihinsel karmaşadan, bir epistemolojik boşluktan söz etmek gerekir. Jale Parla (doğ. 1945), Recaizade Mahmut Ekrem'in (1847-1914) *Araba Sevdası* romanının (1896), bu epistemolojik buhranın ve yine semantik kargaşanın mükemmel bir parodisi olduğunu gösterir. Arka planı, göndermeleri, sorunsalları bilinmeyen, kavranamayan modern metinleri sökmeye çalışmak ve bu cehdden, eski ahlâkî düzeni ve kendi manevî otoritelerini yeniden üretecek gücü devşirmeyi ummak, Osmanlı aydınlarını bir boşluğa sürüklemekte, aciz ve 'komik' duruma düşürmektedir. *Araba Sevdası*'nın kahramanı Bihrûz Bey'in aşkı tamamen nazarî-kitabî, yazdığı aşk mektupları tamamen anlaşılmazdır, zaten yerine ulaşmaz, okunmazlar, sonrasında Bihrûz Bey âşık olduğu kadının ölmüş olduğu yanılsaması etrafında yine yapay bir melankoli kurar.

Genellikle bir düşünce ekolünün sistemli takibine dayanmayan, çoğunlukla tesadüfî okumalarla kendi yolunu bulan fikrî birikimin eklektik olması kaçınılmazdı. Üstelik bu tesadüfî okumalar, çoğunlukla Fransızca literatürün, Fransız düşünce dünyasının süzgecine emanetti; Osmanlı aydınları Batı'yı esasen Fransa penceresinden görüyorlardı. Tesadüfî okumaların sallapatiliği, ikincil düşünürlere veya popüler kitaplara 'kapılma' riskiyle de pekişmiştir.

Bu eğilim, Erken Cumhuriyet döneminde de sürecektir. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) 1933'te *Telifçiliğin Tenakuzları* kitabında, muhtelif akımları bir

araya getirme kolaycılığından, bu yolla yapılan "sentez"lere biraz naif bir itimat duyuluyor olmasından yakınır. Olanca çalışkanlığı ve merakıyla kendisinin de meyli budur aslında! Taşkın Takış, Hilmi Ziya hakkında 2000 yılında yazdığı hürmetkâr makalede, "düşünceleri mutlak anlamda birbirinden ayırma cesaretinin olmadığını" söylemeden edemeyecektir. Geç Osmanlı aydınları, entelektüel modalara kapılmaya yatkındır, 'en yeni'nin rüzgârıyla sürüklenir. Türkçülüğün ideologu Yusuf Akçura (1876-1935), gençliğinden beri gördüklerini "Taineciler, Büchnerciler, Comte şakirdleri, Spencer tilmizleri, Demolins salikleri, Durkheim müridleri..." diye sıralayacaktır. Ona göre hiçbirinin kalıcı olmayışının, kök salamayışının nedeni, "doktrine, fikre, teze karşı ürkeklik"tir.

Ahmet Mithat Efendi (1844-1912), oğluna hitaben, Osmanlı aydınlarına şu tavsiyede bulunmuştu: "Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nakıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü haline nisbetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!" Kendisi de buna uygun davrandı: Peder olmak sanatı üzerine de, abdest ve namaz üzerine de, İsveç-Norveç tarihi üzerine de, meyveler üzerine de, Schopenhauer üzerine de kitap yazdı. Romanlarında da meddahlık ederek arada okura malûmat veriyor, neyin ne olduğunu, neye nasıl bakmak gerektiğini anlatıyordu. Onun düşünce dünyasını inceleyen Nüket Esen'in (doğ. 1949) ifadesiyle "iddia eder, öğretir, düzeltirdi". *Pedantik* bir tavırdı bu, bilgiç bir öğreticilik. Mürebbîlik. Başlıca lâkabı *Hace-i Evvel* idi zaten, ilk öğretmen. Dünyanın, insanlığın bütün bilgisini 'pratik', 'gerekli' olduğu kadarıyla derlemeye azmetmiş, *ansiklopedist* bir tavırdı. Ansiklopedizm, bir yandan dünya bilgisine olan merakın ifadesiydi; diğer yandan, bu bilgiyi kullanışlı haplar haline getirme kolaycılığının, yüzeyselliğin, derinleşememenin. Ahmet Mithat, torununa vasiyet ettiği derinleşmeden, oğlunu adeta men ediyordu. 'Fazla' ve 'ince' düşünmekten açıkça men eden ikazları vardır onun: "Dekart'ların, İspinoza'ların, Paskal'ların, Darwin'lerin falanların dur ü dıraz güft u gu-yi feylesofaneleri [uzun uzadıya feylesofça dedikoduları] insanı yormaktan başka bir netice gösteremez" der. "Bir netice bulup da kendilerine bağlanamamışlardır ki okuyanlar bağlanabilsinler."

Bu telkinde 'aşırı' bir faydacılık kendini gösterir. O dönemin dilinde *meslek-i icabî* diye karşılanan oportünizme kapıyı ardına kadar açan, çok aşırı bir pragmatizm... Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Mithat'ın modernleşme karşısındaki olağanüstü faydacı tavrının, huzurunu arayan çarşı esnafının zihniyetini yansıttığını tespit etmişti. Toplumsal karşılığını bulan ve neredeyse ahlâken temellendirilen bu araçsalcılık ve yüzeysellik, "Tanzimat kafasını" geride bırakma iddiasındaki Cumhuriyet döneminde de sürecek-

tir. Felsefeci Ahmet Arslan (doğ. 1944), 2000'lerde hâlâ –bilim insanları arasında bile– "doğru" değil "makbûl" olanın yeğ tutulduğundan, yani eşyaylanesnellikle ilişkimize değil birbirimizle ilişkimize ait bir kavramlaştırmanın 'daha geçerli' sayıldığından yakınır. 1940'larda, '50'lerde, çağdaşlaşmanın yolunun uzmanlaşmaktan, *ayrıntıya* inmekten geçtiğini söylemekten yorulmayan Abdülhak Adnan Adıvar'ın (1882-1955) ısrarı istisnaîdir. Memleket aydınlarının hep *yarı-aydın* olmasına karalar bağlayan Nurullah Ataç (1898-1957) –**Batıcılık** bölümünde döneceğiz–, meczup sayılacaktır. Orhan Koçak (doğ. 1949), 2011'de yayımlanan *Bahisleri Yükseltmek* kitabında "esas olarak uzun boylu düşünmeyişimiz"den söz ederken, tüm modernleşme tarihini kapsayan bir 'görgüye' dayanıyordur.

Ülken'i, Akçura'yı, Adıvar'ı, Ataç'ı... fikir hayatımızın malûliyetlerinden şikâyet edenler olarak andık, geçerken. **Muhafazakârlık** bölümünde bakacağımız Cemil Meriç'i (1906-1987) de ekleyebiliriz. Bu şikâyet her dönemde işitilmiştir. Fikir malûliyetinden yakınanlar, genellikle kendilerini de bu eksikliğe dahil ettiklerini söyleseler bile, elbette arayışları ve en azından bu durumun bilincinde oluşlarıyla, farklı, istisnaî olduklarını düşünüyor olmalılardı. Bu, onları en az gerçek yalnızlık kadar yalnızlaştırıcı bir *yalnız olma* algısına sürüklemiştir. 'Buralarda' aydın olmanın, aydınların da eksikli olmasından ötürü, 'doğal' seçkin konumunun getirdiğinden daha fazla bir ayrıksılığı, daha ağır bir yalnızlık kaderini ördüğü hissine kapılmak, kolaydı. Eksikliğin fazlalığa dönüştüğü bir malûliyet... Düşünsel geleneklerin, *ekollerin* yokluğu, referans alınan kaynakların dağınıklığı, ayrışıklığı ve temassızlığı, övgüyü-yergiyi aşan bir eleştirinin, verimli bir tartışma ortamının kurulamaması, düşünenlerin yalnızlık algısına –ve melankolisine– olan meylini pekiştirecektir. Tâ 1970'lerde romancı Oğuz Atay, "yalnızlık dini" tabiriyle ironisini yapacaktır bunun.

Jön Türk düşüncesinin soy kütüğüne dair çalışmasında Şerif Mardin, bu dönemin "düşünce tarihinden çok düşünce sosyolojisinin konusu" olabileceğini söylerken, üzerinde durduğumuz düşünsel yoksulluğa dikkat çeker. Düşünce sosyolojisinin konusu olabilecek kamusal aydın kadrosu dahi hayli dardır. 1912'de Osmanlı kamuoyunda basın yoluyla kanaat önderliği yapan zümre, 11'i kadın olmak üzere takriben 175 kişiden ibarettir. Aydın profilinin *otodidakt* karakteri, bu tabloyu tamamlar. Çoğu, akademik eğitimden geçmemiş, el yordamıyla, kendi kendilerini yetiştirmişlerdi. Birçok fikir akımının önde gelen mümessilleri, edebiyatçılardı; fikir, şiirleşerek, romanlaşarak, yani düz anlamıyla romantize edilerek taşınıyordu. Türkçülüğü ilmîleştirmesi ve sosyolojiyi 'getirmesiyle' bilinen Ziya Gökalp (1876-1924) Mülkiye eğitimini yarım bırakmış bir baytar mektebi mezunuydu. Bu vasatta Ahmet Mithat Efendi'nin yüzeyde kalmayı tercih edişini ve pedantik tavrını

anlamak zor değildir. Niyazi Berkes, onun okumanın popülerleşmesine ve dünyevîleşmesine olan katkısını yâd etmişti. Yakın dönemde Nüket Esen'in yanı sıra Jale Parla da bu hakkı teslim etmek gerektiğini söylemiştir: Kendi muhafazakâr dünya görüşünün zıddına, demokratikleşme anlamında bir vulgerleşmeye de hizmet etmiştir Ahmet Mithat. Önceki kuşakta da, aydınlanmaya bütün çağdaşlarından daha şerhsiz yaklaşan Şinasi (1826-1871),[5] ağdalılıktan uzak nesriyle, bilginin erbabına mahsus saklılığından çıkmasına öncülük etmişti. Şinasi ilk müstakil gazeteyi çıkartan adam olarak, kanaat üreterek siyasete müdahil olan bir kamuoyu fikrinin de öncüsüydü. Tekrar altını çizelim; ansiklopedist vulgerizasyonda yegâne marifet sahibi A. Mithat da değildi – entelektüel vasat buydu. 'Pratik bilgi' esastı. Çevirilerde "tadilen tercüme" usulünün benimsenmesi de bundandı; memleket okuru için sakıncalı, gereksiz veya anlaşılmaz sayılan yerler atlanıyor yahut çevirmen kendince bir izahatla şerh düşüyordu. Agâh Sırrı Levend (1893-1978), Şemseddin Sami (1850-1904) hakkındaki biyografisinde, Geç Osmanlı döneminin bu önemli aydınının ilk eserlerini kendini yetiştirmek için yazdığını söyleyecektir. Dönemin aydınları yazarken öğreniyor, biraz öğrendikleri konu hakkında hemen bir risale yazıyorlardı. Hem kendi heveslerinin cezbesiyle böyle yapıyor, hem de bunu kamusal aydın sorumluluğunun gereği sayıyorlardı.

Geç Osmanlı aydınları, bilgi açığını hızla telâfi ederek, bir an evvel, ışıklarını düşürebildikleri her yeri aydınlatma cehdi içinde, beklenebileceği gibi eğitime hayatî bir önem veriyorlardı. Eğitim, "memleketi kurtarmanın" sihirli anahtarı veya en önemli yatırım olarak görülüyordu. Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp'in "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/O büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan" şiirine, Turan'ı *İrfan* diye değiştirerek mukabele etmişti! Hemen her aydının siyasî meşrebine göre bir eğitim anlayışı vardı, bazıları model de öneriyordu.

Abdullah Cevdet'in kızıl elması irfandı, zira onun gibi toplumsal bünyenin topyekün çürüklüğünden yakınanlar eğitime daha büyük duygusal yatırım yapıyorlardı. Keza Prens Sabahattin (1879-1948), "memuriyetperestliği" besleyen eğitim anlayışının kökten değişmesini istiyordu. Ona göre "âtıl" terbiyenin yerini müteşebbis fert yetiştirmeyi hedefleyen "faal" terbiye almalıydı. Kısa bir süre Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) müdürlüğü de yapan şair Tevfik Fikret (1867-1915), özerk birey yetiştirmeyi hedefleyen, "iş"e dönük "yeni mektep" arayışındaydı. "Fen erbabından ziyade işadamı yetiştirmek" lâzımdı. (Zamanın dilinde işadamı, bugünkü gibi kapitalist girişimciyi değil, Arendtçi anlamda dünyaya katılan eylemci insanı ifa-

5 Türkiye'nin modernleşme macerasının psiko-politik bir analizini yapan Serol Teber (1938-2004), Şinasi'yi Batı-İslâm sentezinin 'imkânsızlığını' erken anlamış, anladığından ve başkalarının da bunu anlayabileceğinden ürkerek "paranoid melankoliye" savrulmuş bir dâhi gibi görür.

de eder.) Bu intizar Cumhuriyet dönemine sarkar. Meslekten eğitimci İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), "Malumatlı, terbiyeli, hafızası kuvvetli gençler yetişiyor fakat... faal, müteşebbis, azimli, cesaretli adam" yetişmiyor," diye yakınacaktır örneğin. O, Rousseaucu doğalcı ve bireyci anlayış ile Anglosakson faydacı-pratik eğitim modelini bağdaştırmaya çalışacak; benzer öncüllere dayanan bir arayıştan, çok tartışılan Köy Enstitüleri projesi doğacaktır.

2. Meşrutiyet döneminin önemli aydınlarından, meslekten pedagog Mustafa Satı Bey (el Husrî, 1880-1969), eğitimin esasen işe-üretime dönük tasarlanmasını faydacı-araçsallaştırıcı bularak eleştirmiştir. Eğitim, ideallere ve medenî terakki gayesine odaklanmalıydı ona göre. Eğitimin milliyetçilik için araçsallaştırılmasına da karşıydı. Ziya Gökalp, eğitimi beden terbiyesi dahil, topyekûn *millîlik* sıfatıyla düşünmek istiyordu. Satı'ya göre ise sadece duygu ve ahlâk eğitimi millî olabilirdi; terbiye veya eğitim millî olacaktı, talim veya öğretim evrensel. Satı Bey'in karşı çıktığı bir başka faydacı-pragmatist tasarı, Emrullah Efendi'nin (1858-1914) savunduğu, Gökalp'in de desteğini alan Tuba Ağacı[6] nazariyesidir. "İlim yukarıdan başlar" diyen Emrullah Efendi, ilköğretimi yaygınlaştırmaya değil kaliteli yüksek öğretime öncelik vermek, böylece "marifet erbabını teşvik etmek" gerektiğini düşünüyordu. Satı Bey'e göreyse hakiki bir aydın zümre ancak doğadaki ağaçlar gibi, aşağıdan yukarıya ve aşama aşama, zamanla yetişebilirdi. O, eğitimi, asırların geri kalmışlığını hızla telâfi edecek bir 'kısa yol' olarak düşünme eğilimine karşı çıkan ender aydınlardandı.[7]

Tuba Ağacı nazariyesi de Cumhuriyet dönemine sarkacak, özellikle milliyetçi-muhafazakâr aydınlar arasında revaç bulacaktır (bkz. **Muhafazakârlık**, s. 304). Asıl önemlisi, "her işin başı eğitim" şiârının Cumhuriyet'e devretmesi ve bir popüler-millî şiâr olarak kalıcılaşmasıdır. Hemen her politik gelenek, iki yönden anlam ve önem atfedecektir eğitime. Birincisi, topyekûn geriliği veya yozlaşmayı telâfi edecek kısa yol. İkincisi, endoktrinasyon ve dolayısıyla kadrolaşma imkânı. Numune-i Terakki Mektebi'nin[8] kurucu müdürü Mehmet Nadir'in (1856-1927) 1895'te koyduğu insanî idealler, belli ki fazla 'naif' –ve fazla uzun vadeli– bulunacaktır: "insandaki... bütün insanlık ile ortak olan... kabiliyet tohumunu geliştirip büyüterek onu mükemmeliyete yakınlaştırmak... takip etmekte olduğu hayalin hakikate dönüşmesi için yararlı bir şekilde çalışmayı öğretmek..."

6 İslâm mitolojisine göre cennetteki tuba ağacı, kökleri tepede dalları aşağıda, tersine dönmüş bir ağaçtır.

7 2. Meşrutiyet döneminde eğitim meselesi etrafındaki polemiklerin, hem derinlik hem tartışma adabı bakımından görece yüksek düzeyde cereyan etmesi dikkat çeker.

8 1910'dan itibaren İstanbul (Erkek) Lisesi.

İnsan hakları literatürünün Türkiye'deki kurucularından Bülent Nuri Esen (1911-1975), 1948'de bir yazısında Tanzimat ve sonrası reformlar bahsinde, "Devleti gençleştirmek için Avrupa devletlerini taklit etmek... halka siyasal haklar tanımak lâzım geliyordu" tespitini yapmıştı. Devleti gençleştirmek, dinçleştirmek... devletin restorasyonuydu esas mesele. Devlet, *din-ü devlet* sıfatlıydı; onu korumak ve kurtarmak, dini korumak anlamına geliyordu. Bu aynı zamanda kimliğini dinden alan cemaati/milleti korumak demekti. Bunun yanında devleti kurtarmak, doğrudan doğruya devletle özdeşleşen yönetici sınıfların kendileriyle ilgili bir davaydı; kendi yönetici konumlarını, bunun tekniğini ve meşruiyetini pekiştirme davasıydı. Tanzimat'ın devlet ricaline ve memurlara getirdiği göreli mülk ve can güvencesi, modern bürokrasinin inşasıyla birleşerek, bu zümre içinde yeni bir seçkin bilincinin ve ona bağlı bir yeni devlet ideolojisinin serpilmesini sağlamıştı. Tanzimat'tan 2. Meşrutiyet'e –aslında daha daha ilerisine– dek, sadece devletin 'sahipleri' değil, onların yine yönetici sınıflardan gelen muhalifleri de, bu 'sınıf bilinciyle' de hareket ettiler.

Devleti kurtarma kaygısı/devletin bekası

Osmanlı devletinin 19. yüzyıldaki restorasyon hezarfeni, Ahmet Cevdet Paşa'dır (1822-1895). Mecelle'nin derlenmesini yönetmişti. Vakanüvislerin resmî tarih anlatısını gençleştiren bir tarih yazmıştı; tarih yazarının yorum inisiyatifini artırırken, her medeniyetin ve devletin yozlaşıp çökmesini öngören İbn Halduncu döngüsel tarih anlayışını, tarihsel zorunluluğu benimsemeyerek tashih ediyordu – devlet, gençleşebilirdi başka deyişle! Neticede Ahmet Cevdet Paşa "Devlet sanatı"nın zamana uydurulmasına kafa yormaktaydı. İcab-ı vakt-ü hal'e [çağın gereklerine] göre lüzumlu tadiller yapılmalıydı. Kendi koyduğu kurallara uyan, bunun için de yerine getirilebilir emirler veren, 'sürdürülebilir' bir devlet cihazı kurmak için modern bir bürokrasi yetiştirmek gerektiğine kaniydi. Habsburg İmparatorluğu'nun ve onun güçlü şansölyesi Metternich'in düzenine hayranlık duyan Sadık Rifat Paşa (1807-1857) gibi o da, soyut hürriyet fikirleriyle büyülenmek yerine, aydınlanmayı esasen yönetimde rasyonellik-verimlilik bilgisi olarak görme eğilimindeydi. Ama en azından bu rasyonalitenin icabı olarak, halkı hükümetlerin "mahlûku" gibi görmeme uyarısında bulunmaktan geri kalmamıştı! Ahmet Cevdet Paşa, klasik Ortaçağ devlet aklıyla, toplumun bir özne olarak söz almasını fitne-fesat alâmeti saymakta berdevamdı. Fransız İhtilâli'nin fesadı, idarenin "erazil"e [reziller, ayak takımı] kalmasıydı. Yeni zamanlarda yöne-

tilenlerin hareketlenme istidadını görüyor, bu istidadı kaynağında boğmak üzere, rızasını kazanarak kontrol etme yeteneğini elde etmenin yolunu arıyordu. Tanzimat döneminin etkili sadrazamlarından Âli Paşa (1815-1871) ne demişti: "Devletin zaafını millete söylemeyi vatanperverlik eseri bulmam." Unutmamak gerekir ki, Namık Kemal de iyi idare ve hürriyet talebini 'aşağıdakilerle', avamla ilgili bir iş gibi düşünmemişti. Halkı, sıradan insanı bir muhatap olarak hesaba katmaya dönük işaretler, keza "halkın sağduyusuna" teveccüh söylemi, –o da adaleti "yukarıdan" beklese bile–, ilk kez Ali Suavi'de (1838-1878) belirir. Ali Suavi, "*Niçincilik*" şiârıyla hükümetten hesap sorma hakkını, "teba'a hakkını zorla alacaktır" tehdidiyle zulme karşı isyan hakkını dillendirir.

1876'dan 1909'a kadar saltanat süren II. Abdülhamid (1842-1918), devlet sanatının restorasyonunda mahir bir uygulayıcıydı. Ahmet Cevdet Paşa ve –zaten "rejimin ideologu" olarak da anılan– Ahmet Mithat'ın muhafazakâr modernleşme aklı, Abdülhamid'in politikasında tatbikatını bulmuştur. Dinî taassuptan uzak, olsa olsa Devlet Aklı'na mukayyet olmakta mutaassıp bir muhafazakârlıktan söz ediyoruz. Abdülhamid, Osmanlı'nın haşmetini ve emperyal kabiliyetini ihya etmek üzere devleti güçlendirmeye azmetmişti, bunun için de ciddi bir modernleşme atılımı gerektiğinin idrakindeydi. Kapsamlı bir ıslahat planı hazırladı. Sanayiden askeriyeye, istatistik-sayım çalışmalarıyla ve fotoğraf arşiviyle desteklenen ve önceliği daima devletin eylem kapasitesini artırmak olan bir rasyonaliteye dayanan bir ıslahat seferberliği başladı. Fransa ve 1870'lere dek öykünülen İngiltere yerine, onların hegemonik kapasitesine sahip olmayan 'acemi' emperyal güç adayı Almanya'yla ilişkileri geliştirmesi, diplomatik denge stratejisi yanında, bu ıslahat perspektifiyle tevafuk içindeydi.[9] Almanya ve Prusya'nın göz alıcılığı, Abdülhamid'e mahsus değildi. İttihat ve Terakki önderliği de, Almanya'yı askerî müttefikten öte 'rol modeli' gibi görecektir. Dünya Savaşı sırasında yayımlanan *Harb Mecmuası*'nda Prusya ve "Büyük Friedrich" üzerine beş sayı süren tefrika, ilginçtir. Tefrikanın anonim yazarı, Prusya'nın Almanya'yı vücuda getirmesiyle Osmanlı Türklerinin Türkiye'yi vücuda getirmesi arasında benzerlik kurar. Prusya'da "milletin unsurlarının hazırlanması" dahil "her şeyin devlet tarafından vücuda getirilmiş" olmasından da sitayişle bahsedilir: "Bütün müessesâtın esasını devlet teşkil ediyordu... kilise ile devlet birdi..."

Geliştirdiği yeni bürokrasiyle mutlakıyetçi yapıyı tahkim eden Abdülhamid, taşra egemen sınıflarına inisiyatif tanıyarak meşruiyet zeminini geniş-

9 Ordu ıslahatında Almanya'yla işbirliği, savunma öncelikli karasal/kıtasal askerî konsept bakımından uygundu. Demiryolu yapımında da Fransız-İngiliz sermayesinin sahil şehirlerini merkez alan ticarî nakil hatları yerine, askerî mülahazalarla Doğu ve Arap vilayetlerine erişime öncelik veren bir ulaşım planı bakımından Almanya daha uygun bir ortaktı.

letmeyi de bildi. Abdülhamid rejimi, meşruiyet ve rıza üretimini, modernleşmenin bir icabı olarak kavramıştı. Eğitim, sadece modern bilgi donanımını aktarmak için değil, manevî terbiye için de geliştirilip yaygınlaştırıldı. Özellikle orta öğretim kurumları katlanarak arttı ve taşraya yayıldı. Bu okullaşma ve terbiye hamlesinde, Müslüman bir seçkin zümresi ve müteşebbis yetiştirme önceliği gözetiliyordu.

II. Abdülhamid, İslâmcılığın ve pan-İslâmcılığın hâmisi olarak anılır – nitekim ilgili bölümlerde göreceğimiz gibi Cumhuriyet İslâmcılığı tarafından kültleştirilecektir. O, devletlü zümrenin büyük çoğunluğu gibi Osmanlı'nın Müslüman nüfusa dayanarak ayakta kalabileceğini düşünüyor, bunun için Müslüman seçkinleri toplumsal ve iktisadî olarak güçlendirmeye önem verirken, öncelikle onlara hitap eden bir ideolojik söylem kuruyordu. Halifeliği sembolik bir rütbe olmaktan çıkarıp adeta Papalık benzeri bir siyasî makama dönüştürmesi, bu stratejinin önemli bir adımıydı. Gerek müfredat gerekse gitgide geliştirilen kamusal semboller ve merasimler, esasen sultana ve devlete sadakat telkin eden bir İslâmî referans sistemine dayanıyordu. Tebaa, Selim Deringil'in (doğ. 1951) tabiriyle "ön-yurttaş"a dönüştürülüyordu; öncelikle sadakatini güvencelemeye bakarak rızasına yatırım yapılan, kendi konuşması istenmeyen fakat kendisiyle konuşulan bir muhatap. Abdülhamid'in yaptığı, modern ulus-devletin subasmanını inşa etmek, formatını oluşturmaktı. Bu formatta İslâmiyet tedricen modern milliyetçiliğin kabına dökülmekte, Müslümanlık modern millet kimliğinin kalıbına dönüşmekteydi. Esasen yine bir asrî idare tekniği olarak görülen milliyetçiliğin toplumsal seferberlik ve nüfuz gücünün zembereği, Abdülhamid döneminde kurulmaya başlandı.

Milliyetçiliğin de topyekûn modernizmin de zembereği ağır ağır, müteredditt kuruluyordu – yan etkilerinden çekinilerek, peşin önlem tasarlanarak. Abdülhamid'in hiciv konusu olan evhamına muhtaç değildi ama bu tereddüt, Osmanlı modernleşmesinin karakteriydi.

Hep yönetici zümreden gelen muhaliflerin de devletlü bakış açısının dışına çıkamadığını söylemiştik. Kâğıt üzerindeki Meşrutiyet'i hayata geçirecek, II. Abdülhamid'i devirecek, Osmanlı'nın son on yılını ve çöküşünü yönetecek olan İttihat ve Terakki Cemiyeti de, 1889'da ilk kuruluşunda "devletin gittiği yolun inkıraz [batış] olduğu"ndan yakınarak yola çıkmıştı. İttihat ve Terakkiciler bürokrat, subay veya devlet vazifelerine aday talebeydiler, fakat ahalinin toplumsal-politik rolüyle elbette bir elli yıl önceki Osmanlı aydınlarına nazaran daha ilgiliydiler. Millet, onlar için bir meşruiyet dayanağı ve kudsî bir mecaz olmaktan gayrı, bir nüfusu ifade ediyor, siyasî bilançoda bir 'aktifi' temsil etsin isteniyordu. Ancak halk onlar nezdinde de tekinsiz bir imgeydi. Şükrü Hanioğlu (doğ. 1955) 20. yüzyılın başından itibaren

Osmanlı aydınları ve Cumhuriyet'in kurucusu olacak kadroların toplum görüşü üzerinde Gustave Le Bon'un (1842-1931) etkisini vurgular. Le Bon'un kitle psikolojisi teorisi, Abdullah Cevdet tarafından 1924'te *İlm-i Ruh-i İçtimai* adıyla çevrilmeden önce de çok okunuyor ve kullanılıyordu. Orijinali 1895'te çıkan kitapta (*La Psychologie des Foules)* Le Bon, kalabalıkların, kitlelerin, zamanımızda muazzam ve vazgeçilmez bir güç teşkil ettiğini saptıyor, ancak kitle psikolojisinin, kalabalık içindeki bireylerin 'aklını alan', onları bilinç dışı bir kolektif cezbeye sevk eden dinamiğine dikkat çekiyordu. Abdullah Cevdet'in "cumhur ruhu" diye çevirdiği bu potansiyeli yönetebilmek, Fransız sosyologa göre modern siyasetin anahtarıydı. Modern liderler, isterik bir kadına benzeyen meczup bir toplulukla karşı karşıya olduklarını bilerek, onun güdülerini kullanmayı, tekrarlarla, telkinlerle, illüzyonlarla onu kandırmayı becermeliydiler. İkinci Dünya Savaşı sonrasında faşizmin ve nasyonal sosyalizmin düşünce kaynakları arasında yer alan Le Bon'un bu *daemonik*[10] cumhur ruhu anlayışı, Geç Osmanlı dönemi muhalif aydınlarının ön-cumhuriyetçi ve ön-demokratik diye tanımlayabileceğimiz tasavvurlarına iyi uymuştu. Henüz olgunluk ve siyasî terbiyeden çok uzak olduğu düşünülen millet seferber olmalı, fakat bunu nizam intizam içinde ve "millî gayeyi" temsil eden önderlere destek vermek üzere yapmalıydı. İttihat ve Terakki, Abdülhamid'den devraldığı ideoloji ve propaganda aygıtlarının inşasını, bu gaye peşinde devam ettirecekti.

Mizancı Murad[11] 1896'da parlamento "usulüne" bel bağlamakla ilgili tereddütlerini açarken, "henüz âdâb-ı lâzimeyi haiz bir sadrazam olsun görmemişken, Anadolu'dan gelecek derme çatma âzâdan nasıl âdâb-ı hikmeti muâşeret bekleyebileceğiz?" diye sormuştu. Tunalı Hilmi,[12] 1908 Devrimi'nden sonra, devrimin esasını, halkın politik rüşdüyle ilgili tereddüdü aşmakta görüyordu: "Sen artık adam oldun. Bu ülkeye ağa oldun" diye yazmıştı halka hitaben. Onun gibi "ahali hâkimiyeti"nde ısrar eden romantik halkçılar ve demokratlar, istisnaîydi. Yusuf Akçura, düzenli yazdığı *Halka Doğru*'da, kendileri (aydınlar) halka gittiği gibi "halk da biraz bize doğru gelmelidir," diyor; romantik popülizmden öte sahici temaslar arıyordu ("beraber bulunmak, dertleşmek, bakışlardan manalar çıkartmak..."). Gayet yalın bir dille köylülere hitap eden İttihatçı *Vatandaş* gazetesi (1909-1912), onların

---

10 Bu eski Yunanca kavram, kâh vicdanî sorgulamayla irtibatlı bir maneviyat ve düşünüşü, kâh yüce/mutlak/tanrısal varlıkla irtibatlı bir derinleşmeyi imâ eder. Bu müphemlikte bir tekinsizlik de görülür, nitekim kavram tarihsel seyrinde bilhassa dinsel bağlamlarda "şeytanî" (*demonik*) anlamına doğru kaymıştır.

11 (1854-1917) 19. yüzyılın son çeyreğinde çıkardığı *Mizan* gazetesiyle Jön Türk muhalefetinin öncülerindendi.

12 (1871-1928) Üye olduğu İttihat ve Terakki'den 1900'de ayrıldı. 2. Meşrutiyet'ten sonra kurulan yeni yönetimlerde kamu görevi aldı. Son Osmanlı meclisinde ve ilk TBMM'de milletvekiliydi.

ezilmesini, sömürülmesini celâlle işliyor, "Şehirliler hizmetçi, köylüler efendi olmalıdır" sloganı atarken; kesif bir vesayet diliyle konuşuyordu – onlara "anlatacak, öğretecek, gösterecek"ti, onların "iyiliğine yardım etmek, iyiliği için düşünmek" hedefiyle çıkıyordu. 1908-1911 arasında faaliyet gösteren küçük Osmanlı Demokrat Fırkası'nı da sayabiliriz demokrat azınlık içinde.[13] Onlar demokrasiyi "hem ittihadın, hem terakkinin, hem hâkimiyetin" esas dayanağı sayıyor, milletin bekasının güvencesini de demokraside görüyorlardı. Ancak hâkim görüş, dertlerin merkezine eninde sonunda *rical meselesini* koyuyordu: İş 'doğru', dirayetli *devlet adamlarını* bulmaktaydı.

Alarmizm

Namık Kemal Osmanlı'nın âcil ve vahim bir meseleyle karşı karşıya olduğu kanısındaydı, zaten 'alarm veren' bir düşünürdü o. Bununla beraber, Avrupa'nın imrenilen terakkiyi iki asır içinde sağladığını hatırlatarak, "iş etraflı tutulduğu halde hiç olmazsa iki asır içinde" en ileri memleketlerden biri olacağımıza şüphe olmadığını yazıyordu. İki asır da toplumların hayatında göz açıp kapayıncaya kadar geçecek bir süreydi – telâşa mahal yoktu yani.

19.-20. yüzyıl dönümüne gelindiğinde, terakkide ya da herhangi bir meselede böyle uzun vadeye razı olacak bir Osmanlı aydınına rastlamak mümkün değildir. Aranan, behemehal çözüm getirecek bir yoldur. Âcilcilik ve alarm duygusu, Cumhuriyet'e taşınan temel 'millî hassasiyet' olacaktır. "Telâşlı modernleşme" kavramına başvuran Hasan Aksakal (doğ. 1983), bu iveceniliğin *romantizme* alan açtığını anlatır. Alan açmaktan öte teşvik ettiğini söyleyemez miyiz? Kavramın romanla aynı kökten geldiğini, roman yazmayla anlam yakınlığını hatırlayalım: Romantizmde, modern öznenin dünyayı-hayatı-olayları kendisinin kahramanı olduğu bir roman olarak kurgulamasına benzer bir 'heves' vardır. Özellikle romantik millî tarih ve kahraman anlatısı, tam da bunu yapar. Geç Osmanlı (ve sonra Yeni Türkiye) aydınlarının pek çoğu, 'âcilen bir şeyler yapma' telâşı içinde, tarihin merkezine 'kahramanımızı'/özneyi koyan ve resimdeki bütün unsurları onun tasavvur ettiği gibi renklendiren romantizme yatkın olmuşlardır.

Bu ruh halinin evrensel açıdan mevsimsiz olmadığını da belirtmek gerekir. Batı dünyasında da *fin de siècle* yani *çağ sonu* hâlet-i ruhiyesi hüküm sürüyordu. Bir binyılın bitiyor olmasının davet ettiği kıyamet duygusu, dünya savaşı beklentisiyle gerçekçi bir çehre kazanmıştı. Emperyalizm, kapitalizmin tam anlamıyla globalleşmesine, dünyanın her köşesine nüfuz etme-

13 Fırkanın diğer adının Ibad olması da ilginçtir; ibad, ibadet edenler, *kullar* anlamına gelir. Reisi İbrahim Temo (1865-1939), meşhur bir şahsiyeti de Abdullah Cevdet olan bu parti iktidarla beraber muhalefet de topaklaşırken, 1911'de Hürriyet ve İtilaf şemsiyesi altına girecektir.

sine büyük bir ivme verirken; "büyük güçler" arasındaki rekabet, muazzam bir askerî tahrip gücünün oluşumunu körüklüyordu. Gelişen işçi ve sosyalizm hareketinin yükselen devrim ümidi ve bunun egemen sınıflara saldığı dehşet, ayrı bir kıyamet alâmeti idi. Kapitalist sanayi medeniyeti, yeni statüko olarak kurumlaşmaktan *ancien régime*'e [eski rejim] dönüşmenin sancılarını yaşıyordu. Modernliğin sıkıntılarıyla büyük atılımları iç içe geçiyordu. Teknolojik gelişmenin hızının ve olağanüstü 'yeniliklerin' verdiği iyimserlikle, hayatın ve insanın 'özünün' bozulduğuna dair kültürel karamsarlık, iç içeydi. Sanatta *dekadantizmin* zamanıydı; yozluk alâmeti *bohem, dandy, snob, femme fatale* tipleri, sahneye çıktılar...

Dünyanın bu dağdağası içinde, Osmanlı'da fazlası da vardı. 19. yüzyıl reformlarını ve bunların politik çerçevesini eksik-yarım bulan muhalif aydınlarının 2. Meşrutiyet sonrasında bu açığın kapatılacağına dair kapıldıkları iyimserlik, çok geçmeden, Balkan Savaşları'nda paramparça oldu. Reformist-restorasyoncu iyimserlik, 19. yüzyıldan beri askerî yenilgilerin ve toprak kayıplarının sonunun gelmemesiyle zaten sürekli aşınmaktaydı. Maddî medeniyete bir türlü yetişilemiyor, güç yetirilemiyordu. Balkan Savaşları, medeniyet yarışının manevî cephesinde de bir hayal kırıklığına yol açtı. 2. Meşrutiyet inkılâbı, istibdadı sona erdirerek, Batı nezdinde itibar kazanma ve 'tanınma' beklentisini beraberinde getirmişti. Batılı büyük güçlerin Balkan Savaşları'nda Osmanlı'ya yine hasmane davrandığı ve çökmeye mahkûm "hasta adam" gözüyle bakmaya devam ettiği izlenimi, bu beklentiyi boşa çıkarttı.[14] Balkanlar'ın büyük ölçüde elden çıkması, düşman ordularının İstanbul'a yaklaşması, tehdit algısını şiddetlendirdi, 'âcilen bir şeyler yapma' telâşını kanatlandırdı. Âcilci ruh halinin tahammülsüzlüğü, her sorunun cevabını mutlaklaştırmaya, her çözüm seçeneğini olmazsa olmaz keskinliğiyle ortaya koymaya meyleden bir tavrı teşvik etti; bu panik halindeki ajitasyon, ölüm-kalımcı bir radikalizm üslûbunu, doğrunun ve haklılığın ikamesine dönüştürdü.

Bu telâş, onları temellendiren düşünsel referanslar bakımından da büsbütün mevsimsiz değildi. Çağ dönümünün kıyametçi ruh hali içinde, *Sosyal Darwinizm* bütün Avrupa'da revaç buluyordu. Darwin'in doğal seçilim teorisini son derece indirgeyici bir yorumla toplumlara uyarlayan bu akım, bütün hayatı ve insan varoluşunu amansız bir var olma-yok olma kavgası olarak anlamlandırıyordu. Modern şehir hayatının insanı doğadan uzaklaştırmasıyla ilgili, hedonist yozlaşmayla ilgili kültürel karamsarlık, Sosyal Darwinizmin etkisiyle aynı zamanda bir türsel çöküntü tehdidi olarak algılanır hale gelmekteydi. Sosyal Darwinizmin talibi ve uyarlayıcısı olan milliyetçi ideolojiler, bu beşerî yozlaşmayı esasen *millî* bir yozlaşma olarak kodladılar.

14 Batı ve Milliyetçilik bölümlerinde bu bahse döneceğiz.

İnsanın hayat kavgasını, milletler arasındaki var olma-yok olma mücadelesi olarak kodlamalarının devamıydı bu. Millî bekayı tehlikeye düşürmemek için, milletin manen ve bedenen 'hamlaşmasına' mahal vermemek, onu zinde tutmak gerekiyordu.

Sosyal Darwinizmin Osmanlı aydınları arasında revaç bulması şaşırtıcı değildi. Hem 'modaydı' hem de tam onların kaygılarına ve alarm hislerine sesleniyordu. Bu fikriyat, "medenî" Batı'nın da hakkı değil kuvveti önceliediğini temellendirmesi bakımından Osmanlı aydınlarını ikna ediyordu bir de; demek, Aydınlanma düşünürlerinin hak ve insaniyet hakkındaki vaazları o kadar ciddiye almaya hacet bulunmuyordu. Osmanlı aydınları genellikle Lamarck'ın "çevreye uyum" teorisiyle Darwin'in "doğal seçilim" teorisinin eklektik bir karmasını benimsediler ve bu teorik modeli bir *kanuniyete* çevirmeye eğilimliydiler. Bu kanuniyet, ona vâkıf olan aydınlara bir sorumluluk ve hak yüklüyordu. Zaten türsel olarak hayvana yakın ve çoğunluğu itibarıyla az gelişmiş olan ahaliyi onlar idare etmeliydiler. Bu seçkinci yönelim, aydın despotizmine su taşıyan kaynaklardan biri oldu. Sosyal Darwinizmden etkilenen aydınlar arasında eğilim farkları da vardı. Örneğin Cenap Şahabettin (1870-1934) meseleyi insan teki bağlamında düşünürken, Hakkı Behiç (1886-1943) organizmacı bir "mücadele-i hayat" kavrayışıyla, toplumun iç tutunumunu güçlendirip dışa karşı müteyakkız kılma arayışındaydı. Rıza Tevfik (1868-1951), Ahmet Şuayip (1876-1910), Bedî Nuri (1873-1913) Hobbesçu devlet teorisini Darwinci evrimcilikle takviye ediyor; devleti, doğa durumunun cinayet, zulüm ve vahşet ortamından insanı kurtaran, fakat ancak tedricen ve ancak bir derece kurtaran bir tekâmül başarısı olarak düşünüyorlardı. Sosyal Darwinizmden etkilenen Osmanlı aydınları arasında, bu fikrin bir "mücadele-i hayat" doktrinine dönüşmesinin bencilliği ve kıyıcılığı teşvik edeceğine dair bir tedirginliğe de rastlanıyordu. Bu tedirginliği duyanlar arasında, örneğin Darwin'le Lamarck'ı sentezlemeye bilhassa eğilmiş olan Asaf Nefî, bencil hayat mücadelesinin, "içtimai adaleti" gözeten ve zulümleri engelleyen bir olgunluğa erişeceğini düşünüyordu, evrimci iyimserliğiyle. Keza Edhem Necdet (1882-1948) kaçınılmaz bir gerçek olan hayat kavgasının hak, adalet, eşitlik değerleriyle 'ehlileştirilmesini', böylece keyfîliğe ve kuralsızlığa mahal verilmemesini arıyordu. Dönemin bir başka gözde ilham kaynağı olan Herbert Spencer'in (1820-1903) evrimciliğinden, –onu hayli mekanikleştirerek– etkilenenler, Sosyal Darwinizmin aslında Darwin'den daha 'otantik' olan bu düşünürünün, insanın evriminde toplumsallığın ve diğerkâmlığın gelişmesine güvenen ahlâkî tekâmüle dair iyimserliğinden gıda alıyorlardı.

Böylesi 'insanî' mülahazalar ve tereddütler, Sosyal Darwinist düşünürler hızla popülerleşir ve vulgerleşirken tamamen devre dışı kaldılar. Sosyal Darwi-

nist ideolojik söylem unsurlarının popülerleşmesi ve vulgerleşmesi, milliyetçilik ve militarizmin güdümünde gerçekleşti. Var olabilmek için güçlü olma ve mücadele etme icabını ahlâklaştıran söylem, milliyetçiliğin militarizmle sıkı sıkıya kenetlenmesinin tutkalıydı zaten. Milliyetçilik, her şeyden önce bir kuvvet âmili olarak görülüyordu. 1915'te çıkan *Büyük Duygu* dergisinin ilk sayısındaki takdim yazısı "milliyet duygularıyla silahlanmayı" işin başı addediyordu. Militarist milliyetçiliği köpürten teyakkuz hali, yine Balkan Savaşları'nın dehşetinden ivme almıştı.

"Hayat bir mübarezedir [çekişme-çarpışma]", 1910'ların başından itibaren, neredeyse 'millî vecize' haline gelmişti. "Kuvvetsizler yaşayamazlar", "Hak güçlünündür", "Ezmeyen ezilir" ve sair hikmetler, basında, edebiyatta, özellikle gençliğe dönük neşriyatta ve yeni yazdırılan ders kitaplarında sürekli tekrarlanıyordu. 1910'da ortaokul ders kitaplarına giren bir okuma parçası, "Hayvanat ve nebatatın dahi silahlı, donanımlı ordular gibi hayatta kalmak için kavga verdikleri"ni söylüyor, insanın ve tabiî milletin hayatını devam ettirebilmesinin, "hadsiz hesapsız hayat düşmanları"na galebe çalabilmesine bağlı olduğu ikazında bulunuyordu. Hamasî milliyetçi şiirleriyle ünlenecek olan Mehmet Emin (Yurdakul, 1869-1944), bir manzumesinde, varoluş denklemini gayet yalın bir 'vahşilikle' kurdu: "Yemek, yenmek: işte budur yaşamın kanunu!/Seni yerler yemez isen sen onu." *Genç Kalemler* çevresinin 1911'de yayımladığı *Millî Jimnastik* dergisinin alt başlığı "Kuvvetli ol, kavga et!" idi. Hayatta kalabilmek için kuvvetli olmayı ve cidali [mücadele etmeyi] bir zorunluluk olarak kavramakla kalmayıp, kuvvet kullanmayı, ezmeyi yücelten, ahlâkîleştiren, estetize eden coşumcu bir havaya girildiğini görürüz. **Milliyetçilik** bölümünde bahsedeceğimiz *millî kin* edebiyatıyla, düşmanlara karşı nefreti bir millî güç kaynağı olarak görerek tahrik eden anti-hümanizmle de bağlantılıdır bu. Sosyal Darwinist motiflerin militarist milliyetçilik söylemi içinde vulgerleştirilen kullanımı, hadsiz hudutsuz bir güç oportünizmini teşvik etmiştir. Gaddarlık, tagallüp [zorbalık], "hayatın kaynağında" yer alan doğal kuvvet âmilleri sayılır, keza desise [hile] de hasımlara galebe çalma yolunda meşru görülür bu zihniyet dairesinde.

Tarihçi Marc Nichanian'ın bahsettiği "matem yasağını" da Sosyal Darwinist doğallaştırmayla irtibatlandırabilir miyiz? Nichanian, 1895 ve 1909 Ermeni pogromlarının, aynı zamanda arşivleri ve belleği silerek "kurbanların ruh hallerine genel bir matem yasağı dayattığını" söyler. Matem yasağı, Müslüman-Türk kurbanlara da teşmil edilmekten geri kalmaz aslında. Hem kin ve öç edebiyatının, hem şehit heroizminin, matemi men eden bir etkisi vardır.[15] Örneğin Çanakkale Savaşı hamasetle anılırken bir neslin tahsillilerini yok eden yıkıcı etkisinin yası tutulmayacak, onyıllarca unutulan Sarıkamış

15 Bu konuda bkz. **Milliyetçilik** bölümü, s. 207 vd.

felâketi[16] 2000'lerde bir kahramanlık destanı olarak 'kutlanmaya' başlanacaktır. "Değerli canların" kaybına da şamil olan matem yasağında, hep 'ileriye bakan' bir pragmatizmle beraber, "Hayat bir mübarezedir" düsturunun izi aranabilir. Psikiyatr Serol Teber'in Türkiye'nin politik kültürüne damgasını vurduğunu söylediği *sürekli inkâr* sendromunun bir alâmeti olarak da görebilirsiniz bunu.

Kuvvetli olma istenci, gözünü ister istemez beşerî 'malzemeye' de dikmişti. 1914'te *Gençlik Âlemi* dergisindeki bir yazıda kullanılan ifadeyle "Düşünen bir mefkûrenin yanında; bir de, sağlam vücûd bulundurmak" gerekiyordu. Millî bedeni mecazen ve cem'an güçlendirmek kadar, tek tek bedenleri de güçlendirmek lâzımdı. Sosyal Darwinist söylemin, kuvvetsizliği ahlâken düşüklük sayma eğilimi, bu söylemden etkilenen Osmanlı aydın muhitinde de devreye girdi. Zayıf bedenler, imparatorluğun-milletin zayıflamasının, gerilemesinin fizikî kanıtları ve aynı zamanda sebepleri idiler. Muhtelif hastalık isimlerini, toplumsal geriliğin ve çöküntünün mecazları olarak kullanma alışkanlığının yaygınlığı, bu bakış açısına yanaşıktı. Toplumsal ve millî sorunların çözümü de bir hıfzıssıhha faaliyeti gibi tahayyül edilecek, urları kesip atmak, cerahat akıtmak kabilinden tıbbî ve bilhassa cerrahî mecazlarla konuşulacaktı böyle olunca. İttihat ve Terakki'nin kuruluşunda askerî tabiplerin öncü rol oynaması, askerlik ve tıbbın meslekî 'radikalizmlerini' uyuşturan bu bakış açısı düşünüldüğünde, bir tevafuk sayılabilir.

İleze, çıtkırıldım, hareketsiz, soluk benizli insanlar, milliyetçi edebiyatta bir millî inhitat [çöküş] manzarası olarak resmediliyordu. Sefahate gömülmek kadar kitaba gömülmeyi de bu inhitata yol açan bir kusur sayan *anti-entelektüalizm* de yolunu buradan genişletiyordu. Ajitasyon, çelimsizleri basbayağı günah ve *vatana ihanetle* suçlamaya varıyordu.

Zayıf bedenlere kahrederken sık kullanılan sıfatlardan biri *muhannes*'tir; kadına benzeyen, kadınlığa meyleden... Milliyetçi neşriyat, dinç ve gürbüz olmamayı, bu 'zaafı' öncelikle önemsememeyi, *erkekliğini kaybetmekle* kodluyordu. Osmanlılar-Türkler "erkek bir kavim iken" fetih başarılarıyla gevşemiş, sefahate dalmış, "pamuk şilteler içinde kadınlaşma" felâketine uğramıştı. Neticede "erkek ordusu dağıl"mış; Türk, "koca erkekliğini ezvâkı garbiyeye, sefahat-i frengiyeye[17] değiş"mişti. Hitap hep "Türk oğlu"nadır; milliyetçi kalkışma, aynı zamanda erkekliği uyandırma, yeniden *erkek olma* çağrısı olarak anlatır kendini. *Maçizm*, kenetlendiği militarist milliyetçilik söylemine libidinal yakıt sağlar, onu arzuyla doldurur.

16 Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında 1914'te Rusya cephesinde açık bir askerî yönetim hatasıyla pervasız bir saldırı sonucunda yaklaşık 90 bin asker, çoğu donarak, ölmüştü.

17 Batılı zevkler, Frenk sefahati – veya frengi sefahati. Cinsel temasla bulaşan *sfilis* hastalığı, Osmanlıca'da frengi, yani "Frenk illeti" diye karşılanmıştır.

Millî beden envanteri böylesine vahim durumda olduğuna göre, bedeni ve ırkı "takviye" etmek, âcil bir vazife olarak beliriyordu. Dönemin milliyetçi edebiyatta kullanılan "soyumuzu, huyumuzu düzeltmek", "özünü temizlemek" vb. arınma, düzelme mecazları, manevî-ruhsal-zihinsel yenilenmeyle beraber, bazen de onlardan önce, bedensel yenilenmeyi kasteder. Hedef, "kavi ve zinde bir Türklük"tür. 1913-1914'te kurulan Türk Gücü Cemiyeti, Osmanlı Güç Dernekleri ve izci örgütlenmeleri, askerîleştirilmiş bir beden terbiyesi bilincini ve talimini yaymaya koyulmuşlardır.

Kuvvet tutkusu, askerliğin sadece bir araç değil bizzat bir yüksek değer olarak anlam kazanmasını beraberinde getiriyordu. "Kıvam-ı din ve ruh-ı hükümet" deniyordu orduya. Osmanlı ordu modernizasyonunda görev almış Prusyalı mareşal Von der Goltz'un (1843-1916) 1889'da padişahın isteğiyle çevrilen *Millet-i Müsellaha* kitabı,[18] yeni yetişen subayların kutsal kitabı gibiydi. Von der Goltz burada, modern savaşların ancak bütün "millî güç" unsurları seferber edilerek yürütülebileceğini anlatarak, Birinci Dünya Savaşı'nda fiiliyata geçen *topyekûn savaş* doktrininin öncülüğünü yapıyordu. Artık savaşın ordular arasında değil bütün imkânları ve mevcuduyla milletler arasında olacağı fikri, Osmanlı aydınlarını can evinden vurdu. Milliyetçi teyakkuz hali, hayatın her alanını mecazen ve fiilen askerîleştirmeye dönük bir basınç yarattı. Milliyetçi neşriyatta "askerliğe muhabbeti artırma" çağrıları yapılıyor, eğitim ve paramiliter idmanlarla herkese küçük yaştan "nefsi itaate alıştırma" terbiyesi vermeye dönük programlar geliştiriliyordu.

Milliyetçi askerîleşmenin, İttihat ve Terakki'nin güçlenmesiyle ve onun içinde de askerî kanadın güçlenmesiyle paralel geliştiğini belirtmek gerekir. İttihat ve Terakki içinde askerî kanada özellikle mesafeli duranların başı sayabileceğimiz Ahmed Rıza (1859-1930) dahi, 1905'te yayımladığı risalenin geniş bir bölümünü *Asker* bahsine ayırmış, devlette kılıç kuvvetinin yerini tutacak kuvvetler peyda olana kadar kılıcı elden bırakmamak lâzım geldiğini teslim etmişti. Ahmed Rıza, modern ordu rejiminde askerin kanını kaynatabilmek için onu artık padişah aşkıyla ve sadece din aşkıyla değil asıl vatan aşkıyla galeyana getirmek gerektiğine de dikkat çekiyordu. Ahmed Rıza'nın Eski Roma'ya atıfla, askerin sadece vatanı değil onunla beraber anayasal düzeni, özgürlük ve kanun hâkimiyeti fikrini koruma bilinciyle savaşması idealini koyması da anlamlıdır. O, zorunlu askerliğin ihdas edilmesiyle geçilen vatandaş-ordusu modeline uygun olarak, gayri müslimleri içermekten yanaydı. Ancak gerek Abdülhamid gerek İttihat ve Terakki dönemi ordusunda, İslâmî ve onunla iç içe Türk milliyetçisi bir şecaat töresi geliştirilecektir.

18 Almancası 1883'te çıkmıştı: *Volk in Waffen* (Silahlı Millet).

Murat Belge, 2010'da yayımladığı kitabında Almanya ve Japonya'yla beraber Türkiye'nin modernleşme sürecini *militarist modernleşme* kavramıyla tanımlamıştır. Bu tarihsel patikada, güçlü bir "yok olma korkusu" altındaki devletin ve ahalinin kurtuluş davasını üstlenen ordu, bütün toplumu askerî değerlerle yoğurma, eğitme, biçimlendirme ve itaat altında tutma misyonuyla hareket etmiş, böylece "ulus kurucu" ve "yöneten" ordu olmuştu. Milliyetçiliğin Cumhuriyet'e devredecek olan sosyo-psikolojik vasatı, bu militarist teyakkuz içinde oluşmuştur.

"Ahlâkî bozukluğumuz..." ve fenn-i içtima

Balkan Savaşları'nın zilleti ve paniği, milliyetçi diklenmeyi tahrik etmiş, adeta naralanarak göğsünü yumruklayan bir ajitatör üslûbu siyasî ortama hâkim olmuştu. Buna karşılık bu yenilgiyi, millî kimliği berkitecek bir hisar örmek için son çağrı olarak değil, bilakis, o millî kimliğin çöküşünün son kanıtı olarak görmek gerektiğini söyleyen sesler de işitiliyordu. Kuşkusuz o kadar etkili olmayan sesler... Balkan Savaşı yenilgisini milliyetten uzaklaşmaya değil milliyetin derinliklerine saplanıp kalmaya bağlayan Baha Tevfik (1884-1914), bu aykırı seslerin açık bir timsalidir. Geçmiş gibi milliyet de bizzat istibdat demekti, ona göre. Her ikisinin şânı da bugüne yol gösteremezdi, sadece aklımızı, irademizi bağlarlardı. "Eğer dünkü ırkî özellikler ve millî meziyetlerimiz dikkate değer bir şey olsaydı bugün bu halde bulunmazdık," diyordu. Geçmişte değerli olan akıncılık, göçebelik gibi özellikler bugün zaaf teşkil ediyordu ayrıca. Materyalist fikriyatın öncülerinden biri olarak, "ikiyüzlü olmayışıyla" hürmet ettiği doğanın "eli[nin] hiçbir yere fazla ve mukaddes bir 'vatan mayası' eklemediği gibi hiçbir yeri de ezelden hiç kimseye ayırma"dığını söylüyordu. Milliyetçiliğe ve millî gurura kapılmak yerine, köklü bir özeleştiri yapmaktan yanaydı.

Zalim ve ikiyüzlü Batı'ya kahredip, kendi kusurlarının, geriliğinin köküne eğilmekten kaçınmamak gerektiği uyarısında bulunan başkaları da vardı, Batıcılık bölümünde göreceğiz. Devleti kurtarma, millî şerefi koruma seferberliğinin, modern bir millî devlet inşa etme tasarımının ve bu davalar etrafında bir ürpertiyle gelişen beka kaygısının, yalnızca zaaflarımızı değil, cürümlerimizi de hoş görmeye cevaz veremeyeceğini söyleyenler, çıkıyordu. Ahmed Rıza'nın, Girit'in "kaybedilmesine" yol açan isyanları (ilki 1833, sonuncusu 1905) Avrupalı devletlerin kışkırtmalarıyla izah etmeye yanaşmadan, "Hukukunu talep eden ahaliye asi denmez," diyerek meşru görmesi, bunun örneğidir. Keza 1895 Ermeni isyanlarının şiddetle bastırılması sırasında, muhaliflerin baskın çoğunluğu birbirine sarınan dinî-millî-devletlü gerekçelerle bu kıt'ali desteklerken, Ahmed Rıza uzun süreli kötü idarenin ve istibdat ta-

assubunun neticesi olduğunu söyleyerek isyanı haklı bulur. Nitekim Ermeni Soykırımı'na da "Tehcir namı altında yapılan mezalim" diyerek Meclis'te araştırma önergesi verecektir.

Şerif Mardin, 1984'te yayımlanan bir makalesinde, Türkiye'nin düşünce tarihinde *daemonik*-meşrebin eksikliğine dikkat çekmiştir. 10. dipnotu da hatırlayarak devam edersek, zihnin hem "yaratıcı" hem "kahredici" olabilen güçleriyle, ayartılarıyla yüzleşebilen, kendi 'karanlıklarına' bakabilen ve bizzat bu "iyi-kötü" çelişkisiyle birlikte yaşayabilen bir felsefî tutumu kastediyordu bu meşreple. O, bu tekinsiz sahayı tamamen şerre-şeytanî'ye indirgeyen ortodoks İslâm kültürüyle devamlılık içinde, Türkiye'de modern düşüncede de bu daemonik melekenin –ve Nietzscheci ruhun– hemen hiç yeşermediği kanısındadır. Baha Tevfik, Ahmed Rıza gibi kendi 'geriliklerimize' eğilme cesareti taşıyanlar, belki daemonik filizler verecek bir iki tohum serpmiş oluyorlardı. Fakat bu tohumlar da milliyetçi ve âcilci hamasetle birleşen kesif bir *apolojetizm* tarafından ezilmekle kalmıyor; kutupsallaşma basıncı altında, eleştirel-muhalif düşünüşü de daemonik ruha elvermeyen bir iyi-kötü çatallaşmasına sürüklüyordu.

Daha çok "Batıcı" ve "liberal" addedilenlerin, tek tük 'samimi' demokratların, bir de yeni filizlenen sosyalistlerin meylettiği radikal toplum (öz)eleştirisi, bu dönemde, andığımız o apolojetizmle, yani *mazeretçi* düşünüşle kavga halindedir. Sorunun kaynağı Biz'dedir, o Biz'in yapısında, teşekkülündedir; toplum 'bozuktur' ve hiçbir bahane, hiçbir dışsal sebep, bu gerçeklerden kaçmanın bahanesi olmamalıdır, buna göre. Prens Sabahattin'in ifadesiyle: "En büyük düşmanımız doğrudan doğruya kendimiziz"... Abdülkadir Kemali Bey,[19] 1922'de, Millî Mücadele zafere ilerlerken, "memleketin kurtarılan yerlerine 'kurtarılmış'" denemeyeceği uyarısında bulunacaktır; çünkü "Yunan işgalinden daha ziyade fena olan kötü idaremiz vardır". Döneminin herhalde en sahih demokratı olan Kemali Bey, kötü idarenin kaynağında sadece iş bilmezliği, liyakatsizliği değil, demokrasi eksiğini görüyordu. Baha Tevfik de, bütün sorunlarımızın kökünde "işlerimizin vekili olan hükümete vasi muamelesi yapmamız"ın olduğunu söylemişti. Sonuç, tüm toplumun *ahlâken bozulması* oluyordu.

Eğitime bir toplumsal kurtuluş misyonu atfetme eğilimine değinmiştik. Toplumun 'bozukluğundan' yakınanlar, sorunu sadece eğitim-öğretimde değil, *Bildung*'da görüyorlardı: Topyekûn beşerî formasyonla, terbiyeyle ilgili bir 'açık' vardı. Prens Sabahattin "terbiyemizin çürüklüğü"nden yaka silkiyor, liberal fikriyatın mayalandığı *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nın (1908-1911) çıkış metninde aynı lafla, "kadimden beri" aldığımız "çürük terbiye"den yakınılıyordu. Talebe yetiştirmekten öte, "adam yetiş-

19 Bkz. Liberalizm bölümü, s. 522-524.

tirmek" idi dava. Hilmi Ziya, 1941'de *Yarım Adam* romanında hâlâ "hakiki insan, bir kûl [bütün] halinde insan yetiştirmek" özleminden söz edecekti. Prens Sabahattin, hayat-ı umumîyeden öte *hayat-ı hususiyeyi* değiştirme gereğinden dem vurmuştu: Kamusal alandaki değişimin anahtarı, mahir, müteşebbis insanı/bireyi yetiştirmekteydi.

Beşerî malzemenin, onu salt güç unsuru olarak görenler açısından zayıflıkla, milliyetçilik açısından şuursuzlukla, medenî ahlâk ve terbiye açısından çürüklükle malûl görülüyor olması, bu tabloyu şu veya bu açıdan dert eden aydınları, toplumu yeniden biçimlendirme arayışına itmekteydi. Bu arayış, yaklaşık yüz yıl sonra, eleştirel bir tınıyla *toplum mühendisliği* diye adlandırılacaktır. Kavramın menşei, Karl Popper'in (1902-1994) 1945'te yayımlanan *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabına dayanır. Popper, somut sorunlara çözüm ararken özgül toplumsal alanlara kurumsal düzenlemelerle müdahale etmekte bir terslik görmüyor, ancak topyekûn ideal bir toplum tahayyül edip bunu gerçekleştirmeye çalışmayı, toplum mühendisliğinin yanlış (totaliter ve ütopyacı) biçimi olarak eleştiriyordu. Kavramın bu eleştirel kullanımına, dünyada reel-sosyalist sistemin çöküşünden sonra, 1990'larda, neoliberal muhitte her nevi 'sosyalizan' yönelimi itibarsızlaştırmak üzere başvuranlar oldu. Türkiye'de ise 2000'lerde, liberal ve muhafazakâr entelektüel zümrelerde, Kemalizmin tepeden inmeciliğine ve vesayetçiliğine vurmak için bir silah işlevi olarak el atıldı bu kavrama. Toplum mühendisliği, toplumun serbestîsine veya fıtratına müdahale demekti, travmatik ve sakatlayıcıydı. Oysa Kemalizmden önce, Geç Osmanlı entelektüel ortamında, toplum mühendisliği 'ayıp' sayılmıyordu. Sadece Jakoben eğilimli İttihatçılar değil, liberal düşünürler de toplumu kafalarındaki resme göre boyamaya istekliydiler. Atila Doğan ve Haluk Alkan, 2010'daki çalışmalarında, liberal *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* çevresini, Erken Cumhuriyet'in Jakoben-vesayetçi zihniyetinin fikrî kaynakları arasında saymak gerektiğine dikkat çekerler. Hem fıtraten (doğa durumundan devreden haliyle) 'şaibeli', hem de Osmanlı örneğinde cahil vaziyette gördükleri toplumu terbiye etmek şarttı onlara göre. Bu düsturu, liberal siyaset felsefesindeki eşitlik eleştirisinden devşirdikleri koyu bir seçkincilikle pekiştiriyorlardı. Medeniyette tekâmül, insanları eşitsizleştirirdi. Rıza Tevfik, bütün zencilerin kafatasının birbirine benzediği, oysa "medeni bir kavmin" kafataslarının önemli farklılıklar arz edeceği hipotezini ileri sürmüştü. Tekâmül ilerlese de, milletin çoğunluğunun "daima nâbaliğ [buluğa ermemiş] kalacağı" kesindi. Mecmua çevresindekiler, bu nedenle demokrasiyi, ancak liyakat ve ehliyet sahiplerinin ("erbab-ı dehâ"nın) 'önünü açacak' bir sistem olarak işlemesi koşuluyla anlamlı görüyorlardı.

Popper'in toplum mühendisliği kavramına yönelttiği eleştiri, onun pozitivizm eleştirisinin bir faslıdır. Toplum mühendisliği kavramı, pozitivizmin

toplum görüşünün bir 'lâkabıdır'. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabının 2. Meşrutiyet bölümünü pozitivizm bahsiyle başlatır. Sadece Ülken değil, dönemin fikir hayatı üzerine çalışan hemen herkes, Batı'dan görece derli toplu 'alınan' ilk akımın pozitivizm olduğu üzerinde birleşir.

Pozitivizmin romantik düşünürü Auguste Comte (1798-1857), Tanzimat tecrübesinden etkilenip Mustafa Reşit Paşa'ya bir mektup yazmakla, bizzat, Osmanlı modernleşmesiyle bir ünsiyet peydahlamıştı. Tanzimat deneyinin, yeni "âlemşümul insaniyet dininin" yayılmasında bir uğrak olmasını ummak istiyordu. Comte, insanlığın gelişmesinin üç evresi olduğunu düşünmüştü: Teolojik ve metafizik evreleri kat ettikten sonra, en yüksek tekâmül aşamasında pozitif devre erişilecekti. Bu evrede spekülatif-metafizik olan tamamen aşılıyor, insana dair her şey bilimin ışığında bilinebilir ve şekillendirilebilir oluyordu. İlerleme, dinin de bilimsel ikamesini sağlayacaktı. Aydınlanma ve hümanizmin iyimserliğini, bilimsel determinizmle payandalanmış bir öznelciliğe-iradeciliğe bağlayan –onun için romantik diyorum– Comte pozitivizminin Osmanlı modernistlerini büyülemiş olması doğaldır. Osmanlı-Türkiye modernizmine yönelik muhafazakâr eleştirinin de bu Comte hayranlığına saplanması doğaldır. Bu eleştiri, Comte ilhamlı Batıcı-taklitçi modernleşmeciliğin, sığ, adeta çocuksu bir bilimcilik ile dinden 'kurtulma' arzusundan ibaret olduğunu işleyecektir.

Comte pozitivizminin İttihat ve Terakki erkânı üzerindeki etkisinin timsali, Ahmed Rıza'nın ilkin onun *Ordre et Progrès* düsturundan nakille cemiyete Nizam ve Terakki ismini vermeyi düşünmesidir. Bu isim muhtemelen fazla 'tercüme' bulunduğu için, bir de Comte'un tanrıtanımaz ününden duyulan kaygıyla, İttihat ve Terakki'ye çevrilecektir. Zaten, modern bir nizam (ulus-devlet) 'yapabilmek' için ittihadı (ulusal-birliği) inşa etmenin gerektiği fark ediliyordur. Yüzyıl dönümünde pozitivist düşüncenin belki Comte'tan daha etkili ilham kaynağı, Hippolyte Taine'dir (1828-1893). Edebiyatçı Şahabettin Süleyman (1885-1921) ile Taine'in bağlısı ve müvezzii gibi iş gören Ahmet Şuayip bu etkide pay sahibidir. Taine, Comte'un izinde, aynen kâinat kanunları gibi kesin cemiyet kanunlarının sırrını vaat ederken, ırkın, muhitin ve *anın* etkisine eğiliyordu. Bunun yanında, kuramını edebiyat eleştirisi içinden geliştirmesiyle, romantik üslûbuyla ve ahlâkî bir varlık olarak insan öğretisine yönelimiyle ilgi uyandırmış olmalıdır. Ayrıca onun Napolyon incelemesi, öznenin ve iradenin toplumu etkilemekteki rolünü parlatışıyla, Osmanlı aydınlarını zaten saran kurtarıcı kahraman arayışına katkıda bulunmuştur. Onlar sadece askerî-siyasî kahramanlığı değil, edebî ve fikrî *dehâyı* arıyorlardı. Fikrin doğruluğu, edebiyat eserinin güzelliği yetmiyordu, bunlar bizi 'kurtaracak' bir dehânın tezahürü olmalıydı. Romantik akımın dehâ tutkusu, Osmanlı ve Türkiye'de çok uzun ömürlü olmuştur.

Materyalist fikirler de pozitivizmin kıskacındaydı. 20. yüzyıl başında Osmanlı aydınları arasında materyalist düşüncenin ana ithalat menşei, Ludwig Büchner'di (1824-1899). Büchner mekanik, kaba materyalizmin üstadıydı. (Friedrich Engels, "gezici vaiz materyalizmi" tabirini kullanmıştır onun için!) Materyalizmin bu alımlanma biçimi, diyalektiksiz, felsefesiz bir bilimselliğin kesinliğine duyulan özleme hitap ediyordu. "İndîyyât ve faraziyyât"tan, yani kişisellikten-öznellikten ve spekülasyondan tamamen arınmış bir kesinlikti özlenen. Osmanlı materyalizminin kurucusu olarak bilinen Beşir Fuad (1852-1887), bu arayışa edebiyat kapısından geçerek girdi. *Hayaliyûn* olarak tanımlanan romantizmin, yerini *hakikiyûn* denen gerçekçiliğe, *tabiîyun* denen natüralizme bırakması gerektiğini anlattı – bunun 'pratik' anlamı, Stendhal'in veya Zola'nın, Victor Hugo'dan daha büyük bir dehâ olduğuydu! Monografisini yazan Orhan Okay'ın (doğ. 1931) ikaz ettiği gibi, Beşir Fuad'ı aslında pozitivist olarak tanımlamak uygundur. Tanpınar, "ilim mistiği" diye tanımlar onu. Matematik denklemlerinde, kalbin işleyişinde gördüğü harikalara, dinsel bir cezbeyle hayranlık duyuyordu. (Bir takipçisi, Nabizâde Nazım (1862-1893), aşk ve sevdanın dahi "elektiriyetin bir tecellisinden ibaret" olduğunu yazacaktı.) "Millet ve devletin istikbal ve selâmetini", sadece ve sadece fenle uğraşmakta görüyordu. Sözgelimi Kant, filozofluğuyla değil sadece astronomi çalışmalarıyla kıymet taşıyordu onun gözünde. Beşir Fuad'ın ilim ve fenni mistikleştirmesinin trajik zirvesi, kendi intiharını belgelemesidir. Kan kaybetmenin hissiyatı üzerindeki tesirine dair notlarıyla beraber bedenini tıbbiyeye bağışlayarak, kendi deyişiyle "intiharını da fenne tatbik" etmiştir. Edebiyatta da natüralist eserlerin revaç bulduğu, "fennî roman" isminin kullanıldığı bir zamandır bu. Fen, bir sırra ermenin mecazı olmuştur.

Peşinde olunan en büyük sır, şifanın ve içtimâî terakkinin sırrıdır; toplumu harekete geçirecek, geliştirecek, kalkındıracak, iyileştirecek sır. Comte'un isim babası olduğu ve "bilimlerin kraliçesi" tahtına oturttuğu sosyolojiden, bu sırrı vermesi umuluyordu. İlm-i içtima diye Osmanlıcalaştırılmıştı, *fenn-i içtima* da deniyordu. Toplumun kanuniyetlerini anlamayı sağlayacak, bunu anlayanların eline toplumun manivelasını verecekti. Necmettin Sadık (Sadak, 1890-1953) ve Ziya Gökalp, 1917'de çıkarmaya başladıkları *İçtimaiyat Mecmuası*'yla, devleti kurtarma ve ulus inşa pratiğini sosyolojinin rehberliğinde düşünmeye giriştiler. Kanonik söylemde Türkiye'de sosyolojinin babası sayılan Ziya Gökalp'in ilham kaynağı, Émile Durkheim'dı (1858-1917). Gökalp Durkheim'ın, özellikle toplumun inşasında manevî bileşeni de gözeten kolektif öznelliğe verdiği önemden ve tesanütçülük diye karşıladığı solidarizm fikrinden etkilenmişti. Modern toplumun karşı karşıya bulunduğu anomi tehlikesine karşı, meslekî organizmaları dayanışmacı yapıla-

ra dönüştüren bir korporatizm öngören Durkheim, bu sisteme devletin aşırı güçlenmesini önleme işlevi de yüklüyordu. Zaten yüzyıl dönümünde korporatizm, kapitalizmle sosyalizm arasında bir orta yol arayışının timsaliydi – iki dünya savaşı arasında, faşizm/nasyonal sosyalizm tarafından totaliter bir organizmacılığa dönüştürülecekti. Gökalp, Durkheim'ın toplum tasarımında, modernizmin ve kapitalizmin 'aşırılıklarına' karşı duyduğu evhamı gideren bu orta yolculuğu benimsedi. Genel olarak, Durkheim'ı, epeyce muhafazakârlaştırarak yorumladı. Onun modern toplumsal anomi sorunu etrafındaki arayışını, Osmanlı'nın/Türkiye'nin devletin dağılmasıyla, milletin çözülmesiyle ilgili kendi kaygılarına uyarladı – toplumu, Durkheim'dan farklı olarak, hep milletle eşanlamlı düşünüyordu. Onun toplumun öznel âmillerinden biri olarak işlediği kolektif bilinç kavramını, behemehal millî şuura veya millî vicdana çevirmişti.

Gökalp, Comte'un insanlığın gelişmesiyle ilgili 'üç hal kanunu'nu da, ağırlığı epistemik dönüşümden millî sürekliliğe kaydırarak uyarlamıştı. Tıpkı bir insan "çocukluk ve çıraklık devirlerinden" geçtiği gibi, bir kavim cemiyet aşamasına gelmeden önce cemia[20] ve camia "stajlarından" geçecekti. Gökalp cemiyeti "istidat ve kabiliyet sınıfları"na ayırıyor, "içtimai bağlılık kuvvetlerine" göre bir tasnif yapıyordu; toplumu (milleti) bir arada tutma yeteneği olan güzideleri öne çıkaran bir seçkincilik çıkıyordu buradan. Durkheim'ın demokratik sistemin anomiyi teşvik eden zaaflarına yönelik eleştirileriyle beraber muhafaza ettiği demokratik katılım endişesi Gökalp'te asgarîye iniyordu. Durkheim bencil ve 'tek' ferde karşı, toplumsal sorumluluk duyan evrensel bireyi ararken, Gökalp gözünü "fert üstü bir varlık olan cemiyet"e dikmişti, "ahlâkın gayesi"ni orada görüyordu. Çocuksu-pedantik şiir üslûbuyla yazdığı şu dizeler, bireysel ve insanî bütün varoluş veçhelerini toplum organizması içinde eritmenin fanatizmine kayar: "Ben, sen yok biz varız/.../'Biz' demek 'Bir' demektir/Ben sen ona taparız."

Mehmet Servet (Berkin, 1895-1941), Gökalp'in düşünce hayatına "bir sistem *zevki* (abç.)" getirdiğini söyleyecektir. 'Her şeyi' yerli yerine koyarak açıklayan bütünlüklü bir sistemden alınan zevkin bedeli, eleştirel bakışa, çelişkileri yoklamaya, diyalektik düşünüşe, spekülasyona uzak düşmek olacaktır. Ahmet Mithat'ın ansiklopedist pragmatizmi kadar, Beşir Fuad'ın fen mistikliği kadar, Ziya Gökalp'in sosyolojizmi de felsefeden 'caydıran' bir tesir yaratmıştır – üstelik onunkisi çok daha yaygın ve 'resmî' bir tesirdir. Mehmet Servet'in yanı sıra, Mehmet İzzet (1891-1930), Hilmi Ziya gibi bazı düşünce insanları, hürmetle karışık bir sitemle, Gökalp'in teşvik ettiği bir felsefe 'lâkaydisinden' dert yanacaklardır. Muhafazakârlık bölümünde göreceğimiz gibi, Gökalp'in millet kavramını teorisist ve sentetik bulanlar da olacak-

20 Cemia ilkel topluluk anlamında kullanılır.

tır. Her halûkârda, sosyal bilim sorunsalı, uzun süre onun çizdiği kavramsal çerçeve etrafında dönecektir.

Ekonomi-politik fenni

Kudret Emiroğlu (doğ. 1956), Osmanlı'da 1852'den 1900'e kadar iktisat üzerine yayımlanan kitap sayısının yedisi çeviri olmak üzere on yediden ibaret olduğunu saptar. Bunlar da bir iki istisnası dışında genel okura görece uzak, meraklısına hitap eden meslek kitaplarıdır. İlk çevrilenin Jean Baptiste Say'ın (1767-1832) kitabı olması da anlamlıdır. Klasik (liberal) iktisat teorisini popülerleştirerek, uygulamacı bir ilgiyle geliştirmesi ve elbette Fransızcalığı, onu Osmanlı aydınlarının ekonomi-politikle ülfetinin en uygun aracısı kılıyordu. Liberalizmi –red değil– şerh eden Alman millî iktisat düşüncesi de, Birinci Dünya Savaşı'na dek, daha çok Fransız merkantilizminin mirası üzerinden dolaylanıyordu.

Tanzimat'tan 19. yüzyıl sonlarına dek, okuryazar kamuoyu içinde de görece mahdut bir çevre içinde kalan iktisat düşüncesinin, modern-kapitalist iktisadî rasyonaliteye 'ısınma' mesaisiyle meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat'ın bir güvence getirdiği mülkiyet mefhumunun güçlenmesi, sanayi ve ticaretin değer yaratan faaliyetler olarak 'tanınması', keza paranın padişaha ait bir hükümranlık aleti olmaktan öte 'nesnelliğinin' kabulü, bu zihniyet değişiminin kimi unsurlarıdır. İktisada eğilen ilk kuşak, liberal fikriyata yatkındır. Sakızlı Ohannes Paşa (1830-1912), bu fikriyatın ilk derli toplu savunucusu olarak anılır. Mülkiyet hakkını "fıtrat-ı beşeriye"den saymış, himayeciliğin teşebbüs azmini kıracağı uyarısını yapmıştır. Toplum tasarımının merkezine iktisadı koymasıyla öncüdür. Abdülhamid'in sadrazamlarından Hayreddin Paşa da liberalizme açıktı, refaha erişmenin yolunun, devletin hür teşebbüs emniyetini ve hürriyetini sağlamasından geçtiğini düşünüyordu. Niyazi Berkes'in söylediği gibi, İslâm'ın yan etkisiz bir kapitalizme müsait olduğu kanaati, liberal iktisadiyata dair endişeleri gemlemekteydi.

Bununla beraber, 19. yüzyıl sonuna doğru, klasik liberalizmin eleştirisi hızla revaç buldu. Liberal fikirleri benimseyenler, özgün olmamakla, nakilcilikle, geride kalmış bir döneme veya Osmanlı'nın mukayese edilemeyeceği ülkelerin koşullarına saplanıp kalmakla eleştirildiler. Serbest ticaretçiliğe, *laissez-faire*'ciliğe ["bırakınız yapsınlar"] karşı devletin yönlendirici-düzenleyici ve himayeci gücüne sarılan merkantilizm daha fazla ilgi görmeye başladı.

Merkantilist yönelimin baskın hale gelmesinin simgesi, onun Ahmet Mithat tarafından benimsenerek çoğaltılmasıdır. O, merkantilizmi tesanütçülükle bağlantılı düşünüyor; cemaatin iç tutunumunu güçlendirecek bir hi-

maye iktisadı tasavvur ediyordu. Bu toplum tasarımının aktörü, çalışkan, tasarruf ehli, kanaatkâr ve kendi çapında müteşebbis bir *homo economicus*'tu. Ahmet Mithat'ın muhafazakâr modernizmi burada da kendini gösterir: Neticede liberal-kapitalist rasyonaliteyi benimsiyor, onu tahripkâr-yozlaştırıcı olacağını düşündüğü etkilerinden arındırarak ve geleneksel ahlâkla bağdaştırarak ithale çalışıyordu.

Ahmet Mithat'ın bir kitabının adı *Sevda-yı Sa'y ü Amel*'dir (1879): çalışma ve faaliyet aşkı. Sadece Ahmet Mithat'ın değil, iktisatla özel olarak ilgilenen-ilgilenmeyen dönemin hemen bütün yazarlarının gözdesidir, *sa'y* kavramı. Çalışma, gayret, mesai, geçim, iş anlamlarını birleştiren bu kelime, o dönemde gerçekten aşkla, tutkuyla yüklenmiştir. Çalışmayı, üretmeyi ve 'etkin olma'yı yüceltir, doğru ve verimli çalışmayı bilmeyi, bedeni ve zamanı idare etme kabiliyeti kazanmayı telkin eder. Bir ahlâkî eleştiriyi de barındırır; Müslüman-Türk toplumu, tembelliğinin veya verimli çalışmayı bilmemesinin cezasını çekiyordur. Geri kalmanın da İslâm'dan uzaklaşmanın da müsebbibi budur. Mizancı Murad, başımızın belâsı olarak "zulüm ve meskenet"i aynı solukta anar. İktisadî düşünce tarihçisi Ahmed Güner Sayar'ın (doğ. 1946) tanımıyla, "madde ve eşya karşısındaki ataletin çözülmesi"nin nişanesi sayabiliriz sa'y kavramı etrafındaki bu *pathos*'u. Weber'in Protestan çalışma etiğinin Osmanlıca-Müslümancasıdır.

İktisat bilimi veya ekonomi-politiğin Osmanlıcasının macerası da ilginç. Önceleri "idare-i mülkiye" veya "fenn-i idare" diye karşılanıyor, yani topyekûn devlet idaresi veya idare bilimiyle özdeşleştiriliyor – ki bu, meslekî değil ideolojik bir ekonomizme işaret eder. "İlm-i emval-i milliye" ve "ilm-i servet-i milel", yani millî mal varlığı bilimi veya millî servet bilimi adları, millî iktisatçı eğilimin işaretleri sayılabilir. Ahmet Mithat bir Fransızca el kitabını uyarlayarak telif ettiği kitaba (1879) *Ekonomi Politik* adını koyarak, evrensel terminolojiyi devralacaktır. Onun "ekonomi politik fenni" terimini kullandığını da ekleyelim – yine *fen*!

Liberalizm-merkantilizm kamplaşması, İkinci Meşrutiyet döneminde, liberalizm-millî iktisat kamplaşmasına evrildi. Liberal iktisat düşüncesi, İttihat ve Terakki'nin lider şahsiyetlerinden Cavit Bey'in (1875-1926) şahsında kuvvetli bir savunucu bulmuştu. Cavit Bey'e göre Osmanlı modernleşmesinin kalbi, iktisat inkılâbı olmalıydı; zaten medenîleşmenin, gelişmenin, kurtulmanın sırrı, iktisadî aklı içselleştirmekteydi. O ekonomiyi ilmen kati kanuniyetlere bağlı görüyor, "menfaat-i şahsiye"yi de temel kanun sayıyordu. Gaye, sermayeye, servete 'ermek' olmalıydı. Sosyal yardım, dayanışma, diğerkâmlık, ancak kişisel çıkarın itkisiyle gelişecek bir ekonomide, onları var edecek kaynaklara kavuşabilirdi. 1918'de Maliye Nazırı sıfatıyla yaptığı bir konuşmada, efrâd-ı milleti, şayet vatana hizmette bulunmak istiyor-

larsa "teberru ve iane" vermek yerine "kendi menâfi-i maddiyelerini" yani maddî çıkarlarını takip etmeye çağıracaktı! Medeniyetin terakkisinin *erkânı*, yani yöntemi ve en üst makamı, şirketti. Cavit Bey aslî ekonomik faaliyet olarak ticarete odaklanmıştı; modern millî seçkin tipini, ticaret erbabı teşkil edecekti ona göre. Cavit Bey'e göre ziraat ve ticaret bize yeterdi, sanayide –en azından her dalında– gelişmek şart değildi; hatta böyle her şeyi yapmak istemek, uluslararası piyasa ve işbölümünün tabiatına aykırıydı. "Ticaret hayatı milli değil umumîdir" diyor, iktisat kanunlarının global-uluslararası geçerliliğine iman ediyordu.

Cavit Bey, her türlü himaye usulünün ekonominin zararına olacağını düşünüyor, ilk kuşak liberallerin himayeciliği "medeniyetin muhribi" sayan tutumunu sürdürüyordu. Yabancı sermayenin Osmanlı'ya gelişi hem iktisadın kanuniyeti icabı 'doğal', hem de sermaye kıtlığından ötürü kaçınılmazdı. Onun bunu hararetle savunma gereği duymasının bir nedeni, Osmanlı aydınları arasında yabancı sermaye nüfuzuna karşı tepkilerin yükselmesiydi. İktisadî hürriyet ve serbest ticaretteki gelişmenin gayri müslim ticaret erbabını güçlendirdiğine dair tecrübe, bu rahatsızlığı artırıyordu. Yüzyıl dönümünden itibaren şekle şemaile bürünmeye başlayan milliyetçilik, iktisatta millî himaye politikası taraftarlığını güçlendirmekteydi. Bunu şöyle tamamlamak gerekir: *Millî iktisat* ideolojisi, bizzat milliyetçiliğin önemli bir saiki ve güç kaynağı oldu.

Bunu, iktisadiyatın popülerleşmesinin ve 'günlük politikanın' konusu haline gelmesinin milliyetçilik dolayımıyla gerçekleşmesinde de görürüz. 1908'de Bosna-Hersek'i ilhak eden Avusturya'nın mallarına karşı tertiplenen, 1910-11'de Girit meselesi nedeniyle Yunanistan'la çıkan gerginlikte ateşi çok sıkı harlanan boykot hareketi, iktisadın aslî önemde bir *millî güç* unsuru olarak kavranmasına katkıda bulundu. Dünyayı "Hak güçlünündür" şiârı yönetiyorsa, gücün kaynağında da iktisadiyat varsa, evvela iktisaden güçlü olmak gerekti. Millî ölüm-kalım mücadelesinin kaderini tayin edecek muharebe, iktisat cephesinde verilecekti. **Kemalizm** bölümünde tanışacağımız Tekinalp, pekâlâ Bismarck'larımız olduğunu fakat List'lerimizin eksik bulunduğunu söylemiyor muydu? Bismarck Alman millî birliğinin politik ve askerî kahramanı, Friedrich List (1789-1846) ise millî iktisatçılığın kahramanıydı. Alman millî birliğinin (gümrük birliğiyle) iktisadî inşasının teorisyeni olarak bilinmenin otoritesine sahipti. Yaptığı, 'klasik' liberalizmi, ulus-devletin ekonomik çatısını çatmanın kurumsal gerekleriyle şerh etmekti aslında; fakat geç-kapitalistleşen ülkelerin ona meftun aydınlarınca neredeyse anti-liberal bir millî himayeciliğin peygamberi gibi alımlandı.

1908'de kurulan Harb-i İktisadi Cemiyeti, 'savaşçı' bir millî iktisat anlayışını kurumlaştırdı. "Mal İslâm tüccarlarından alınacaktır" çağrısında bulu-

nuluyor, şu veya bu mahallede iflas eden Rum tüccarlarla ilgili haberler zafer müjdesi gibi aktarılıyordu. İktisadın bir kuvvet âmili –aslî âmil– olarak düşünülmesi, ona kuvvet kullanarak müdahale etmenin geleneksel meşruiyetini 'modernize' ediyordu. Kapitalist ilkel birikim sürecinde iktisat dışı zor kullanımının Geç Osmanlı dönemindeki tecrübesi, en azından zihniyet düzleminde, paternalist iktisadiyatın modernleştirilmiş yeniden üretimi olarak tanımlanabilecek alışkanlıklar ve yapılarla iç içe geçti.

Yusuf Akçura 1912'de "zamanımız devletinin temeli burjuvazidir" diyerek, "Türk burjuvazisinin tekevvününü [oluşumunu]" devletin bekasına dair bir millî dava olarak koymuştu. İttihat ve Terakki'nin İstanbul murahhası, Dünya Savaşı döneminde İaşe Nazırı olan Kara Kemal (öl. 1926), millî davayı açıkça partisinin beka davasına düğümleyecektir: "Sair memalik-i mütemeddinede [medenî devletlerde] olduğu gibi memleketimizde de bir burjuva sınıfı meydana getirerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu sınıf sayesinde idame-i mevcudiyetine [varlığını sürdürmesine] çalışmak..." Kapitalizmin ve sermaye sınıfının inşasıyla devletin ve iktidar partisinin beka kaygılarının bu açıklıkla iç içe geçmesi, paternalist yapıların sürekliliğinin bir işaretidir.

İttihat ve Terakki iktidarı döneminde Kara Kemal, üçüncü bölümde Kemalizmin başyazarı olarak tanışacağımız Falih Rıfkı Atay'ın (1894-1971) tabiriyle "Türkleri piyasaya sürme, yani tüccar yapma" politikasının sancaktarıydı. "Memleketin iktisadiyatı unsur-u aslisinin elinde değil" şikâyetinden hareketle, canla başla, ekonomik gücü Müslüman-Türklerin elinde toplamaya dönük hem iktisadî himaye hem iktisat-dışı zor örgütlenmesiyle meşgul oldu. Birinci Dünya Savaşı sırasında yoğunlaşan millî burjuva yaratma çabalarına, tüketim, satış ve kredi kooperatifi örgütlenmeleri eşlik ediyordu. O sıralar Ahmet Cevat (Emre, 1878-1961) tüm İstanbul'un "umumî bir ahali şirketine" dönüştüğünün hayalini dillendirmişti. Kooperatif, kapitalizmle sosyalizm arasında bir orta yolun vasıtası olarak görülüyordu zaten. Solidarizm ve korporatizmin revaç bulmasının saiki de aynıydı: kapitalizm üzerinde bir kontrol kurmak, böylece bir 'aşırılık' ve anarşi etmeni olarak görülen sosyalizme varabilecek tahrikleri de engellemek.

Millî iktisat heyecanını anti-kapitalist bir 'duyarlılıkla' birleştirmeye uğraşanlar da eksik değildi. Bu bakımdan Parvus *Efendi* (1867-1924) ilginç bir figürdür. 1910-1915 arasında bulunduğu İstanbul'da, millî iktisat fikrinin mümessili kimliğiyle çok etkili oldu, basbayağı İttihat ve Terakki'nin ideologlarından biri mevkiine oturdu. Alman sosyal-demokrat partisinin saygın bir üyesi olan bu Yahudi-Beyaz Rus kökenli şahsiyet, Osmanlı ülkesindeki faaliyetini dünya devrimine dönük enternasyonalist misyonun bir parçası sayıyordu. Otarşizme meyleden millî iktisatçılığının satır aralarında, sö-

mürücü hasım olarak Avrupa'dan bahsederken "sermayedar Avrupa"yı anlamak gerektiğine, her memleket gibi Avrupa'da da "ahalinin ekseriyeti ile sermayedarlar arasındaki mücadele"nin hüküm sürdüğüne dikkat çekiyordu. Fakat bu dikkat, ikincildi; Parvus'un derdi, Osmanlı'nın Rusya'ya karşı Almanya'nın yanında savaşa girmesiydi – o, dünya devrimini bu savaşın yıkımından bekliyordu. Osmanlı'nın emekleme aşamasındaki 'yerli' sosyalistleri, –Sol bölümünde döneceğiz–, daha naif, daha yalın, daha 'fundamental', daha 'temiz' bir anti-kapitalizme meyyaldiler. Hüseyin Hilmi'nin çıkardığı *İştirak*'in şiârı "Biri yer biri bakar, kıyamet bundan kopar" diyordu.

DEVRİM VE İTTİHATÇILIK

Iyd-i Millî, millî bayram anlamına gelir; Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk millî bayramı, İslâmî geleneğin terimi olan *iyd*'i uyarlayan bu adla, 1909'dan itibaren her 23 Temmuz günü kutlanmaya başlamıştı. 23 Temmuz, 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilan edildiği gündü. Meşrutiyet Bayramı da dendiyse de, Hürriyet Bayramı ismi daha iyi tuttu. Hürriyet Bayramı, 1934'e kadar kutlanmaya devam edildi. Ancak Yeni Türkiye'nin, Cumhuriyet'in ihdas ettiği bayramların gölgesinde kalıyordu ve ne de olsa Eski'ye, Osmanlı'ya aitti, velhâsıl 1935'te ilga edildi.

İnkılâp - 1908

Cavit Bey, onun neslinde "meşrutiyet" ve "hürriyet"in "tesir-i füsun" sahibi "sihirkâr kelimeler" olduğundan söz etmiştir. 1908'in 23 Temmuz'uyla girilen ve günlerce çıkılamayan karnaval havası, İstanbul, Selânik gibi merkez şehirlerle sınırlı kalmayıp taşraya yayılan kutlama nümayişleri, hürriyet 'sihrinin' alâmetiydi. Tunaya'nın tanımıyla "anayasa romantizmi"nin doruk anıydı. Meşrutî yönetimin kurumlaşmasıyla bütün sorunların çözüleceği ve hürriyete erişileceği ümidi, müthiş bir iyimserlik yaratmıştı. Bu epeyce kitleselleşmiş naif iyimserlik, 1908'i 'sahici' bir devrim olarak düşünmek gerektiğini söyleyenlere hak verdirir. Siyasal tarihçi Aykut Kansu (doğ. 1955), 1908 olayının, monarşik rejimi hafifçe revize eden 1876 Meşrutiyet ilanından farklı olarak, monarşizmi yıkan ve liberal-demokratik ufka açılan bir rejim değişimi, yani basbayağı bir devrim olduğunu savunur. (Resmî-millî tarihyazımının yerleşmiş İkinci Meşrutiyet terimini, küçümseyici bularak reddeder bu nedenle.) Sadece komitacı subayların tepeden inme bir eylemiyle gerçekleşmemiştir, bir toplumsal muhalefet dalgasına dayanıyordur 1908. Ordunun sadece subaylar katında değil erat arasında politizasyon almış yürümüştür, kitlesel vergi protestoları yayılmıştır; velhâsıl Kansu'nun gözün-

de, inkılâbın kopardığı sevinç dalgası, toplumun aktif bir hazırlık içinde bulunduğunu gösteriyordur.

İkinci Meşrutiyet terimini sorunlaştırmadan kullanan Tunaya da, 1908 sonrası devri bir politik devrim havasında tasvir etmekten geri kalmamıştı. O "Cumhuriyet'in siyasal laboratuarı" saymıştı bu dönemi. 1908, devrin bir yazarının tabiriyle, bir "politika tufanı" koparmıştır. Abdülhamid modernleşmesinin çerçevesini ve unsurlarını hazırladığı kamusal alan, varlık kazanmış, adeta bir hükmî şahsiyet olarak tanınmaya başlamıştır. Hüseyin Cahit'in (Yalçın, 1875-1957) söyleyişiyle, "Arkasından 'yuha' çağrıldığı halde istifasını vermeyen bir asker[i], kendisine irtişa [rüşvet] isnad edildiği halde namusunu temizlemeyen bir nazır"ı yerinde rahat oturtmayan bir kamuoyu baskısı kendini göstermekte, en azından bir değer olarak işlenmektedir. 1908'e kadar İstanbul'da üç gazete çıkarken, bu sayı iki ayda iki yüzü aşmıştır. Tiyatrolar siyasî mesajlı oyunlar oynamakta, art arda siyasî partiler kurulmakta, her yerde her vesileyle nutuklar söylenmektedir. Kadınların sadece okuyucu ve dinleyici değil yazar ve hatip olarak görünürlüğü hızla artmaktadır.[21]

Tufan, aynı zamanda bir ilâhî cezanın mecazıdır. Büyük iyimserlik, çok geçmeden yerini kaotik bir çatışma ve kaygı ortamına bıraktı. Eski rejim güçlerinin 1909 Nisan'ındaki (Rumî takvime göre 31 Mart) ayaklanmasının hırpalayıcı olsa da bastırılması 'devrimci' morali yükseltmişti gerçi... Fakat hürriyet bayrağı altındakilerin de yolları ayrılmaktaydı. Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı ve özerk Girit'te Yunanistan'a bağlanmayı hedefleyen bir isyanın çıkmasıyla, dağılma dinamiği sürüyordu. Arnavutluk'ta milliyetçi hareket hızla güçlenmekteydi. Gayri Türk, özellikle gayri müslim milliyetçi akımların taleplerinin, Osmanlı üst kimliği altında tatmin edilmesi zordu – hele bu üst kimliğin İslâm-Türk 'özünden' sıyrılması da zor olunca... Müslüman-Türk kimlikli politik gruplar arasındaki ideolojik ve siyasî ayrışma da yeterince haşindi. 1912-1913 Balkan Savaşları yenilgisinin, kaygıları koyulttuğuna ve alarm hissiyatını körüklediğine değinmiştik. Arkasından kurulan otoriter İttihat ve Terakki iktidarı, aşağıda ele alacağız, yeni bir istibdat tecrübesine ve hürriyet füsununun bulanmasına yol açtı.

1908 sonrası dönemin Dünya Savaşı'na girişle sonuçlanan bu son kesitinde, hayal kırıklığı ve şiddetli tehdit algısı, kıyıcı bir husumet dilinin hâkim hale gelmesini tahrik etti. Alarmist kaygılarla hemen her meselenin hayatî tehdit duygusuyla ele alınması, görüş ayrılıklarının kolayca hıyanet isnadına varmasına yol açıyordu. Hasmı düşmanlaştıran bir iç savaş dili kurumlaştı, bu dil edipliği ve haklılığı hakaret ustalığıyla tartan bir şehveti körükledi. Hilmi Ziya Ülken'in 1941'de yayımlanan *Yarım Adam* romanının o devirde yaşayan kahramanı, küfürleşmenin fikri boğmasından yakınır: "Fikirden

21 Bkz. elbette, Feminizm bölümü, s. 746 vd.

bahsetmek dünyadan habersiz olmak demekmiş." Türkiye'nin politik kültürüne ekilen bu zehirli tohum, günümüze kadar bereketini koruyacaktır.

Siyasî münakaşalar, alarm duygusunun ve iktidar mücadelesinin yanı sıra, ideolojik akımların hızla billurlaşmakta ve ayrışmakta oluşundan ötürü de celâlliydi. Bu kitabın de etrafında döndüğü bütün siyasî düşünce akımları, bu devirde kalıplandılar. Şemayı şöyle çizebiliriz: İslâmcılık ve Türkçülük, sürdürülebilirliği hızla aşınan Osmanlıcılıktan ayrışırken, aynı zamanda birbirleriyle de rekabet halindeydiler; Batıcılık, –kısmen liberalizmi de ihata ederek– bu iki akıma dönük bir eleştirel söylem ve aynı zamanda onların günah keçisi olarak ayrıştı; sosyalizm, bu kamplaşmanın kıyısında, bir kenarda mayalanmaktaydı. Bu genel şema, bazı ortak karakteristikleri, kesişmeleri, melezlenmeleri göz ardı ettirmemelidir.

Niyazi Berkes, bu belli başlı akımların hâlâ "görüş"leşemedikleri, tutarlı, bütünlüklü teoriler kuramadıkları, fakat 1908'den sonra artık *adlandırıldıkları* kanısındadır; bayraklarını açmışlardır. Az evvel bahsettiğimiz şedit ve celâlli dil, bayrak açmanın heyecanıyla da ilgiliydi – kuşkusuz, o bayrakların üstünü tam örtemediği fikrî malûliyeti telâfi etmenin bir yordamıydı aynı zamanda. Şerif Mardin'e göre, toplam fikrî zafiyet içinde milliyetçilik bütün bu akımların en derinidir. Bu iddiayı tartarken, aslında bütün bu akımları milliyetçilik formu içinde düşünebileceğimizi hesaba katmalıyız. Modern dünyada ayakta kalacak bir devletin üzerinde kök salabileceği bir kimliği ve o kimliğin gururunu kurma gayretindedirler.

Şerif Mardin'in dikkat çektiği bir başka karakteristik, sivrilen iki ana akımın, Türkçülük ve İslâmcılığın, *tedafüî* ideolojiler oluşudur; savuşturucu, *geçiştirici* ideolojilerdir, âcil bir tehlikeyi savmanın telâşı içinde şekillendirilmişlerdir. Bu onları hem yüzeysel hem *iddiacı* yapar. Vahim bir durum karşısında, itiraz edilmez bir son çareyi temsil etmenin dramatiğiyle konuşurlar. Bu dönemde serpilen pan-İslâmizm ve pan-Türkizm, somut siyasî tasarımlar olmaktan ziyade, belâyı savuşturma cehdinin ve iddiacılığın ifadesidirler. **Milliyetçilik**'te de değineceğiz, "ileriye doğru kaçış" ideolojileridirler – hücum borusu çalarken, aslında kaçıyorlardır. Kuşkusuz, "pan"cı ideolojiler, eriyen imparatorluğu muhafaza etmenin modern imkânı olarak da elverişli bulunmuşlardır; imparatorluk kaybının merhemidirler. Balkan Savaşları sonrasında yazdırılan ders kitaplarında, kaybedilen bölgelere yanıp yakılan "esir Osmanlılar" izleği, emperyal zihniyetin modern milliyetçi irredentizme dönüşümüdür. (Türkçü "esir Türkler" söyleminin de ilk işaretçisidir.)

Ayrışmanın hızlanmasının, kesişmeleri gözden saklamaması gerektiğini belirttik. Psiko-politik kaygı ortaklığının yanında, bunun, fikir havuzunun hâlâ müşterek (ve sığ), aydın ve seçkin camiasının görece dar olmasıyla da ilgisi vardır. Bilhassa Türkçülükle İslâmcılık arasındaki ortaklık zemini geniştir. Yu-

suf Akçura'nın, Türkçülüğün manifestosu sayılan *Üç Tarz-ı Siyaset*'inde aslında o kadar açık bir ayrışma rotası çizmediğine, İslâmcılığın kuvvesinden gözünü alamadığına, Milliyetçilik'te de değineceğiz. İslâmcılığın en güçlü ideologu sayılan Said Halim Paşa[22] "bizi biz yapan dinimiz" derken, milliyetin sosyal kimliği belirlediğini söylüyor, İslâmiyet'i siyasi kimlik esası addediyordu. Sosyalist beynelmilelciliğe benzettiği Müslüman beynelmilelciliğinden de söz ediyordu, fakat bunun da zemini ve bileşeni olarak fiilen bir Müslüman milliyetçiliğinin çatısını çatıyordu. Türk milliyetçiliğinin de önünde sonunda *Müslüman milliyetçiliği* suretinde görülebileceğini söyleyebiliriz. Bu sadece Tekinalp gibi istisnaî sözcüleri dışında Türkçülüğün Türkleri 'doğal olarak' Müslüman addetmesiyle ilgili değildir. Asıl, İslâmiyet'i modern bir kamusal varlığa ve kimliğe dönüştürme hedefiyle 19. yüzyıldan beri sürdürülen maceranın, onu bir ulusal kimlik 'donanımına' uyarlama çabası etrafında şekillenmesiyle ilgilidir. 1950'lerden itibaren milliyetçi-muhafazakâr/mukaddesatçı kimliğinin veya ona muhalif açıdan tercih edilen tanımla *Türk-İslâm Sentezi*'nin bileşenleri etrafındaki tartışmaları, bu paradigma içinde görmek gerekir. Yoksa, Türklük-Müslümanlık terkiplerindeki 'doz ayarları' ölçülecektir ha bire.

Muhtelif etnik milliyetçilikler arasındaki geçişliliklerin de üzerinden atlamamalı. Şemseddin Sami (Frashëri, 1850-1914), hem edebî Türkçülüğün öncüsü, hem Arnavut siyasî milliyetçiliğinin öncüsüdür sözgelimi. Bu sadece onun kafa karışıklığını mı gösterir? Yoksa Herderci milliyetçilik anlayışı çerçevesinde, her millî kültürün kendini geliştirmesi idealine yakınlığıyla da açıklanabilir mi? (Gayri Türk unsurların da milliyetçiliğine hitap etmek gerektiğini düşünürken Tunalı Hilmi de aynı meşrepteydi.) Ayrıca Şemseddin Sami, pekâlâ hem Türk hem Arnavut olarak düşünebiliyordu kendini... Bir başka Arnavut, Dukakinzade Basri Bey, "vatan-ı umumi ve vatan-ı hususi" ayrımı yaparak, Osmanlı'ya aidiyet ve Arnavut kimliğine aidiyet arasında bir üst-kimlik, alt-kimlik düzeni kurabiliyordu. Veya Mustafa Satı el-Husrî'nin, Osmanlıcılığın tutarlı ve kararlı bir savunucusu olması, ancak Osmanlı'nın sürdürülebilirliğinin kalmadığının anlaşılmasından sonra Arap Baas milliyetçiliğinin kurucu ideologuna dönüşmesi, bir A planı-B planı stratejisine mi dayanıyordu; yahut hatta, esas idealin (Arap milliyetçiliği) olgunlaşması için, nafile bir proje olduğunu bildiği Osmanlıcılığı destekleyen bir strateji mi izlemişti? Yoksa el-Husrî, modern dünyaya 'katılmanın' kaçınılmaz icabı olarak bir millî varlık inşa etme arayışında deneye yanıla yol bulmaya mı çalışıyordu?

Balkanlar'dan ümit kesildikten sonra, Osmanlı'yı bir Arap-Türk imparatorluğu olarak revize etme fikriyle oynayanlar olmuştu. Abdülhamid'in de buna yakın durduğu söylenebilir. Bir ara Avusturya-Macaristan İmparator-

22 1863-1921. İttihat ve Terakki iktidarında bir dönem sadrazamlık yaptı.

luğu örneğindeki gibi "müttehid vilayetler" fikri ilgi görmüştü. Ne var ki, bizzat Avusturya-Macaristan'ın müttehidlikten çıkmak üzere olduğu zamanlardı. Hüseyin Cahit gibi hiç de Türkçülüğüyle maruf olmayan bir yazar bile "hâkim ırk - tabi ırklar" hiyerarşisi kuruyordu. Ulus-devlet 'fenni', mütecanis [homojen] bir nüfusa dayanmayı gerektiriyordu, genel kabul buydu. Bu fennin peşinde, Türklüğü 'bileyleme' gayreti arttı. Daha önce konuştuğumuz militarist seferberliğin de davası buydu. Paramiliter milliyetçi dernekler, Türkçülük-Turancılık ateşinin harlandığı yuvalar oldular. Türk Gücü Cemiyeti, gençlerini "Turan'ın akıncısı" sıfatıyla taltif ediyordu. İzciler Ocağı'nın –Enver Paşa'dan başkası olmayan– başkanı, "Başbuğ" adıyla anılmaktaydı. Milliyetçilik bölümünde döneceğiz, Türk Ocağı, öze dönüşçü bir romantizmle, 'saf'-Türklük mitosunun imaliyle meşguldü. İslâmcılık, yine ilgili bölümde göreceğiz, kendini 'sahih' milliyetçilik olarak sunarak, Türkçülüğün aşırılıklarına cevap yetiştirmeye çalışıyordu. Tedafülîlik içinde tedafülîlik, diyebileceğimiz bir telâşla...

Türkçülük ve İslâmcılığın asabiyyesi ve asabiyeti yükselirken, Batıcılık, 'taraflaşmayan', daha ziyade şerh düşen, eleştiri getiren, mülayim bir düşünce çizgisi olarak belirir. Osmanlıcılık, en geç Balkan Savaşları'nda, inandırıcılığını kaybetti, ancak etno-merkezci olmayan bir yurtseverlik anlayışının kaynağı olarak yine de bir iz bıraktı – mağlup ve zayıf bir iz... Osmanlıcılık ümidini yaşatmaya çalışmış olanlar arasında, demokrat yönelimleri daha belirgin olan aydınların özel bir yeri vardır. Onlar, Osmanlı-Türk-Müslüman kimliklerinin yüceltilmesinden önce, vatandaşlık temelli bir millet ve milliyetçilik modelini oturtmayı istemişlerdi. Ahmed Rıza "yalnız Türklük ve Müslümanlık namına hissiyat uyandırmanın muzır" olduğunu söylerken, Tunalı Hilmi, "Hangi milletten olursa olsun buranın yerlisi Osmanlıdır" şiârını koyar ve resmî dilin ikili olabileceğini (millî anadil + Türkçe) düşünürken, sadece devleti ve imparatorluğu kurtarma hevesiyle değil, vatandaş-esaslı bir rejim kurma hevesiyle de yokluyor gibilerdi bu seçeneği. İttihat ve Terakki'nin Ermeni muhalefetiyle bağlarını koparmasından sonra, gayri müslimlerle müşterek politik mesai içinde bulunan, sadece sosyalistler kalacaktır.

1908'den sonra, ideolojik ayrışma ve billurlaşmanın bir cephesi de, *resmî ideolojinin* kurumlaşmasındaki gelişmedir. Abdülhamid döneminde modern ulus-devletin kurumsal ve ideolojik çerçevesinin oluşumunda atılan adımlardan söz ettik. Mehmet Ö. Alkan'ın (doğ. 1963) gösterdiği gibi, gerek eğitimde gerek kamusal ritüel ve sembol ekonomisinde, vatan-millet-devlet kavramları etrafında bir itaat ve sadakat üçgeni çizen söylem bu dönemde kemale erdi. Filizlenen kamuoyu, demokratik tartışmayı canlandırdığından fazla, muktedirlerin rıza üretim araçlarını geliştirme iştahını artırıyordu. İtaat ve sadakati hedefleyen rıza üretim seferberliği, tebadan vatan-

daşa geçiş sürecini 'yumuşattı'! Millet babasız kalmazdı; padişah-babanın *bî-zevallik* [yok olmazlık, sonsuzluk] makamı, teşekkül halindeki ulus-devlete geçti. Abdülhamid döneminde kurulan, Türk-İslâm kimliğinin ezelî devamlılığına dayanan resmî tarih anlatısı, yine Alkan'ın sıfatlandırmasıyla *militer ulusçuluk* kasnağına gerildi. Abdülhamid'in Müslüman nüfusun tutunumunu güçlendirmeye dönük pan-İslâmizm söylemine paralel olarak geliştirdiği, ulemanın göreli özerkliğini gerileterek dini devlet denetimine alma politikası da sürdürüldü.

İttihatçı zihniyeti

İttihat ve Terakki örgütünün 1889'daki ilk kuruluşunda, kurtuluş için "her fedakârlığa atılma" kararlılığı vurgulanmıştı. Üye kabul töreninde okunan tahlif [yemin] metninde, halihazır idareye tutkuyla kahrediliyordu: "alçak, korkak, zalim, hain, cellat, heyûla-yı muzlime, mel'un, katil, köpekler gibi yalnız kendini düşünen, eyaletleri alçaklıkla çalıp ecanibe teslim eden"... (Bu kötülükler karşısında içine düşülen rezilliğin, *kadınlaşma* olarak tasviri de dikkat çeker: "millet aciz bir kadın gibi cebin ve müterediddit"... "bülend-i hürriyeti bilen milletlerde kadınların bile kabul edemeyeceği, tenezzül edemeyeceği bir aciz ve zillet"...) Üye, yeminin sonunda, ihanet halinde ölümle cezalandırılmayı kabulleniyordu: "Hıyanet edecek olursam, alçaklık edenleri takibe memur edilen zabıta-i cemiyetin icra eyleyeceği idam cezasına şimdiden kanımı helâl ederim". Ermeni Taşnaksütyun ve Makedon VMRO (İç Makedonya Devrimci Örgütü) gibi gizli silahlı ihtilâlci örgütlerden, ayrıca Mason ritüellerinden ve onların efsane üreten etkisinden ilham alınarak geliştirilen *komitacı* kültürü, İttihatçılığın alâmet-i farikasıdır. *Fedâî ideolojisi*, yani kendini ölümüne feda ederek adanmak, ideolojik-fikrî içeriğin önündedir. (Cemal Paşa, 1904'te ablasına mektubunda "uğrunda karımı, çocuklarımı, kendimi ve hepinizi, gözümü kırpmadan fedaya hazırım" der.) Cemiyet-i Mukaddese olarak anılarak kutsallaştırılan örgüte bağlılık, örgütün temsil ettiği-edeceği davaya bağlılığa eştir. İttihat-Terakki için "siyasal tarikat" terimini kullanan Tunaya'nın saptadığı gibi, örgüt, karizmatik otorite makamıdır.

İttihatçılık, bu karakteriyle, bu bölümün başından beri üzerinde durduğumuz zihniyet etmenlerinin birçoğunun cisimleşmesidir: Faydacı-pragmatist tutumun, en çok da alarmizmin-âcilciliğin. Alarmizm, radikal hatta fanatik bir *iradecilikle* bütünlenir. Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin, bahusus Mustafa Kemal'in, 'aştıkları' İttihatçılıktan devraldıkları 'karakter', bu olacaktır.[23]

23 Bkz. elbette, **Kemalizm** bölümü, s. 125 vd.

İttihat-Terakki'nin tarihindeki büyük ayrışma odağı olarak genellikle, 1902 kongresinde ademimerkeziyetçi liberal Prens Sabahattin'in yenilmesi ve hareketten uzaklaşmasına bakılır. Ahmed Rıza'yla ilgili titiz monografisinde Erdem Sönmez, Sabahattin'in fikirlerinin aslında bu kongreden sonra berraklaştığı uyarısını yaparak, ayrışma çizgisini başka bir yerden çeker. O kongredeki fikrî ayrışmalarda uzun süre gözden kaçırılan ayrım, askeriyeyle işbirliğine heveslenen komitacı-darbeci eğilimle, Ahmed Rıza'nın zor kullanmaya kuşkuyla yaklaşan demokrat tavrı arasındadır. Falih Rıfkı Atay, ayrımı çizgisini "Batılı particiler-Makedonyalı komiteciler" tarifiyle kalınlaştıracaktır. Suavi Aydın (doğ. 1962), bu ayrımın, iki milliyetçilik tasavvurunun farkına tekabül ettiği kanısındadır. Ahmed Rıza, Fransız ilhamlı, kozmopolit bir penceresi olan, vatandaş kimliğini esas alan sivil milliyetçiliği temsil ediyordur; ağırlıkla asker kadrolara dayanan komitacı-darbeci kanat ise Alman modeline hayranlık duyar, ırkçı-özcü ve militarist bir milliyetçiliğe yatkındır.

İkinci kanat, "kuru neşriyata" karşı "ihtilâl ve icraat"tan yana tavrıyla, 1908 Devrimi'ni başlatan askerî kalkışmanın kahramanı olmanın saygınlığını da işleyerek, gitgide baskın hale gelmiştir. Milliyetçiliğin askerîleştiği ve fevrîleştiği ideolojik vasat, bu Jakoben çizginin güçlenmesine müsaittir. Ordu, Meşrutiyet ve Hürriyet'in nigehbanı (koruyucusu) olarak kutlanıp kutsanmaktadır. 1914'te Binbaşı Mehmet Nuri (Conker, 1882-1937), milletin velayetini ordunun üzerine alan tavrı özetler: "Türk milleti bugün her zamankinden fazla himaye ve muhafazaya muhtaçtır. Esbab-ı hayatiye ve bekay-i mevcudiyetinin temini evvela bize, askerlere havale edilmiştir." İktidarda olmak, iktidar kullanmak, başlı başına, komitacı İttihatçıların güç istenciyle 'çalışan' morallerini beslemiştir.

1908-1912 arasında hükümeti denetim altında tutmaya çalışan, 1912'den sonra bizzat üstlenen İttihat ve Terakki, kurumsal iktidar mekanizmalarının yanı sıra, gayri nizamî zor ve tahakküm mekanizmalarını da işletmiştir. Fedai tedhişinin yanı sıra, İttihatçılar sokağı muhalefete karşı linç atmosferi yaratmakta kullanıyorlardı. "Memleketin en büyük müşkîlatı[nın] teşkilâtsızlık" olduğunu düşünen Kara Kemal sokak gücü örgütleme ve linç güruhu celbinde uzmanlaşmıştı. Yukarıda bahsettiğimiz milliyetçi ticarî boykot kampanyaları, gayri müslimlere karşı linççi bir geleneği başlatmıştı. Kara Kemal, millî sermaye örgütleme davasında esnafın çapını "ancak sokak nümayişlerinde işe yaramaktadır" diye küçümserken, o faydadan da geri kalmıyordu! Falih Rıfkı Atay o devirde Yıldız korkusunun yerini Selânik korkusunun[24] aldığını yazacaktır. Mizancı Murad, son yazılarından birinde İttihat-

24 Yıldız, padişah sarayını ve Abdülhamid'in istibdat yönetimini, Selânik ise kuruluştaki genel merkezinin bulunduğu yer olması ve Balkanlılığı dolayısıyla İttihat-Terakki'yi simgeler.

çıların yeniçeri zorbalıklarını hatırlatan, "hafî [gizli], başsız, intizamsız, şekli meçhul bir istibdat" düzeni kurduğundan yakınmıştır. İttihat ve Terakki partiye dönüştükten sonra da gizli cemiyet hüviyetini terk etmemiş, partinin resmî hiyerarşisine paralel bir örgütsel otorite, mesela "mutemetler" eliyle, varlığını sürdürmüştür.[25]

Ahmed Rıza, İttihatçı iktidarında kurucusu olduğu hareketin "fitne ve isyandan ibaret" bir "galeyan"a dönüştüğü kanısındaydı. "Siyasî ve medenî ihtilâl" olgunluğunun eksik kaldığından müştekiydi. Daha önce andığımız Osmanlı Demokrat Fırkası, bilhassa başkanı İbrahim Temo, İttihat ve Terakki'yi çıkışındaki özgürlükçü çizgiye döndürme cehdi içindeydi. Cavit Bey gibi, parti içinde kalıp liberal-demokrat çizgiyi koruyanlar da yok değildi. Kâzım Karabekir (1882-1948), anılarında, İttihat ve Terakki'nin cemiyet haliyle iftihar edilecek şerefli bir tarihi temsil ettiğini yazacaktır. Sonra fırkacılığa yönelince "tereddiyi andıran bir istihale"ye uğramış, "hırs ve istibdat çukuruna" düşmüştür ona bakılırsa; "gayrı meşru istifadeler temin etmek isteyenlerin entrikaları" neticesinde "milli bünyenin mukavemetini kıran âmillerden birine" dönüşmüştür. Karabekir, üyesi olduğu İttihat ve Terakki'yle bağını koparark, komutasındaki orduyla Millî Mücadele'nin başlayabilmesini mümkün kılan askerî kuvveti sağlayan, Kemalizmin inşa sürecindeyse devre dışı kalan bir şahsiyettir. Onun İttihatçılığa ilişkin anlatısı, başının hoş olmadığı Kemalist resmî tarihin imâlarından fazla farklılaşmaz. Aslında, Kemalizm, İttihatçılıkla ideolojik hesaplaşmaya pek mesai ayırmayacaktır. İttihatçılıktan önemli mikyasta fikir, tecrübe ve kadro devşiren Kemalizm, kendi kopuş anlatısı doğrultusunda ilişiksizliğini vurgular – kendi 'paralel' ilişki ağlarını sürdüren İttihatçıların liderlerinin idama mahkûm edildiği[26] 1926 İzmir Suikastı davası da bunun bir ilanıdır. Ancak bu ilişkisizlik anlatısı, bizi zımnî devamlılıklar üzerine düşünmekten alıkoymamalıdır.

İttihatçılar, muhalefeti hıyanet sayan anlayışı icat etmediler, fakat modern kamuoyunun filizlendiği koşullarda yeniden ürettiler. Padişah iradesinin tartışılmazlığını, Merkez-i Umumi'nin yanılmazlığı değilse, Ergun Özbudun'un (doğ. 1937) uyarladığı terimle *oybirliği tutkusu* aldı. İttihatçılığın üç büyük liderinden Talat Bey'in (1874-1921) Rauf Bey'le bir dertleşmesinde, "Bizim bu memlekette kurduğumuz düzen, olsa olsa aydın bir istibdattır," diye yakındığı aktarılır. (Mustafa Kemal de Serbest Fırka'nın kurdurul-

25 "İntizamsızlığın" bir cephesi de örgüt içi rekabetle ilgilidir. Örneğin Kara Kemal'in örgütlediği sokak gücü, aynı zamanda Enver Paşa'nın 'ordusuna' karşı Talat Paşa'ya bir kuvvet devşirmeye yarıyordu.

26 Bunlar arasında Kara Kemal, Dr. Nâzım ve –suikast girişimiyle ilişkisi olmayan– Cavit Bey de vardır.

ması arifesinde aynı şeyden yakınacaktır!) Trajik bir kaçınılmazlık olarak görüyordur bu vaziyeti. Mesela matbuat hürriyetini mutlaka lüzumlu bulur, fakat "tamamen tabii vaziyette bulunduğumuz zamanlara ait..." bir ayrıcalık sayar. Birazdan bahsedeceğimiz Teşkilât-ı Mahsusa'nın kurucularından Bahaettin Şakir (1874-1922), fennî içtimanın (sosyoloji) bile "ancak asayiş ve sükun koşullarında mümkün" olduğunu düşünür. Alarmist-âcilci ruh hali, böyle düşündürtür: Olağanüstü şartlar hüküm sürmektedir, hayat memat davasıdır, bu şartlarda 'doğruluk', 'haklılık', ilke, değer düşünemezsiniz.[27] Tâ 1970'lerde bir "devlet adamı"nın, bir güvenlik toplantısında bütçe ve kadro kısıtlarından yakınan MİT Müsteşarı'na, "Teşkilât-ı Mahsusa bir avuç adamla koskoca imparatorluğu çekip çeviriyordu" diye sitem ettiği aktarılır.[28] Bu sitayişkâr yâd ediş, Teşkilât-ı Mahsusacı zihniyetin "devlet geleneğinde" yuvalanan bir mitos olarak yaşarlığına işaret eder.

İttihatçılar, Balkan Savaşları'ndan sonra, Rumeli'den isteyerek feragat ettikleri, hatta hükümeti acizlikle suçlamak ve şehri geri alarak kahraman mertebesine yükselmek üzere Edirne'nin düşmesine göz yumdukları ithamıyla karşılaşmışlardır. Komplo teorisi payını düşersek, Anadolu'ya doğru çekilme planının izlendiği, doğrudur. İttihatçılardan önce Abdülhamid, Balkanlar'daki varlığın sürdürülebilir olmadığını hesap ederek, imparatorluğun ağırlık merkezini Anadolu'ya ve Arap coğrafyasına kaydırmaya yönelmişti. Bu onun, iktidarını güçlendirmek için Müslüman nüfusun rızasını kazanma stratejisine de uygundu. İttihatçılar bu yönelimi Anadolu'daki gayri müslim nüfusu önce seyreltmeye sonra sürmeye dönük bir etno-mühendislik politikasıyla geliştirdiler. Balkan Müslümanlarının Anadolu'ya zorunlu kitlesel göçüyle süreğenleşen Balkan Savaşları travması, bu politikanın ve genel olarak etno-dinsel alarmizmin meşruiyet zeminini genişletti. Birinci Dünya Savaşı kıyameti, bu kıyametçi ruh halinin üzerine geldi.

Teşkilât-ı Mahsusa, milliyetçi alarmizmin cinnet noktasıdır. Evveliyatı olmakla birlikte resmî olarak Dünya Savaşı'na girerken, İttihatçı önderliğince, pan-İslâmcı ve pan-Türkçü propaganda ve gayri nizamî harp faaliyeti örgütlemek üzere kuruldu. Tunaya'nın –eski Teşkilât-ı Mahsusacı– Galip Vardar'dan (1890-1958) aktardığı gibi, Makedonya'daki çete savaşlarında "eşkıya takibinde oluşan ruhun aynı"na dayanıyordu. Falih Rıfkı'ya bile "katiller ordusu" dedirtecek biçimde, adi mahkûmları salıp seferber etmek dahil, kirli

27 Muhafazakâr şair Yahya Kemal (ikinci ve altıncı bölümlerde tanışacağız), Bahaettin Şakir'in suretinde aslında bu 'sosyal tipin' portresini çizer: "Son derece basit kafalıydı. İyi okumuş değildi ve okumaya kabiliyeti yoktu. Saplandığı fikirleri hiddetle ve şiddetle müdafaa ederek savunurdu. Asabiyeti daima üstündü... Sakin dinlemek hassasından yoksundu... Çok faaldi, işgüzardı..."

28 1961-1965 arası CKMP, 1965-1980 arası Adalet Partisi milletvekili olan, yaklaşık sekiz yıl önemli bakanlık görevleri üstlenen Seyfi Öztürk (1927-2002). Anekdotu aktaran, ülkücü-milliyetçi bürokrat Acar Okan'dır.

savaş yöntemlerini uyguladılar. Teşkilât-ı Mahsusa, üyelerinin gururla bağlandığı bir *ülkü* olarak, millî beka uğruna her fedakârlığı ve *barbarlığı* göze alan bir fanatizmi temsil ediyordu.

Fanatizmin sürüklediği felâketin uç noktası, Ermeni soykırımı olacaktır. Ermeniler, Müslüman-Türk aydınlarınca bir zamandır "Ermeni gailesi" adıyla anılıyordu. Ermeni millî hareketi ve başlı başına otokton Ermeni nüfusunun kesif varlığı, Anadolu'yu Türkleştirmeye-İslâmlaştırmaya dönük etno-mühendisliğin önünde en büyük engel olarak görülüyordu. Nitekim 1890'larda başlayan sistematik katliamlar, 1909'da Adana Katliamı'yla zirvesine varmıştı. Dünya Savaşı koşullarında, savaşılan Ermeni çetelerine karşı önlem alma gerekçesiyle çıkartılan Tehcir Kanunu, mahallinde veya sürgün yolundaki katliamlarla, insanların çöle, açlığa-susuzluğa sürülmesiyle, kadınlara-çocuklara 'el konarak' asimile edilmeleriyle, korkunç bir kırımı başlattı. Talat Paşa'nın tehcir planını yürüten görevlilerden aldığı telgraf haberlerinin bir doyum noktasında sarf ettiği meşhur "Ermeni meselesi hallolunmuştur" sözü, semptomatiktir. Bu sistematik katliamın uluslararası kamuoyunda yarattığı dehşet, Dünya Savaşı sonrasının kaosu ve kuşkusuz diplomatik-politik güç dengeleri nedeniyle boğulsa da, sosyal teoride ve hukukta *soykırım* kavramının geliştirilmesinin saiki oldu. Soykırım kavramı, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerin gerçekleştirdiği Yahudi Soykırımı'nın bütün dünyada yarattığı infial üzerine uluslararası hukukta düzenlenecektir.

İttihat ve Terakki Kâtib-i Umumisi [genel sekreteri] Mithat Şükrü (Bleda,1874-1956) 1979'da yayımlanan anılarında, tehcir döneminin Diyarbakır Valisi Dr. Reşit'e, hekim olmasına rağmen nasıl olup da insanların "ölümün kucağına atılmasına göz yumduğunu" sorduğunu anlatır. Vali Dr. Reşit, "Hekim olmak bana milliyetimi unutturamazdı. Milliyetim her şeyden önce gelir," demiştir. "Dışarıdan ve içeriden yardım gören Ermeniler bizi yok etmek kararı ile şartlanmışlardır" ona göre, denklem basittir: "Ya onlar bizi, ya biz onları"... Dr. Reşit'in vatanseverliğinden etkilenen Mithat Şükrü, "Ya Ermeniler Türkleri temizleyecek ve bu memlekete sahip çıkacak veya Türkler tarafından temizlenecekler" hükmüne varmış, gönlü rahat etmiştir. Osmanlı'nın imtidâdından Cumhuriyet'e devreden psiko-politik mirasta, bu ürpertici gönül rahatlığı da vardır.

KAYNAKÇA

Hülya Adak: *Halide Edib ve Siyasal Şiddet.* Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016.

Taner Akçam: *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu.* İletişim Yayınları, İstanbul 1995 (4. baskı).

—: "Ermeni Meselesi Hallolunmuştur". İletişim Yayınları, İstanbul 2016 (7. baskı).

Hasan Aksakal: *Türk Politik Kültüründe Romantizm.* İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Mehmet Ö. Alkan: "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir İnceleme", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 1. Cilt: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 377-401.

Masami Arai: *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

Ahmet Arslan: *Bir Ömür Düşünmek*. (Nehir söyleşi. Ed. Devrim Özkan - Buğra Kalkan. Ekşi Kitaplar, Ankara 2016.

Sanem Yamak Ateş: *Asker Evlatlar Yetiştirmek*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Suavi Aydın: "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet...", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 1. Cilt: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 117-142.

Murat Belge: *Militarist Modernleşme*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

—: *Step ve Bozkır - Rusça ve Türkçe Edebiyatta Doğu-Batı Sorunu ve Kültür*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Niyazi Berkes: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Doğu-Batı Yayınları, İstanbul (tarih belirtilmemiş). Özellikle: "Tanzimata Tepkiler" (s. 265-298) ve "Meşrutiyet" (s. 381-418)

Bülent Bilmez: "Şemsettin Sami mi yazdı bu 'sakıncalı' kitabı? Yazarı tartışmalı bir kitap: *Arnavutluk, Neydi, Nedir ve Ne Olacak?* (1899)", *Tarih ve Toplum*, Sayı 1 (Bahar 2005), s. 97-145.

Mithat Şükrü Bleda: *İmparatorluğun Çöküşü*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1979.

Hüseyin Çelik: *Ali Suavi ve Dönemi*. İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Y. Doğan Çetinkaya: *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Selim Deringil: *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*. Çev. Gül Çağla Güven. Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Atila Doğan: *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Atila Doğan-Haluk Alkan: *Osmanlı Liberal Düşüncesi*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Fuat Dündar: *Modern Türkiye'nin Şifresi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015 (6. baskı).

Birol Emil: *Mizancı Murad Bey*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979.

Kudret Emiroğlu: *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Nüket Esen: *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Nüket Esen - Erol Köroğlu (Haz.): *Merhaba Ey Muharrir! - Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

François Georgeon: *Sultan Abdülhamid*. Çev. Ali Berktay. İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Hacer Gülşen: *Şahabettin Süleyman'ın Tenkidat-ı Edebiyelerinde Hippolyte Taine Tesiri*. Cinius Yayınları, İstanbul 2014.

Harb Mecmû'ası (Kasım 1915-Haziran 1918). Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

Şükrü Hanioğlu: *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.

Aykut Kansu: *1908 Devrimi*. Çev. Ayda Erbal. İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

—: "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 1. Cilt: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 156-165.

İsmail Kara: *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*. Iz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kazım Karabekir: *İttihat ve Terakki Cemiyeti 1896-1909*. Türdav Ofset, İstanbul 1982.

Gökhan Kaya: *Osmanlı Demokrat Fırkası*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Raymond Kévorkian: *Ermeni Soykırımı*. Çev. Ayşen Taşkent Ekmekçi. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Deniz T. Kılınçoğlu: "The Political Economy of Ottoman Modernity: Ottoman Economic Thought During the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)", yayımlanmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 2012.

Hans-Lukas Kieser: *Türklüğe İhtida*. Çev. Atilla Dirim. İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

—: "Revolutinäre Links-Rechts-Synergie. SPD-Aktivist und Kriegsbefürworter Parvus in Istanbul 1910-1915". http://www.lepsiushaus-potsdam.de/uploads/images/Publikationen/parvus-hu-2011-08-12-1.pdf.

Uygur Kocabaşoğlu: *"Hürriyet"i Beklerken - İkinci Meşrutiyet Basını.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Osman Selim Kocahanoğlu: *İttihat ve Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması.* Temel Yayınları, İstanbul 1998.

Murtaza Korlaelçi: "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 1. Cilt: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası - Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi.* İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 214-222.

Şerif Mardin: *Türkiye'de Din ve Siyaset.* İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

—: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu.* İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Mehmet Nadir: *Terbiye ve Ta'lîm-i Etfâl.* İstanbul Erkek Liseliler Eğitim Vakfı, İstanbul 2005.

İ. Arda Odabaşı: *II. Meşrutiyet Basınında Halkçılık Köycülük Sosyalizm.* Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

M. Orhan Okay: *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad.* Dergâh Yayınları, İstanbul 1969.

Jale Parla: "Metinler labirentinde bir sevda", Recaizade Mahmut Ekrem: *Araba Sevdası* - Önsöz, İletişim Yayınları, İsanbul 2015, s. 17-38.

Ahmed Rıza: *Vazife ve Mesuliyet.* Yayımlayan Mustafa Gündüz, Musa Bardak. Divan Kitap, İstanbul 2014.

Ahmed Güner Sayar: *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması.* Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013 (5. Basım).

Mehmet Selahaddin Bey: *İttihad ve Terakki'nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim.* İnkılab Yayınları, İstanbul 1989.

Erdem Sönmez: *Ahmed Rıza - Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi.* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2012.

Serol Teber: *"Tutunamayanlar"ın Politik Psikolojisi.* Okuyanus Yayınları, İstanbul 2014.

Baha Tevfik: *Felsefe-i Ferd.* Türkçesi: Burhan Şaylı. Yumuşak G Yayınları, İstanbul 1997.

İlhan Tekeli ve Selim İlkin: "(Kör) Ali İhsan (İloğlu) Bey ve Temsil-i Meslekî Programı", *Cumhuriyetin Harcı - Köktenci Modernitenin Doğuşu* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 355-447.

Talât Paşa'nın Anıları. Haz. Alpay Kabacalı. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Taner Timur: *Osmanlı Kimliği.* Hil Yayın, İstanbul 1986.

Zafer Toprak: *Türkiye'de "Millî İktisat" (1908-1918).* Yurt Yayınları, Ankara 1982.

Tarık Zafer Tunaya: *Türkiye'de Siyasal Partiler* - 3 cilt. İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

—: *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938).* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001.

M. Naim Turfan: *Jön Türklerin Yükselişi.* Çev. Mehmet Moralı. Alkım Yayınları, İstanbul 2003.

Hilmi Ziya Ülken: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* Ülken Yayınları, İstanbul 1979.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME, BATI VE BATICILIK

Hasan Âli Yücel (1897-1961) 1925'te *Milli Mecmua*'da, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Avrupa medeniyetinin bize "sıfır" verdiğini yazar; "milletimizi sınıftan döndürüyor, vatanından ediyordu"rlar. Fakat milletimiz ikmal imtihanını atlatmıştır: "Bu numaraya razı olmadık. Çekişe çekişe, mümeyyizleri bütün beşeriyet olan bir heyet huzurunda tekrar tekrar imtihan olduk; İstiklal Harbi'ni kazandık demek, bize verilen sıfırı tam numaraya kalb ettik demekti. İkmal imtihanından pek mükemmel, yüzümüz ak bir halde çıktık." Kendisini emperyalizm karşıtı bir ulusal kurtuluş savaşının kahramanı olarak gören bir hareketin, savaştaki hasmını veya emperyalist sistemin hâkim güçlerini hakem olarak, öğretmeni olarak görmesi, şaşırtıcıdır, değil mi?

Ondan yaklaşık dört yıl evvel, Talât Bey de (1874-1921) İngiltere'nin şahsında Avrupa'ya öğretmen otoritesi atfetmemiş miydi? Avrupa'nın sürekli uygarlığın temel değerlerine uymaya çağırdığı Türklere karşı tutumunda uygarlık, hak, hukuk ilkelerini askıya aldığından yakınırken,[1] özellikle İngiltere'yle ilgili hayal kırıklığını dile getiriyordu Talât. Oysa o, "İngiltere'nin Türkiye'ye öğretmenlik yapmasını istemiş" idi; "halk İngiltere'ye adeta tapıyordu" ama İngiltere'nin görülmemiş bir buyurganlık ve çıkarcılıkla davranması, Türkiye'yi Almanların kollarına atmıştı. Mütareke koşullarında bile, bağımsızlığını tanıması halinde, Türkiye'nin kaynaklarını İngiltere'ye akıtmaktan geri kalmayacağı fikrindeydi.

Yücel'inki zafer gururuyla söylenmiş sözlerdi, Talât Bey'inki mağlubiye-

1 'Nitekim', Müslümanların en ufak fena hareketlerinin Avrupa'da çok büyütüleceğini bildiği için, Ermeni tehcirine başlangıçta karşı çıktığını söyler!

tin ezikliğiyle. Ancak her ikisi de Batı'ya/Avrupa'ya mümeyyizlik atfediyor, onun onayını arıyor, onun tarafından tanınmak istiyorlardı.

Oysa Balkan Savaşları'ndan Dünya Savaşı'na ve Millî Mücadele'ye uzanan on yıllık evrede, Osmanlı-Türk aydınlarının gözünde Batı ciddi bir itibar kaybına uğramıştı. Osmanlı'nın modern toplumsal ve politik kurumları ihdas etmesinin, Batı nezdinde haysiyetli bir kabul görmesini sağlayacağına dair, 1908 Devrimi'nden sonra yükselen iyimserlik, Balkan Savaşları'nda ağır bir darbe yemişti. *Düvel-i Muazzama*'nın ("muazzam devletler", büyük güçler) Osmanlı'nın Balkanlar'dan tasfiyesine hayırhah yaklaşmakla kalmayıp, bu gaddar savaşta Müslüman nüfusun da maruz kaldığı insan hakları ihlâllerine kayıtsız kalması, Batı'nın/Avrupa'nın çıplak güçten ve kendi çıkarından başka bir değeri temsil etmediği kanaatini ateşlemişti. Milliyetçilik bölümünde de göreceğimiz gibi, İslâmlığa/Türklüğe neredeyse fıtraten düşman oldukları hissi de refakat ediyordu buna. Hem bu düşmanlıkla baş edebilmek, hem de millî kimliği berkitmek için –Batı'ya karşı da– millî kini beslemek şarttı. O kadar ki, Batıcılığın fikir kadrosu içinde sayılan Celal Nuri (İleri, 1881-1938) o sıralar Batı'ya karşı "şime-yi husumet"ten, yani husumeti huy edinmekten söz ediyordu.

Dünya Savaşı'nda Osmanlı devleti 'Batı'nın Doğu'su' olan Almanya'yla müttefik olup Batı'nın merkezî güçlerine karşı savaşınca, mağlubiyetin arkasından Düvel-i Muazzama mütareke koşullarını da zorlayan Yunan işgaline göz yumunca, Batı karşıtı şime-yi husumet elbette pekişti. Mehmet Âkif (Ersoy, 1873-1936), 1921'de yazdığı İstiklâl Marşı şiirinde "Medeniyet denilen tek dişi kalmış canavar" diye tanımladığı Batı'ya, Millî Mücadele'de propagandacı olarak görev yaparken söylediği nutuklarda da sürekli kahrediyordu. "Bir Avrupalının, bir Amerikalının bir Doğuluyu, hele bir Müslümanı sevmesine imkân yoktu" ona göre. 1920'de Kastamonu Nasrullah Camii'nde yaptığı ünlü konuşmada "Maddiyattaki terakkisini maneviyat sahasında katiyen gösteremeyen" Garp medeniyeti "dediğimiz o rezil âlemin bir an evvel hak ile yeksan olmasını temenni" etmekteydi. Millî Mücadele'nin önderi Mustafa Kemal de "Avrupa ile Türkiye yekdiğerine karşı bir vaziyettedir," diyordu o sıralar: "Bizi madûn [aşağı, tabi] olmağa mahkûm bir kavim olarak tanımakla iktifa etmemiş olan Garp, harabîmizi tâcil için ne yapmak lazımsa yapmıştır." 1923'te bir konuşmasında, "Avrupa'da hâlâ Türkün her türlü terakkiye hasım bir adam olduğu, mânen ve fikren inkişafa gayrı müsait bir adam olduğu zannedilmektedir. Bu azîm bir hatadır. (...) İşte Avrupa'da mütemadiyen mücadele ettiğimiz bu zihniyet mevcuttur" diyordu.

Mustafa Kemal'in bu eleştirisinde de, Batı nezdinde kabul görme talebi saklıdır yine. Sadece diplomatik düzlemde kalmayan bir tanınma talebi... Nitekim Kemalizmin millî inşa stratejisine, Türkleri 'fıtraten' Batılı bir ulus ola-

rak takdim etmeye dönük bir kültürel program eşlik edecektir. Ama bir yandan, Batı'nın değerlerini Batı'dan çok daha evvel keşfetmiş olma iddiasını elden bırakmadan, modernleşmeyi bir Batılılaşma değil de öze dönüş hareketi olarak tarife dikkat ederek...

Türkiye'nin modern siyasî düşünce tarihinde Batıcı kabul edilen cenah Batı'yla özdeşleşmeye karşı böyle şerhler düştüğü gibi, Batı karşıtı olarak kodlanan cenahın da kendine attığı çimdikler vardır. Kemalizmin bilhassa laik inkılâplarından meyus olan Mehmet Âkif, Batı'nın üstünlüğünü bilim, fen, sanattan ibaret görüyordu gerçi ama ondan bu dersleri almadan, dini yaşatmanın bile imkânı olmadığına kaniydi. 1913'te Süleymaniye kürsüsünden, Batılıların elinde Kur'an olsa nice "hakayıka" (hakikatlere) varacaklarını ve bütün dünyayı Müslüman yapacaklarını söylerken de, o güç, azim ve çalışkanlık karşısındaki hayranlığını gizlemiyordu. Batı'nın maneviyatını eksik ve illetli bulanlar bile, o maddî kuvvette aynı zamanda bir metafizik kabiliyet görür gibiydiler.

Velhâsıl Türkiye'nin düşünce ikliminde Batı davası, psiko-politik karmaşalarla yüklüdür. Aşikâr bir hınç-haset gerilimiyle –ve daha fazlasıyla! Bütün Batı-dışı coğrafyalarda olduğu gibi– belki biraz daha fazla! Bu duygusal yük, Batı davasının siyasî literatür kadar hatta daha ziyade edebiyatta ve edebiyatçıların söz almasıyla görülüyor olmasını da açıklar bize.

BATI ENDİŞESİ

Fazilet-melânet

İttihat ve Terakki'nin kurucularındanken asker kadronun hâkimiyetini kurmasından sonra yönetimden tasfiye edilmiş olan Ahmed Rıza (1858-1930), 1919'da bizzat Mustafa Kemal'in isteğiyle Ankara hükümetini Avrupa siyasî kamuoyuna 'tanıtmak' üzere Fransa'ya gönderilmişti. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu, 1889-1974), Ahmed Rıza'yı, "Şarklılar arasında bariz ve tam misaline henüz rast gelinmemiş medeni ahlâk ve cesaret timsali" sözleriyle övmüştür. Bununla, onun kendi şahsî kanaatinin özerkliğini koruyabilme ve mensubu olduğu siyasî cemaati eleştirebilme melekesini kastediyordu. Bu mesafe koyma ve tefrik [ayrıştırma] kabiliyetini, onun Batı eleştirisinde de görürüz. Muhtemelen Yeni Türkiye'yi tanıtma faaliyetinin bir parçası olarak 1922'de Fransızca yayımladığı *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*, dönemin Türkiyeli aydınlarının Batı hakkındaki karışık yargı ve hislerinin istisnaî derecede serinkanlı bir muhasebesi hükmündedir. Türkçeye ancak altmış yıl sonra çevrilen bu eser, Ömer Turan'ın 2009'daki bir makalesinde saptadığı gibi, post-kolonyalizm literatürünün erken bir tohumunu da barındırır.

Batı eleştirisine, harcıâlem hale gelmiş bir noktadan başlar Ahmed Rıza: Batı'nın siyasetine ahlâk değil kuvvet ve başarı yön veriyordur. Ortaçağlarda bunun saiki din idi, şimdi maddî menfaat olmuştur. Batı'nın Doğu'ya ve Müslümanlara husumetinde, sadece menfaatle açıklanamayacak bir 'fazla' da vardır ama. Çünkü Haçlı Seferleri sırasında kilisenin Müslümanlara ve bilhassa Türklere karşı taammüden ektiği kin tohumları, hâlâ ekin veriyordur. Üstelik, Haçlı Seferleri'nin barbarlığına rağmen, o çağda hiç değilse 'sahih' dinden bakiye kalmış bir ahlâkî kaygının denetimi vardı Ahmed Rıza'ya göre, modern çağda o da kalmamıştır.

Ahmed Rıza'yı harcıâlem eleştiriden ayıran nokta, Batı'nın ahlâkî yozlaşmasının ve emperyalist yöneliminin arkasında kapitalizmi teşhis etmesidir. O, kapitalizmi plütokrasi (zenginler iktidarı) olarak tanımlamayı yeğler. Avrupa'da hayat şartları geniş kitleler için güçleşirken, zenginlerin "lüks, sefahat ve manâsız zevkleri", masrafları karşılayacak yeni kaynaklar ihtiyacını durmaksızın körüklemektedir. "Kapitalist grupların himayesindeki gizli politikayla yönetilmeye razı olmak, papazlara teslimiyetten evlâ değil"dir ona göre, yani Aydınlanmacı ve cumhuriyetçi ideallerin önündeki engel, kapitalizmdir.

Medeniyetin muvaffakiyeti barbarlığı ortadan kaldırmamış, sadece kibarlaştırmıştır Ahmed Rıza'ya göre. Batı'nın 'medeniyet götürme' iddiasını da sorgulayarak, oryantalizm eleştirisinin perdesini aralamış olur. Ahlâka erişmeyi hedeflemeyen maddî medeniyet, zararlı bir kuvvet olacaktır. Bunu söylerken, topyekûn Doğu'yu hoşgörü coğrafyası olarak yüceltirken, keza Batı'nın Doğu'dan ve İslâm düşünürlerinden aldığı esini inkâr etmemesi gereğine dikkat çekerken, milliyetçi-muhafazakâr aydınlarla aynı yerdedir.

Ancak oraya 'yerleşmez' Ahmed Rıza, özcü romantizme bir mesafe koyar. "Müfrit bir milliyetçi, körü körüne yabancı düşmanı" olmamalıdır. Hiçbir milletin tarihinin kıtalsiz olmadığını söyler; Türkler de öteki milletlerden daha anlayışlı değildir; ancak Türklere atfedilen kusurların tohumu Türklerde (veya herhangi bir başka millette) değildir. A. Rıza'nın, 1918'de Osmanlı Ayan Meclisi'nde Ermenilere "tehcir namı altında yapılan mezalimin" araştırılması için önerge vermiş olduğunu da bilmeliyiz; bu, onun Yakup Kadri'nin bahsettiği medenî cesaretinin yanı sıra milliyetçiliğe mesafesinin de alâmetidir. Onun Batı'yla mesafe ayarını ise şu şiâr belirliyordur: "Ne zaman Avrupa'ya karşı bir isyan fikri beni tahrik etse, düşünürlerinin geleneğine bağlı kalmak idrakini gösteririm." Aydınlanmacılığın *beşeriyet tarikati* idealine bağlı olduğunu söyler; "yüce, mukaddes bir siyasi ve ahlâki prensip" saydığı insan hakları, bunun temeli olacaktır. Emperyalist-ruhban-sermaye Avrupa'sına karşı, "hür fikirli, sosyal Avrupa"dan yanadır o.

Batı'nın "iyi" ve "kötü" yanlarını ayırt etmek, bütün Batı-dışı modernleşme tecrübelerinde sihirli formül işlevi görmüştür. Türkiye'nin düşünce ta-

rihinde onu işlerken kullanılan sayısız mecaz, bu formülün naif karakterini ele verir. Ahmed Rıza'nın 1922'deki nesnellik kaygısına ve ayrım sistematiğine uzak düşen bir naiflik... Yelpazenin her köşesinden, her nevi aydın edebî yeteneğini denemiştir bu ikilikte: Ahmet Mithat, fazilet Avrupa'sı ile melânet Avrupa'sını ayırt etmiştir sözgelimi, Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957) "zevk, safa, eğlence ve fezahat Avrupası" ile "bilim, uygarlık ve düşünce Avrupası"nı ayırmış, Ali Fuat Başgil öz-küspe ayrımını yapmıştır...

İleri Batı'nın iyisine kötüsünün de refakat ediyor olması, geriliğin çukurundaki bizim/Doğu'nun da kötüsüne refakat eden biri *İyimiz* olduğunun alâmeti gibidir. Bu iyimserlik, *sentez* ülküsünü besler. 19. yüzyılda Şinasi'nin dile getirdiği "Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini evlendirme" formülünün ömrü uzun olacaktır: Batı'da özgün, yeni ama ham akıl vardır, Doğu'daysa olgun düşünce, derin tecrübe, kısaca hikmet. Ondan yaklaşık seksen yıl sonra, Peyami Safa (1899-1961), evlenme mecazını sürdürerek, Türkiye'nin, eril Avrupa ile dişi Asya'nın zifaf döşeği olduğunu söyleyecekti. Şayet ilkel mistik halinden çıkarmayı başarırsak, kuvvetli seziş hassamız, Batı'nın soyut kavramsal aklının körlüklerini telâfi ederdi. Onun şöhretinden uzak bir felsefeci, Namdar Rahmi Karatay (1896-1953), Batı-Doğu zıtlığına indirgemeden, Batı'nın kendi içinde de ittiğini düşündüğü fizik-metafizik kutuplarını *enerjetizm* dediği felsefeyle sentezlemeyi aramıştı. Maddî, ruhî, zihnî bütün hadiselerin 'prensibi' olan enerjiyi esas almak, "her şeyde hâkim ve carî olan vahdeti" temin edecekti. Sentez ülküsüyle peşinde koşulan şey bir de buydu zaten: bir batında "her şeyin" sırrına ermek ve "vahdeti" geri kazanmak.

Aklı kullanmanın iki farklı yordamını birleştirmeye dayanan bu sentez fikrinden daha yalın ve daha 'kolay' olanı arayanlar da oldu: Onlar, Batı-Doğu sentezini madde-ruh ayrımına oturttular. İslâmcılık bölümünde tanışacağımız Necip Fazıl, bu sentezciliğin uç örneğidir. Gerçi "dünyanın beklediği... mesut Doğu-Batı terkibinden" söz eder ama bir yandan da Yabancı İdeolocyalarla Mücadele Dairesi kurulmasını önerecek kadar ksenofobiktir o. Özlediği sentezde Batı'nın payı, safi maddiyattan ibarettir: "Garp medeniyeti, müsbet bilgiler istifidir, maddiyattan başka herhangi bir konuda rehberliği olamaz." Batı'nın maddî ve teknik bilgisini edinmeyi, fetih ve gasp ilişkisi içinde düşünür zaten Necip Fazıl: Garp'tan "akıl ve teknika çalmak"tan söz eder! Ziya Gökalp de "Esnaf Destanı"nda fen çalmaktan dem vurmamış mıydı?: "Yenildik; sebebi: Geride kalmak/İntikam: Düşmanın ilmini almak./İşini öğrenmek, fennini çalmak/Şimdilik bu öce imkanımız var." Peyami Safa –Muhafazakârlık bölümünde göreceğiz– 1940'larla beraber, birebir madde-ruh işbölümünü yansılayan bir Batı-Doğu sentezi çözümüne yönelecektir. Batı'nın ruhsuz-insaniyetsiz maddiyatçılığına karşı ruhu temsil ediyor ol-

ma motifi, düşüncenin daha derinlerinde, bilinç dışında kökleridiği gibi popüler kültürde de sürekli yeniden üretilen narsistik 'kazanımdır'!

Sol düşüncede de, Batı'yı emperyalizmle özdeşleştiren bakış, ahlâkî bir boyut da içeren bir Batı karşıtı söyleme elverebilmiştir. Bu Batı karşıtlığının, solda milliyetçiliği ve Kemalizmi yeniden üretebilen etkilerine, ilgili bölümlerde döneceğiz. Bu istikametin kılavuz kaptanı, romancı Kemal Tahir'dir (1910-1973). Batı'nın "uygarlığı soygunda kullan"dığını söyler, dahası düpedüz "soygun uygarlığı" olarak tanımlar Batı uygarlığını. (Sosyalizm bile, "yamyam Batılılığın insanlığa ödettiği 'kefaret'"tir.) *Yol Ayrımı*'nda (1971), Batı etkisini, "Batı uygarlığının alık batılılar da düşünülerek piyasaya sürülmüş küçük dolandırıcılık avadanlıkları"na indirgeyecektir. 'Çarpık' Batılılaşmadan öte bizzat "Batılı"yı, yüzeysel, soğuk, bireyci-menfaatçi, neredeyse bizatihî Kötü olarak tasvir eder. Emperyalizm, onları toplumca ve ahlâken yozlaştırmıştır.

'Batı'nın ruhsuzluğu' motifi, özellikle İslâmcı düşüncede, Batı'nın maddiyatını da –hatta öncelikle onu– reddeden bir filiz de verecektir. 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, modernleşme tecrübesinin hayal kırıklıklarından beslenerek gelişen bir *Garbiyatçılık* koludur bu. Örneğin şair Nuri Pakdil (doğ. 1934) 1972'de yayımladığı *Batı Notları*'nda, Avrupa'yı makinenin egemenliği ve maddecilik nedeniyle "ruhunu yadsıyan ve onun gereğini duymayan insanların yurdu... utanma duygusunu yitir[erek] kendi kendini yitirmiş bir sürgün ülkesi" diye tanımlar. Güneşi plastik gibi gösteren, ancak Doğulu gözlerin görebileceği bir "Batı isi" ile kaplıdır oralar. Nurettin Topçu (1909-1975) "Garbin makine gıcırtısı"yla beraber kapitalizme ve bizzat sanayiye, makineye lânet edecek; İsmet Özel (doğ. 1944) Batı'nın sadece kültürünü değil asıl uygarlığını reddetmeyi savunacaktır.

Ama tereddütlü Batılılaşmanın ana akımının, maddî olandan yana pek endişesi yoktur neticede. Türk milliyetçiliği ideolojisinin kurucu babalarından Ziya Gökalp'in (1876-1924) birbirini tamamlayacak Batılılaşma ve millîleşme stratejilerinin temeline döşediği hars-medeniyet (kültür-uygarlık) ayrım hattı, yine ruh-madde işbölümüne benzeyen bir Doğu-Batı sentezi kurmuyor muydu? Gökalp'in formülü, Batı'nın evrensel nitelik taşıyan uygarlığı ile her milletin kendine özgü kültürü arasında âhenkli bir kaynaşmaydı. Milliyetçilik bahsinde göreceğimiz gibi, onun da Batı'ya/medeniyete 'fazla benzemekten' kaçınan, muhafazakâr bir fikir edası vardı. Medeniyete açtığı evrensel hacmi, kültürün millî ölçüsüyle kısıtlamaya kolay meyleder. Liberal iktisadiyatı dahi ("Mançister Okulu") İngilizlerin millî ekonomisi sayar örneğin. Radikal değil tedricî bir modernleşme perspektifine sahiptir. Örneğin göçebe Kürt aşiretleri meselesinin halli üzerine düşünürken, coğrafi şartları (çöl eşkıyalığı) hallettikten sonra, göçebeliğin iktisadî faydalarını da gözete-

rek yerleşmeyi sürece bırakmayı savunur. Hatta aşiret mensuplarının karıştığı bütün suç vakalarında aşiret reislerini hukuki sorumlu addederek, yani modern-öncesi hukuku 'istismar' ederek, onların reislikten feragatlerini ve böylece feodal yapının tedricen çözülmesini teşvik etmekten yanadır. Kısacası, Batı'yla mesafe ayarlarında hassas, "bize mahsus" olanı ısrarla gözeten, gayet muhafazakâr bir modernleşme tasarımıdır Gökalp'inki.

Oysa, ilgili bölümde göreceğimiz gibi, Türkiye'de muhafazakâr 'kamp' kendini Gökalp'le polemik içinde inşa etmiş, bir alternatif iddiası olarak muhafazakâr modernlik tasarımı, Gökalp eleştirisi üzerinden gelişmiştir. Zira Gökalp'in sentez formülü onlara fazla sentetik geliyordu; yapay buluyorlardı onun Doğu-Batı terkibini. Fazla riyazî, fazla kavramsal, fazla akılcı, tek kelimeyle fazla *Batılı* buluyorlardı. Ne ki, sentetik ve mekanik formüllerden kaçınan muhafazakârlar dahi, Batı'yı eninde sonunda maddiyat bilgisine indirgemeye yatkındılar. Örneğin İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) "Batı'ya doğru"nun birebir "tekniğe doğru" anlamına geldiğini yazıyordu.

Yüzeysel, taklitçi...

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1901-1962) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanında (1962) bunalıma giren kahramanımız Hayri İrdal'ın tedavi için gittiği Dr. Ramiz, onu gayet kitabî bir tavırla "baba psikozu" teşhisiyle çözümlemeye çalışır. Fakat anlattırdığı rüyalarda aradığı izleri, delilleri bulamaz. "Nasıl olur? Sizin gibi bir zat hastalığına uygun tek bir rüya görmüş olmasın! Bari bundan sonra biraz gayret etseniz..." diye zorlar onu. Hatta bu hafta görmesi gereken rüyaların listesini verir. Hastasının itirazını "Bu müsbet bir ilimdir dostum!" diyerek savuşturur.

Hastasına 'doğru rüya' görmeyi telkin eden hekim, taklitçi bir Batılılaşma-modernleşme aklının parodisidir. Bellediği üzerine düşünmeyen, evrensel kabul ettiği bilgi ve tecrübeyi her zaman ve zeminde standart (Batılı) suretiyle görmeye koşullanmış, taklitçi bir akıldır bu. Batılılaşma-modernleşme sürecini böyle acı bir ironiyle ele alışı, Tanpınar gibi birinin de taklitçi, yüzeysel, yapay Batılılaşmadan rahatsızlık duyduğunu gösterir. Tanpınar gibi biri: Genellikle trajiğine odaklandığı Batılılaşma-modernleşme sürecini her halükârda kaçınılmaz gören, bu arada –örneğin Paris'e gitmeyi özler, hayatının geç bir zamanında gidebildiğine hayıflanırken– pekâlâ Batı hayranlığı da atfedilebilecek biri yani.

Tanpınar gibi muhafazakârlıkla da Batıcılıkla da ünsiyeti kurulabilecek –ve her ikisinden de taşacak– birinin yapay ve yüzeysel Batılılaşmadan duyduğu endişe, milliyetçi ve muhafazakâr eleştiride tabiî çok daha keskin ve evhamlı bir çehreye bürünür. İkinci Meşrutiyet döneminde *Garbperest* veya

Garp-fürus diye adlandırılan *Batı hayranları*, kör bir tutkunlukla kendilerini Batı'nın gösterişine kaptırmakla itham ediliyorlardı. Ahmet Mithat'ın Felâtun Bey'inden itibaren Türkçe romanın kadrolu tipi haline gelen "alafranga züppe", edebiyat eleştirmeni Berna Moran'ın (1921-1993) dikkat çekeceği gibi, "alafranga hain"e dönüşecekti. Milliyetçi edebiyat kanonunun temel direklerinden Ömer Seyfettin (1884-1920), 1915'te yazdığı ünlü "Efruz Bey" hikâyesinde, milliyetsiz, kozmopolit, Batı hayranı, züppe aydın karikatürüyle, ezelî şablonunu çizmişti. "Piç" hikâyesinde göreceğimiz gibi, bu tipin şapka giyen, Türklükten 'sakınan' bir numunesinin zaten asıl babasının Fransız–yani kendisinin piç– olduğunu öğreniyorduk. Batı özentiliği, benliğini kaybetme tehlikesini bağrında taşır; ders budur.

Alafranga züppe tiplemesi, bazen doğrudan piç olmasıyla da simgelenen köksüzlüğü, soysuzluğu yanında, topyekûn iktidarsızlığı imleyen *efemineliği/kadınsılığıyla* karikatürleştirilir.[2] Batı da ona kapılan Doğulu-Müslüman-Türk öznenin eril kudretini yiyip bitiren orospu-kadın olarak tahayyül edilir çok defa. Edebiyat eleştirmeni-denemeci Nurdan Gürbilek (doğ. 1956), Batı'yla hınç-haset ilişkisi içinde kavrulan yazar Cemil Meriç'te (1916-1987) Batı'nın ısrarla dişilleştirilmesine işaret eder:[3] "Kaldırım yosması, deniz kızı, siren, ihtiyar kahpe..."dir Batı; hepsi ayartmanın imgeleridir. Celal Nuri 1915'te "Kadınlarımız" risalesinde Doğu sorununun, başka türlü söylersek Batılılaşma davasının, en önemli âmillerinden birinin kadın meselesi olduğunu belirlemişti. Kadın özgürleşmesinin 'derecesini' ayarlamanın, kadının teşkil ettiği yozlaştırıcı orospuluk tehdidini kontrol altına almanın, modern politikanın 'büyük bir davası' olduğunu, Kemalizm, Milliyetçilik ve Feminizm bölümlerinde de göreceğiz.

Sol-yerlici bir Batı nefreti geliştirdiğini söylediğimiz Kemal Tahir de, Batılılaşmayı mutlak kimlik kaybı ve yozlaşma olarak okur. Batılılaşmaya *Batılaşma* demesi, orada gördüğü yabancılaşmanın sözel ifadesidir. Kurtulmaya çalıştıkça batıran bir trajedidir bu. Batılaşmacı yabancılaşmanın 'ajanı' ve çoğaltanı olarak, aydınları görür Kemal Tahir. *Yol Ayrımı*'nda bir aydın-kahramanına şunu dedirtir: "Biz aydınlara çok su katılmıştır, hem de cıscıvık yabancı suyu. Su katılmamış yerli olmayınca hiçbir şey olunmaz. İnsan bile olunmaz. Çünkü gerçekten namuslu olunamaz." Batı-millîlik/yerlilik çatışması, doğru-

2 Peyami Safa'nın serdiği zifaf döşeğinde, Avrupa erkekti! Karmaşa, cinsiyet rollerinde de gösterir kendini. Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomore* (1928) romanı, oryantalist fanteziyi tersine çevirerek Batılı işgal güçleri ve onların işbirlikçilerini, şehvet düşkünü ve "hayvanî" zevk esiri olarak tasvir eder. Beri yandan bu cinsel azgınlık sapkındır, "kızı kızla, erkeği erkekle kızıştırır", "homoseksüelliğe" yatkındır. İşgal tecrübesinin acı hatırasını kanırtan bu üç romanında intikam, (azgın) Batılı erkek kahraman eşcinselleştirilerek alınır. Kadınlar, müstevlilerin şehvet davetine koşmalarıyla, zaten ahlâksızlık ve rezilliğin sabit timsalleridirler!

3 Meriç'in Batı'yla meselesine, Muhafazakârlık bölümünde döneceğiz.

dan aydın-halk ikiliğine tekabül ediyordur. *Yol Ayrımı*'ndaki kahraman (Kemal Tahir'in kahramanları uzun konuşurlar!), bu özcü popülizmin coşkulu bir savunusunu yapar: "Bizim halkımız batıya karşı, batılaşmaya çabalayan Osmanoğullarına rağmen Osmanlıyı savunmuşlardır. Daha sonra, batılaşmaya çabalayan Türkçülere rağmen Türkçülüğü, hatta bilir bilmez batılaşmaya çabalayan, sözgelimi, bizim şair Mehmet Âkif gibi Müslüman doğuculara rağmen doğuculuğu, bugünün büsbütün çırçıplak batılaşmacı halkçılarına rağmen de halkçılığı, yani kendi varlıklarını savundukları gibi."

"Osmanlıcı solculuğa" hoş bakmayan şair Melih Cevdet Anday (1915-2002) 1976'da, taklitçiliğe düşmeme endişesinin Türkiye'de aydınları sürüklediği bir başka taklitçiliğe dikkat çekecektir: "Kendi kendimizin taklidi". Yabancının taklidinden daha vahim bir taklitçilik sorunu olduğunu söyler bunun; örneği, "Osmanlı çağı camilerini, beton çağında, hiç biçim değiştirmeden üretmek"tir.

Batı'ya özenmeme, Halide Edip'in söyleyişiyle "maymunî mukallitliğe" düşmeme endişesi, kimi milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcılarda, Batılılaşmanın *kerhen* yaşanması gereken bir zaruret olduğu fikrini barındırıyordu. Zayıf düşmemizin zorunlu kıldığı bir zilletti bu; katlanacak fakat nefsimize hâkim olacak, zevke çevirmeye kalkmayacaktık. Batı'yla farkımızı ve mesafemizi korumaya itina etmeli, bunun için bir *yabancılama* meylini korumalıydık.

Mustafa Kemal'in portresini de çizen ressam Nazmi Ziya'nın (Güran, 1881-1937), millî ruhu kaybetme kaygısıyla, hayranı olduğu Renoir'ın resmine bakmayı reddetmesinde de böyle bir nefis terbiyesini görebiliriz. Batı hayranlığına karşı kendini çimdikleme alışkanlığına, Kemalist-Batıcı olarak konumlandırılanlarda da rastlarız zaten. Bizzat Mustafa Kemal, taklitçi Tanzimat aydını tipini karalamıştı. Erken Cumhuriyet yazınında medeniyeti konforla, lüksle karıştıranlar kınanıp durur. Falih Rıfkı Atay (1894-1971), (sahih) Garplılaşmayı *alafranga* merakının karşı kutbuna koyar.

Yanlış Batılılaşmaya karşı bu uyarılarda, İkinci Meşrutiyet dönemi söyleyişiyle "Garbın esrar-ı tekâmülünü bilmeme" ithamı saklıdır. Batı'nın yüzeydeki parıltısına kanmayıp, derindeki sırrına vâkıf olma tembihi, 'iyi yanını alma' faydacılığından daha vasıflı bir arayış olan öz tartışmasına bağlanır: Batı'nın özü nedir? Fen mi, bilim zihniyeti mi, iktisadî düzen ve işbölümü mü, birey mi, insan hakları ve özgürlük mü?

Batı'nın özüne dair en yaygın ve ikna edici bulunan cevabın bilim-teknik olduğunu zaten konuşuyoruz. Bununla beraber başka güçlü vurgulara da rastlarız. İktisadiyat şuurunu, sadece "züğürtlüğü" temel zaaflarımız arasında sayan Abdullah Cevdet gibi hevesli bir Batıcı veya Yusuf Akçura (1879-1935) gibi tutarlı bir modernist değil, Yahya Kemal (Beyatlı, 1884-1958) gi-

bi bir muhafazakâr da vurgular örneğin. Mehmet Âkif gibi bir İslâmcı da, 20. yüzyıl başında hem çalışma, emek, hem iktisadî faaliyet anlamında kullanılan sa'y kelimesini kutsileştirenler arasındadır. Yahya Kemal, "taksim-i âmal [işbölümü] yokluğunda vazifeşinaslık da beyhude" diyerek, Âkif tarzı modern-öncesi çalışma etiği 'softalığını' eleştirecektir. Batı'nın özünü ararken daha az bakılan bir istikamet, Adıvar çiftinin gözünü diktiği zihniyettir. Adnan Adıvar (1881-1955) özellikle ilim zihniyeti üzerinde durur, Halide Edip (1884-1964), kişi ve fikir hürriyeti üzerinde...

Yüzeyde kalmayıp öze inecek *doğru Batılılaşma* kaygısının yön verdiği eleştirinin özgül bir faslı da Batı'nın ikincil düşünürleriyle yetinildiği endişesidir. İkinci Meşrutiyet dönemindeki çeviri ve nakillerin kitabın birinci bölümünde de ele aldığımız 'tesadüfîliği', Cumhuriyet döneminde de süregider. Örneğin felsefeci ve hicivci Namdar Rahmi Karatay 1926'da Freud düşüncesini ele alırken, Türkiye'de Fransızcanın ve Fransa kültür ortamının aracılığına duyulan mecburiyetten yakınır: "Bize Avrupa'dan intikal eden her cereyan, şahsi bir temyiz ve tercih ile değil, Avrupa'daki umumiyetine nazaran naklolunmaktadır." Modernliğin güncel aşamasını hep bir basamak geriden izliyor, böylece modernliğe gecikmeyi onun her evresinde yeniden üretiyor olma endişesi, belki daha ziyade 'meraklısının' duyduğu, azaplı bir endişedir.

Hangi Batı? sorusuna bağlanır bu endişe. Sol-Kemalist edip Attilâ İlhan (1925-2005) 1972'deki kitabına adını veren bu soruyla, yine Batı'nın hangi yanına bakacağımız sorusunu kastediyor ve Kemalizmin içindeki yüzeysel taklitçi statükocu çizgiyi sorguluyordu. Buradaki *Hangi Batı?* sorusu, basbayağı hangi Batılı büyüğün kaynak ve model alınacağıyla ilgilidir. Yusuf Akçura, daha 1910'larda, edebiyat ve siyasiyata meyilli "declamatoire" (belâgatçi) Fransız tesirinden sıyrılarak, "sabırlı, inceleyici" Alman tarzına yönelme telkininde bulunmuştu örneğin. Hasan Âli Yücel 1950'lerin sonlarında yaptığı muhasebede, art arda maruz kaldığımız Fransız ve Alman etkileri furyasının –bir çocukluk hastalığı gibi– atlatıldığını memnuniyetle belirtiyordu. Hiçbirine kapılmamak için, "her medeni milleti yakından tanıyan aydınlar[ımız] bulunmalı" idi ona göre.

Japon modeli mitosu

Ya aranan Batı, Doğu'daysa! (Hep doğuya giderseniz batıya varacağınız malûm.) 1905 yılında kopan savaşta Japonya'nın Rusya'yı mağlup etmesi, Osmanlı aydınlarının Japon modernleşmesine zaten beslemekte olduğu ilgiyi sıçratmıştı. Japonya, onların hülyasını temsil ediyordu: Benliğini koruyarak sür'atle modernleşmiş, Garp'la boy ölçüşecek kudrete erişmişti.

Mehmet Âkif'in 1912'de *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirinde yer alan dizeler, Osmanlı-Müslüman aydın zihnindeki Japonya algısının sarih ve naif bir beyanıdır. Âkif, güzel ahlâk ve çalışma etiğine odaklanmış İslâm anlayışı içinde, Japonları 'objektif' açıdan Müslümanlığın timsali sayacak kadar ileri gider burada: "Din-i mübinin orada/Ruh-u feyyazı yayılmış, yalnız şekli: Buda./Siz gidin; safvet-i İslâmı Japonlarda görün!/O küçük boylu, büyük milletin efrâdı, bugün,/Müslümanlıktaki erkânı sıyanette ferid;/Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid. (...) Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle... O da sahiplerinin lâhik olan izniyle./Dikilip sahile binlerce basiret, im'ân/Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!" Bu, kuşkusuz mitsel bir Japonya algısıdır; millî-manevî kimliği titizlikle koruyup kollayan, seçmeci ama aynı zamanda verimli bir modernleşme ümidini okşayan muhafazakâr bir mitostur.

Japonya'ya dair kurulan daha saf modernist mitos da, çalışkanlık takıntısını paylaşır. 2. Meşrutiyet dönemi eğitim tartışmalarının önemli şahsiyetlerinden Mustafa Satı Bey (el Husrî, 1880-1969), Japonların azimli, sebatkâr çalışma ahlâkını emsal gösterir. Satı Bey'in bu hasleti vurgulamak üzere, Japonların ilerleme ve yenilik konusunda veya "Avrupa medeniyetini alma ve temsil [içselleştirme] yolunda" siyasî ve idarî işlere saplanmak yerine uygarlık, iş ve maarife odaklanmalarını vurgulaması önemlidir. Pratik, pragmatik bir Batılılaşmadır onlarınki. Aynı pratiklik vurgusunu, Osmanlı aydınları arasında herhalde Japonya'ya en ciddi eğilen kişi olan Samizade Süreyya (Erdoğan, 1869-1941) da yinelemiş, derinleştirmiştir. Süreyya, 1917'de yazdığı *Büyük Japonya* adlı kitabında, Japonya'yı doğrudan Osmanlı'yı anıştırarak, "ölüme mahkûm bir devletin nasıl kurtulup yükseleceğinin" timsali olarak ele alır.

O, Japon hasletlerini şöyle sıralar: Vatanperverdirler, gururludurlar, boş durmayı sevmezler, kanaatkârdırlar, iktisada dikkat ederler, hayatları basit ve sadedir, tabiat severdirler... Tıpkı Osmanlı gibi Avrupa'yla temastan onlar da uzun süre çekinmiş, bunu tehlikeli görmüş fakat bu diyardan gitmeyeceklerse deveyi gütmeleri gerektiğini anlayınca, deveyi "cidden âkılâne ve hâkimâne surette" gütmeye girişmişlerdir. Süreyya ruhaniler sınıfının bu hamleye verdiği koşulsuz desteğin ve Japon Konfüçyüsçülüğünün devlete itaat ve sadakat telkininin altını çizerek, İslâm ulemasından da aynısını beklememiz gerektiğini imâ eder. Japonların Frenkleşme ayartısından uzak kalabilmeleri, pratikliklikleri sayesindedir ona bakılırsa: "Esasen Japonlar felsefeden pek çok hoşlanmazlar. Onlar pratik bir millettir. Nazariyyat ile hiç alâkaları yoktur." Japon mitosunun belkemiği, bu 'felsefeden arınmış pratiklik' özlemidir. Bu mitosun mimarları, felsefeye ilgisizlik mitini nesnelerine yansıtarak, modernleşme sürecinde Japon düşünce dünyasında yaşanan tartışmaları görmemeyi, bilmemeyi tercih ederler.

Çok daha sonraları, milliyetçi tarihçi Ercüment Kuran (1920-2009), Japonların kolay intibak kabiliyetini kültürlerinin zayıflığıyla açıklayacaktır: "Japonların çok kuvvetli ve gelişmiş bir kültürleri yoktu. Mevcut kültürleri de kendi kültürleri değildi. Dini dışarıdan [Çin] alıp Budist oldular. Kendi kültürleri o kadar gelişmiş değildi. Ama bizimki öyle değildir." Burada da Japon gerçekliğine sahici bir ilgiden yoksun emperyal-milliyetçi kibrin tekerrürünü görürüz.

Japon deneyiminden hiza alma eğilimi, Osmanlı-sonrasına da sarkacaktır. 1922'de Türk dil milliyetçiliğinin mühendislerinden Avram Galanti (1873-1961), "Arabî Harfleri Terakkimize Mani Değildir" başlıklı risalesinde, bu savın en açık örneği olarak Japonları gösterir. 1937'de Erzurum milletvekili emekli general Pertev Demirhan'ın (1871-1964) yazdığı bir risalede Japon mitosu, faşist heveslerle birleşir. General, Japon yükselişini onların manevî kuvvetleriyle (azim, şehamet [yiğitlik], otoriteye itaat, fedakârlık, şeref duygusu) açıklar. "Buhran ve felâket devirlerini bile sabur, mütevekkil ve fakat vakur bir surette... düşmana boyun eğip zillete düşmeden" geçirmişlerdir. Aynı manevî kuvvetler "Türk'ün kanında" da vardır – "intihar (harakiri) müstesna" olmak üzere! Biz de Japonlar gibi ahlâk ve maneviyatımızı yüksek tutmalı ve kız-erkek çocuklarımızı asker terbiyesiyle yetiştirmeliyizdir. General, Japon modeline ayrıca Nazi Almanya'sını ve "Avrupa'nın en yumuşak milletlerinden addolunmasına" rağmen bu sayede silkinen faşist İtalya'yı misal gösterir.

Nazi Almanya'sının 1930'larda ve 1940'ların başında bir yeni Batı ufku olarak görülebildiğini unutmamalı. Hepsi de ille Nazi hayranı olmayan kimi aydınlar, liberalizmin yozluklarından ve siyasî didişmelerden arınmış, dinamik bir Batı imgesi görüyorlardı yeni Almanya'da. Peyami Safa 1943'te, "yıkılıyor mu?" diye bakılan Avrupa medeniyetinin yeni Almanya tecrübesiyle belki de bir Rönesans yaşadığı kanaatindeydi. "Versayın bir alay kukla ve tampon millet icad eden gülünç milliyetler apakuryası" değil, "Türkler gibi bütün tarihinde bir tek esaret dakikası yaşamamış hür" ve "liyakatli" milletlere dayanan bir Avrupa'nın "hiçbir buhrandan pervası olmaz"dı. Safa'ya göre "Alman inkılâbı", Herder ve Nietzsche'ye dayandırdığı rasyonalizm karşıtı, antisemit, ırkçı, panjermenist, enternasyonalizm düşmanı "yüksek fikir an'anesi" ile, "doğrudan doğruya Nazi mütefekkirlerinin" verimlerini birleştirerek bir rönesansın önünü açıyordu. "Halkın seviyesine kadar inebilecek bir sadeliği ve aydınlığı, Goebbels'in idare ve neşriyatında" bulan bir terkipti bu.

Japonya'ya dönelim. 1928'de, Burhan Belge (1899-1967), Batılılaşma performansımızı kutlarken, kırk senede "Japonya mucizesini bile" demode hale getirip geride bıraktığımızla övünmekteydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan –faşist Japonya'nın yenilgisinden– sonra, 1960'ların başında Falih Rıfkı Atay hâlâ

doğru Batılılaşma usulü olarak "Japonya'nın Tanzimatçılarının veya Atatürkçülerinin" yolunu tutmak gerektiği fikrini ileri sürecekti. "Japon Atatürkçüleri" de –tabir onundur– demokratik kurumlaşmanın gereğini biliyorlardı Atay'a göre, fakat "seçmenler için *Batılaşma* (abç. – T.B.) davasına inanmış olmak ilk şart" olarak konmuştu. Japonya'da nüfus 50 milyonken sadece 460 bin kişiye seçmenlik hakkı tanınmış; seçmen sayısı adım adım, "eğitim yoluyla Batılaşma davası halk çocuklarına sindirile sindirile" yükselmişti.[4]

1980'lerde, 'saldırgan' bir neoliberal iktisadî rejime dayanarak hızlı kalkınan "Asya kaplanları" ile birlikte yine Japon mucizesi gündeme gelecektir. Sağ siyasetçi Mehmet Turgut (1929-2009), 1984'te yayımladığı *Japon Mucizesi ve Türkiye* kitabında "otoriter, huzurlu, sakin aile hayatına, müsamahayı esas alan ve günlük hayatın içinde bulunan bir din duygusuna... geçmişe ve geçmişi yapan ecdada duyulan hürmet hissine... devlete ve otoriteye sadakata, ferdin kendini vatan için seve seve fedaya hazır olmasına" dayanan ve 'kadim' Müslüman-Türk hasletleriyle uyuşan Japon değerlerini, "muasır medeniyet seviyesine erişmenin" doğru rehberi olarak koyar. Bakanlığını da yaptığı 12 Eylül askerî rejiminin bu yolu tutmak için yeni bir fırsat temin ettiğini söyleyen Turgut; **Liberalizm** bölümünde de göreceğiz, zaten Türk Batılılaşmasına hâkim olduğunu söylediği Fransa modelinin, Aydınlanmacı 'taassubuyla' yanlış/çürüyen/yoz Batı'yı temsil ettiği kanaatindeydi.

Yeni Batı, 'en' Batı: Amerika

Mehmet Turgut, Fransa'yı örnek almanın yanlış bir Batılılaşma rotası çizdiğini söylerken, doğru Batı olarak Anglosakson modelini işaret etmekteydi. Amerika, 20. yüzyıl başlarından itibaren, hatları gitgide belirginleşen *yeni ve başka* bir Batı silueti olarak belirmişti Türkiye'deki aydınların ufkunda. Başlarda, iyice uzakken, eksik ve yüzeysel bir Batı olarak görülüyordu. Örneğin Rıza Tevfik (Bölükbaşı, 1869-1949), bir süre yaşadığı Amerika'nın ve Amerikanizmin "pratikçiliğini" eleştirmişti.

Buna karşılık Prens Sabahattin (1877-1948), "Garp niye ileri?" sorusunun cevabını merkeziyetçilik yerine ademimerkeziyetçilik ve bireycilik ilkesine dayalı toplumsal örgütlenmenin konmasında bulurken, gözünü Anglosakson dünyasına dikmişti. Merkeziyetçi Fransa yozlaşırken, ademimerkeziyetçi Anglosaksonlar gelişmekteydi Prens'e göre. Okullarını bitirdiklerinde Fransız akranlarına nispetle "adeta yarı cahil" olan İngiliz-Amerikan gençlerinin pratik hayattaki başarılarına dikkat çekerek, Anglosaksonların müteşebbis ve ferdiyetçi formasyonunu methetmekteydi.

4 Batı düşüncesinin alımlanma biçiminin, Japonya'nın düşünce hayatında bir veri değil, kahırla sorgulanan köklü bir mesele olduğunu not edelim.

Millî Mücadele döneminde, Amerikan mandası ihtimalini yoklayan aydınlar da, öncelikle ABD Başkanı Wilson'un ulusların kendi kaderini tayin hakkını uluslararası düzenin temel bir ilkesi olarak ilan etmesini referans almışlardı. Ayrıca, ABD mandasının, Avrupa'nın büyük güçlerinin müdahaleci emperyalizminden farklı olarak, iç işlerine karışmayıp sadece maddî kalkınmaya rehberlik eden ademimerkeziyetçi bir meyli olacağını düşünüyorlardı.

Amerika, Erken Cumhuriyet döneminde de ilgi çekmeyi sürdürdü. Falih Rıfkı Atay 1927'deki Latin Amerika seyahatinin ardından, "[bizim için] Avrupa garplılığı değil Amerika garplılığı esas olmalı" diye yazmıştı. Avrupa "hantal ve yavaş" kalmaktaydı artık; Amerika "Avrupa'nın asır ölçüsünü sene ölçüsüne dönüştür"müştü, din bile istihsali seviyordu orada. Amerika, Türkiye'nin modernleşme açığını kapatmaya dönük telâfi acelesine bilhassa uygun görünüyordu.

Amerika ilgisi, tohumu İngiltere etkisiyle atılan Anglosakson hayranlığının bir parçasıydı. Talât Bey'in İngiltere'nin dostluğunu kazanma arzusunu hatırlayalım. Erken Cumhuriyet döneminde, ister istemez bir çekingenliği taşıyan politik değerlendirmelerden çok seyahatnamelerde, süregiden Anglosakson hayranlığını takip edebiliriz. Milliyetçi popüler tarih yazarı Turhan Tan (1886-1939), örneğin, 1938'deki Avrupa seyahat notlarında, "milli ve pek şümullü bir hürriyeti temin etmiş" olan İngiliz Devrimi'nin tarihsel biricikliği üzerinde durur. Sonu gelmez çatışmalara yol açan Fransız İhtilâli'nden farklı olarak, bir batında ve kesin sonuç vererek tamamlanmış olan bu devrim; "her İngilizin bir kral" olmasını sağladığı gibi ameleyi de memnun etmiş, böylece sosyalizm orada "neş'eli bir mevzu seviyesinde" kalmıştır. Bu 'sakin gücün' (bu jeostratejik tabir 21. yüzyılda icat edilecektir!), yaklaşan dünya savaşında Almanların "mağrur yaygarasına" galebe çalmasını bekliyordur. Yirmi yıl sonra *İngiltere Mektupları*'nda Hasan Âli Yücel, Anglosakson güç sırrını, "tecrübecilik" dediği ampirisizmde görecektir. "Esas hedef, hayat ve hayatın kendisi"dir – Kemalist pragmatizmin (ve vitalizmin) gözünü diktiği ışıltı budur. "İngilizlerin bir Hegel'leri yoktur," der Yücel, "çünkü böyle tecrübe aşırı bir sisteme ihtiyaç duymamışlardır." O, uzun yıllar Fransız entelektüel donanımıyla şekillenmiş bir Batıcı olarak, İngilizlerin rasyonel ferahlığına, nükteli sükûnetine hayran olmuştur. Bu olgun mahcubiyetin, artan Amerikan etkisi yüzünden aşınacağından hayıflanır hatta.

Falih Rıfkı, 1934'teki Londra seyahati notlarında, İngiltere'nin çöküşte olduğunu düşünmüştü. "Kendini bayıra iyi uydurduğu için" henüz yuvarlanmıyordu sadece – pragmatizm anca buna yarıyordu. O yıllarda Moskova, Roma ve Berlin'de daha etkileyici bir hava bulan Atay, Cermenliğin şimdi "Anglo-sakson'dan daha yaratıcı ve atılgan" olduğu fikrindeydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra o da kendini bayıra iyi uyduracak, –en azından savaş sonra-

sının iyimser iklimi müddetince– Batı'nın kutup yıldızını Amerika'da görecektir. 1946'daki Amerika seyahati notlarında, öncelikle iktisadî güç ve refahtan etkilendiğini görürüz. "Her şey motör ve makine"dir; insanların makineleştiği eleştirisine karşı, o makinelerin insanlaştığına inanır. Amerika'nın, onun makineyi sevmesini sağladığını söyler. "Çalışma neşesine" ve "çalışma ruhlarındaki eşitçiliğe" hayran olmuştur. ("Sinirli, aksi ve usturalı zinciler"e, tatsız bir arıza olarak değinir.) Her alanda liyakatin esas olması, "Kanuni devri"nin "modern ve demokratik şekliyle" karşı karşıya olduğunu düşündürmüştür Atay'a.

Burhan Belge, henüz İkinci Dünya Savaşı sürmekteyken, 1941-1945 arası radyo konuşmalarında, Amerika'yı yeni Batı kutbu olarak tarif etmişti. Her şeyden önce, tekniğin merkezi orasıydı artık. İhtiyar Avrupa "tradisyonsuz" diye alay ededursun, Amerika, *yeni dünya* olmanın, yani tarihî ve "içtimai köstekler olmadan inşa imkanına sahip" olmanın avantajından yararlanmıştı. Belge, Dünya Savaşı'nda, "bir bezirgânlar memleketi değil idealist" olduğunu da kanıtladığını anlatıyordu ABD'nin. 1944'te Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Zeki Mesut Alsan (öncesinde milletvekili, 1887-1984), beynelmilel barış ve demokrasi mücadelesini "Anglo-Amerikan âleminin manevî savaşı"na raptetmişti. Dünya Savaşı sonrasında, hele Soğuk Savaş'la beraber, ABD bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de devlet ve hükümet erkânı nezdinde evrensel "demokrasi"nin timsali ve hâmisi olarak bir 'değere' dönüşecekti. 1960'lardan itibaren bu tutum, sağ politikanın bir karakteristiği haline gelecekti.

Soğuk Savaş döneminde Amerika'nın daha rahat özdeşleşilebilir alternatif bir Batı referansı olarak kurumlaşmasının en bariz nedeni, anti-komünizmdi. ABD, anti-komünizmin, politik ve kamusal hayatta had ölçüsü olmasının âmili ve 'patronu' idi. Türkçülük-Ülkücülük bölümünde göreceğimiz gibi, anti-komünizm sadece komünistlere değil, modernizmin aşırılıklarına ve 'sıkıntılarına' karşı da teyakkuza çağıran bir ideolojik söylemdir. Anti-komünist itikattan özerk olarak da, Amerika imgesi, muhafazakâr bir modernleşme penceresi açıyordu. İtkisini öncelikle gündelik, pratik ve iktisadî ihtiyaçlardan alan, tedricî ve pragmatist modernleşmenin ifadesiydi Amerika imgesi. Dine müsamahakârdı. Dahası, dinsel rabıtaya, hem millî bilinci hem de çalışkanlığı pekiştiren bir payanda olarak sıyanet ediyordu. Falih Rıfkı dahi, 1927'de –'amelî' bir Weberci gözlemle!– Amerika'da dinin bile istihsali sevdiğini yazmamış mıydı?

Batı'nın özünü ilim zihniyeti ve haklar-hürriyetler perspektifinde arayan Adıvarların müstesna bir konum işgal ettiklerini belirtmiştik. Adnan Adıvar Amerika'da "demokrasi makamının" sırtını ilme, "cumhuriyet makamının" ise tevazua dayamış olduğunu vurgular 1947'de. Halide Edip, 1955'te

çıkan *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabında da, Amerika'nın sırrını "Anayasalarına verdikleri kutsî mâna"da görür. "Topyekûn demokrat ruh"un kaynağı olduğu gibi, Halide Edip'in Osmanlı'ya benzettiği biçimde, "birbirine benzemeyen unsurları beraber yürüterek" istikrarlı ve kuvvetli idare kurmanın da sırrıdır, bu anlayış. (Falih Rıfkı'nın "Kanuni devri" benzetmesini hatırlayın! ABD'nin global egemenliğini Osmanlı nizam-ı âleminin modern tezahürü olarak görmek, milliyetçi-muhafazakâr düşüncede aralıklarla beliren bir fantazmagori olacaktır.) Sonuçta, Amerika'nın örnek alınacak yanının, anayasayı ve anayasal haklar ve hürriyetler felsefesini kutsal sayan anlayışı halka mal etmek olduğu kanısındadır Halide Edip. Yoksa, o da, Millî Mücadele öncesinde Amerikan mandası için girişimlerde bulunmuş olması nedeniyle siyasî sicili karartılmış ve defalarca gittiği ABD'yi iyi tanıyan biri olarak, yüzeysel Amerikan hayranlığından tedirgindir. Orayı demokrasinin "su katılmadık merkezi" sayarak, şimdiye kadar görülmemiş bir topyekûn taklit eğilimine girildiğinden yakınır.

Halide Edip'in endişelerinin katmerlisi, milliyetçi, İslâmcı ve sol cenahlarda duyulacaktır. Soğuk Savaş'ın anti-komünist cephesinde şeytanlaştırdığı sol, tabiatıyla ABD'yi baş hasım bilecek, bu tepki 1960'larda global anti-emperyalizm dalgasıyla ve hususen *anti-Amerikanizmle* birleşecektir. (Hatta Vedat Günyol [1912-2004], 1970'lerde bir yazısında, *Çirkin Amerikalı* imgesinin "kendi öz yurdunda ırk ayrımını körükleyen, sosyal adalete cephe alan, özgürlükleri savunur görünüp kısıtlayan, anaparacılar babaparacılar hesabına gizli açık polis örgütleriyle sömürü düzenini besleyen bir avuç" muktedire yapıştırılması, Amerikan halkına teşmil edilmemesi uyarısını yapar.) Milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı muhitlerde, Amerika'nın muazzam kültürel etkisinin müzikten cinselliğe, dile, her sahaya uzanan yabancılaştırıcı sonuçlarından, "kültür emperyalizminden" sakınmaya çalışılır. Amerika'ya "eski Garbın azmanı" diyen Necip Fazıl 1960'larda millî ölçüyü "Moskoflardan iğrenme-Amerikalıları sevmeme" diye koyar, ABD'yle komünizme karşı *kerhen* ittifak ettiğimizi vurgular. 1970'lerde radikalleşme burcuna giren İslâmcılık, bu pragmatik 'siyasî Amerikanizme' de mesafe koymaya başlayacaktır. Milliyetçi-Ülkücü Hareket'te de "ne Amerika ne Rusya", hiç değilse slogan olarak, gönül okşayacaktır bu dönemde.

1960'lardan itibaren, solda-sağda konumlandırılmaktan önce bizzat 'Batıcı' addedilebilecek aydınlar arasında dahi, ABD'nin 'yanlış Batı' olarak görülür hale geldiğini söyleyebiliriz. Enis Batur'un (doğ. 1952), *Amerika Büyük Bir Şaka, Sevgili Frank, Ama Ona Ne Kadar Gülebiliriz?* adlı küçük kitabı (1999), Amerikan ve Anglosakson kültürünün basıncına dair bir mersiye gibidir. Kendi nüfusunu eblehleştiren, siyaseten susturan, radikal muhalefete olanak tanımayan "Amerikan Demokrasisi"nin sahteliği ve bütün dünya-

da anti-demokratik baskı aygıtı rolü oynamasından yakınır Batur. Amerikan tüketim kültürünün dünya çapındaki istilasından yakınır. Paris'in en sevmediği sesinin yazları şehri istila eden Amerikalıların masalarına sığdıramadıkları konuşmaları olduğunu söylemesi, 'yoz' Batı'nın 'has' Batı'yı tasfiyesinden duyduğu ıstırabın mecazıdır.

Akademideki 'Amerikanlaşma' da bu fasılda tartışılabilir. 1950'lerden itibaren ABD merkezli Anglosakson sosyal bilimler endüstrisinin, Alman *Geisteswissenschaften*'ın [tin bilimleri] bütüncül bakışını ve Türkiye'de elbette daha tesirli olan Fransız politik-felsefe geleneğini –global düzlemde– gitgide hegemonize ettiği görülür. Soğuk Savaş anti-komünizminin etkisiyle de birleşen bu hegemonya, pozitivizmin akademideki yeniden üretimine yakıt sağlamıştır. Hatta Fransızca ve Almanca konuşulan dünyadaki düşünsel yenilikler de esasen İngilizce üzerinden izlenir hale gelecektir – nasıl, evvelce de Freud Fransızca üzerinden geldiyse. Bilgiyle ilişkiyi hem maddesi hem öznel etkinlik (okuma-yazma ölçekleri!) bakımından nicelleştiren bir tarzın tefekküre, uygulamacı aklın eleştiriye galebe çalmasını mı ifade eder bu 'Amerikanlaşma'; yoksa 'sahaya inen', sınamalı, şüpheci bir bilimciliğin gelişip, afakîliğin, spekülasyonun, belâgatçılığın gerilemesi mi? Akademik ortamda, 1990'lardan itibaren yer yer bu sorular etrafında tartışıldığına rastlarız. (Bereket versin, bu bilimsel gelenekler ve İngilizce-Fransızca-Almanca bilim ortamları arasında etkileşimler süregitmekte ve her yerde yeni-eleştirel sürgünler vermektedir.)

Amerika suretindeki Batı'nın, Batı'yla ilgili etrafında dönüp durduğumuz mutat duygusal karmaşaları yoğunlaştırdığını görürüz. Kimliği-benliği daha 'rahat bırakacak' bir Batılılaşma yolu bulma ümidiyle, iyice derine nüfuz eden bir yabancılaşma endişesi arasında, keskin bir çelişki işler. Amerika mitosu, hem 'başka'-Batı, hem *'en'-Batı* olarak Batı tahayyülü üzerinde hâkimiyetini kurarken, kuvvetli bir hınca da kurumlaştırır. Bunun da etkisiyle, "Amerika", bir dünya egemenliğinin kadir-i mutlak öznesine indirgenerek, adeta bir komplodan ibaret olarak düşünülür hale gelebilmektedir. Hem dünyayı anlamanın önüne, hem Amerika'yı gerçekten bilmenin önüne bir perde çekilir böylece.

Kolay ve çabuk modernlik

Gerek Japon, gerek Amerikan mitosları, kolay, çabuk, kısa yoldan modernleşme ümitlerinin yansımasıdır; mimar-yazar İhsan Bilgin'in (doğ. 1953) tanımıyla *bedelsiz modernleşme* beklentisinin bir ifadesi.

Modernleşmenin maymuncuğunu arayan söz ve kalem (ve iktidar) sahipleri, fazla derinleşmekten bilhassa sakınır, ayrıntıya titizleneni bundan alı-

koymaya çalışırlar adeta. **Birinci bölümü** hatırlarsak; Ahmet Mithat Efendi'nin oğluna nasihatinin "her şeyi sadece biraz bilmek" seçeneğinde takılmış, sanki bunu bir erdeme çevirmişlerdir. Milliyetçi-muhafazakâr üstad Ahmet Kabaklı, tâ 1990'da, "Fatih davranışı ile hak ettiği ganimeti alır gibi kendine faydalı ve lâzım olanı alan" eski-"Türk"ün "hâkim ruh ve fetih zihniyeti"nden dem vuracak; –tıpkı Necip Fazıl gibi– modernliğin bilgisine, baskın verip kaldırılacak ganimet gözüyle bakacaktır. Muhafazakâr-modernist İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun 1945'te *Batıya Doğru*'da "devlet yöngüsü"nde öngördüğü yedi katta, temel, yaygın sanatlar, ekonomi, töre ve türe katlarının üzerinde, üç kat *lüksler* yer alır: Lüks sanatlar katı, lüks bilgiler katı, lüks ve israf katı. Bu lüksleri karalarken, lüks bilgileri şöyle tasvir eder Baltacıoğlu: "ancak seçkinlerin ve uzmanların işine yarıyabilecek ve geriye kalanlar için lüks olan soyut, teorik bilgiler... boş faraziyeler, tenkitler, teoriler, filozofi, pedagoji, estetik, töre bilgileri, kabuğu altına girmiş, kapanmış bir üniversite öğretimi... her çeşit uygulanmaz ve hayatta bir işe yaramaz ve kullanılmaz süs bilgiler..." Yarayışsız-kullanışsız saydığı 'fazla'-bilgiyi horlamadaki iştah, çarpıcıdır.

Had safhada indirgenmiş, 'sadeleştirilerek' oportünizme çevrilmiş bir pragmatizmin adı konmamış hâkimiyetinden söz edebiliriz. Çıkışından beri pejoratif bir anlamlandırmayla *Amerikan felsefesi* lâkabıyla anılmış olan pragmatizm, **–Liberalizm** bölümünde döneceğiz ona–, özgün, has *Türk felsefesi* olarak da tescillenebilir belki. Adı konmamış dedik ama, felsefeci Mehmet Servet (Berkin, 1895-1941) 1929'da, pragmatizmin, bir "felsefe tarzı" olarak "nebülöz halinde veya bir sis gibi, bugünkü fikir hayatımız içine dağılmış" olduğunu yazıyordu. "Adı anılmaksızın" diye not düşüyordu o da; pragmatizm felsefesinin Türkiye'ye nakli için belirli bir çaba gösteren Mehmet Emin Erişirgil'in (1891-1965) dahi bu akımın adını anmadığına dikkat çekiyordu. (Adlandırılmamasını da, bizatihî, anti-teorisist bir pragmatizmin alâmeti sayalım isterseniz.) M. Servet'e göre bir "ibda felsefesi" oluşu, pragmatizmi Yeni Türkiye için kullanışlı kılıyordu. Erişirgil 1929'da *Hayat* dergisinde, örtülü bir pragmatizm övgüsü yapmıştı. İnsanlığın kudretini irade oluşturuyordu, fikirlerimiz pratiklerden, hayattan doğardı ve fikir "ameli takviye etmek için" lâzımdı. Fikir "ne derece irade kuvvetini artırıyor, hayatı kuvvetlendiriyorsa, o derece doğru" idi. Erişirgil anti-entelektüalist değildir; "irade ve hareketin körü körüne yol alması"nda da maraz görür. Fakat asıl maraz, "şimdi"den uzak ve "hayatın şiddetini azaltan" afakî tefekkürcülükten doğuyordur. Gökalp'in mefküreciliğine karşı o, "hakikat için tecrübeden başka miyar kabul etmeme" azmindedir.

Kemalizmin kitaba karşı hayatı temsil etme iddiasındaki –tabiî ki adı konmamış!– pragmatizmine uyar bu 'hayat' düsturu. Bununla beraber, Türk

modernleşmesini sistemleştiren düşünürlerden Niyazi Berkes'in (1908-1988) Kemalizmin zıddında konumlandırdığı "Abdülhamid Batıcılığı"na da uyar. Muhafazakâr 'doğru' Batılılaşma perspektifinde, örneğin Mümtaz Turhan'daki "insan unsuru" ve "ilim zihniyeti" teennisinin pragmatizmle buluşmasını **Muhafazakârlık** bölümünde göreceğiz. Türkiye tecrübesinde, modernist ve muhafazakâr kutuplar, politik alanı açmamaya veya olabildiğince denetim altında tutmaya çalışan uygulamacı-faydacı modernleşme anlayışında birleşirler.

"TOPYEKÛN" BATICILIK

Batılılaşmanın-modernleşmenin endişeleri üzerinde durduk şimdiye kadar. Batı'nın-modernliğin müktesebatını süzgeçten geçirerek alma ihtiyatından ve bu donanımı yoğunlaştırıp hap haline getirerek almanın yolunu arayan faydacı tutumdan söz ettik. Bunun yanında topyekûn ve şerhsiz bir Batılılaşma arayışı da vardı pekâlâ. Garpçılar, İkinci Meşrutiyet döneminde politik tartışmanın mihraklarından biriydiler. Garpçılık/Batıcılık ayrı bir politik akıma dönüşmese de, özellikle de kültürel sorunsallar üzerinden, politik tartışmaya malzeme tedarik etmeyi sürdürdü. Batılılaşmayı kontrollü, temkinli yürütmeyi savunan tutum, biraz da bu çeşit Batıcılığa tepkiden beslenegeldi.

Gülü dikeni

Geç Osmanlı döneminin uzun soluklu dergilerinden *İçtihad* (aralıklarla, 1904-1932), hevesli bir Batıcılığın mecrası idi. Bu dergi çevresindeki aydınlar, o dönemlerde, Garpçı olarak bilindiler: Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit, Celal Nuri, Süleyman Nazif (1870-1927), Cenap Şahabettin (1870-1934), Abdullah Cevdet (Karlıdağ, 1869-1932), Abdülhak Hamit (Tarhan, 1852-1937). Garpçılar, Batı/Avrupa medeniyetinin tek medeniyet olduğuna ve onu şeksiz şüphesiz, gülüyle dikeniyle benimsemek gerektiği fikrindeydiler. Gülü-dikeni ayırt etmeye kalkmak, taklitçiliğe düşme kaygısıyla sakınımlı davranmak demek, kaçınılmaz değişime ayak diremek demekti.

1911-12'de *İçtihad* çevresinde kopan münakaşa, Abdullah Cevdet'in temsil ettiği topyekûn ve şerhsiz Batılılaşma bilenmesine vesile oldu. Dergi yazarlarından Celal Nuri, bir yandan asrîleşmenin icaplarını yerine getirirken, bir yandan da Türklere-İslâmlara kararlı bir düşmanlıkla davranan Avrupa'ya husumet beslemeyi ihmal etmemek gerektiğini söyleyerek açmıştı tartışmayı. Burada da emsal Japonya'ydı: Japonya da "kuvvet ve celâdetini Avrupa'ya husumetle elde et"mişti ona göre. Abdullah Cevdet, Celal Nuri'nin *İçtihad*'dan ayrılmasıyla sonuçlanan çıkışına, husumet yerine 'inadına' mu-

habbet öğütleyerek karşılık verdi. A. Cevdet başkasına değil, kendimize kızmamızı ihtar ediyordu: "En büyük ve daimî hasmımız kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır." En emin ve hoşnut olduğumuz erdemlerden misafirperverliğin dahi neticede göçebelik devrine mahsus olduğunu hatırlatarak, muhafazaya lâyık değerli bir an'anemiz olmadığını söylüyordu ("tanrı misafirine" çağımızda en yakın oteli tarif etmek lâzımdı!). Onun polemikçi ve provokatif tavrı, *mazeretçiliği* men etmek içindi. En büyük günahı, en büyük hıyaneti "zayıf olmak"ta aramak gerektiğini, bu nedenle mazlum olmanın zalim olmak demek olduğunu söylerken, "mevcut medeniyetin medeni olmayanlara merhameti yoktur" derken; Sosyal Darwinist 'kuvvet haklınındır' ilkesiyle beraber, herkesin kendinden sorumlu olduğunu, mağduriyet edebiyatından uzak durmak gerektiğini telkin etmekteydi.

Batı'ya husumet söylemine, Prens Sabahattin de karşı çıkmıştı o sıralar. O, bir nevi global kapitalizm şuuruyla, Avrupa ve Amerika'nın aslında Türkiye'nin terakkisinde menfaati olduğunu söylüyordu. *İçtihad* çevresindeki Batıcılar, merhamete değil ama medenî camiaya dahil olma yeterliliğimizi kanıtlarsak Avrupa'nın bunu takdir edeceğine inanma eğilimindeydiler. Batılılaşma, Garbiyatçı bakış açısından, bir *tanınma* mücadelesi idi. Batıcılığıyla tanınmayan Yahya Kemal bile, Millî Mücadele dönemi yazılarında "Avrupa'nın Şark sulhune bekçilik etme" misyonu üzerinden Türkiye için bir mevki kestirecekti gözüne.

Garpçıların hiçbiri, Garpçılıkta Abdullah Cevdet kadar sebat etmemiştir. O, "Avrupa hocamızdır" diyor, "Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzar şakirdi olmak"tan söz ediyordu fakat Batılılaşmanın yordamını iktibas [alıntılama, aktarım] değil *içtinâs* kelimesiyle tanımlamıştı, yani özümseme... Fakat o, muhafazakâr cenahta taklitçi-"maymunî" Batıcılığın timsali olarak karikatürleştirilmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında nüfus artışına ve tarımsal gelişmeye katkı maksadıyla göçmen çiftçi gelişinin teşvik edilmesi yolundaki önerisi, "neslin ıslahı için Macaristan'dan damızlık adam getirme" projesi diye tefsir edilerek, on yıllarca Batıcılığın düştüğü rezilliğin standart örneği olarak kullanılmıştır. Karikatürleştirilmeye elveren bir adanmışlığı vardı Abdullah Cevdet'in. 1927'de Fransızca bir kitaptan uyarladığı gündelik hayat rehberiyle, ev ziyaretinden yemek düzenine varıncaya kadar her alanda Garplı davranışın edep-erkânını öğretmeye çalışmıştı. Erken Cumhuriyet döneminde bu hayat bilgisi modernizmi kurumlaşacaktı. Halil Nimetullah Öztürk (1880-1957), uygarlık bir bütün olduğu ve "tepeden tırnağa Avrupalı olmak" gerektiği için Avrupa'yı pekâlâ "şekil ve maişet yönünden de" izlemek lâzım geldiğini söylüyordu. Zaten muhafazakâr literatür, Abdullah Cevdet'i Cumhuriyet'in 'süzgeçsiz' Batıcılığının gerçek öncüsü ve ilham kaynağı olarak damgalar. Örneğin Vedat Günyol da, Atatürk'ün aslında ondan

esinlendiği fikrindedir. Esinlendiyse de, hem A. Cevdet ismi etrafındaki antipatiden hem asıl kendi biricik öncülük iddiasından ötürü, esin kaynağına mesafelenmiş olsa gerektir.

İçtihad dergisinin adı, içtihat kapısının açık olduğu kabulünü temsil ediyordu. Sadece dinle ilgili olmayan bir 'her şeyi tartışmaya açma' gayretinin dinî terminolojiyle ifadesiydi bu. *İçtihad* ve Abdullah Cevdet, dünyevîleşmenin ve rasyonelleşmenin tutkulu savunusunu hep dinî kaynaklardan deliller getirerek sürdürmüştür. A. Cevdet İslâm'ı dünyevî, aklî ve fakirliği değil zenginleşmeyi öven bir din olarak takdim ediyordu. Dini etiğe dönüştürmeye çalışıyordu; Japonları [bizden] daha Müslüman saymasının –tıpkı M. Âkif gibi!– sebebi buydu.

"İlim havasın dini, din avamın ilmidir" demişti Abdullah Cevdet – bu onun dinî 'malzemeye' araçsal baktığını düşündürtür. Muhtemelen, bilimsel/doğru olanı halka anlayabileceği, benimseyebileceği referanslarla anlatma maksadıyla başvuruyordu dine.

Avrupa'ya karşı şime-yi husumeti (husumeti huy/meşrep edinmeyi) savunan Celal Nuri'nin kızgınlığı çok sürmemiştir. 1926'da, *Türk İnkılâbı*'nın teorisini yapmaya dönük ilk teşebbüs olan aynı adlı kitabında, Garp medeniyetinin, yozlaşmaktan doğan sorunlarını yine kendi gücüyle aşabileceğini teslim eder (Ahmed Rıza da öyle diyordu ya). Batılılaşma vazifemizi, *iktibas ve ittiba* (arkasından gitme, tabi olma) fiilleriyle tanımlamaktan sakınmaz. Osmanlı ve Tanzimat modernleşmesinin değerini bilmek gerektiğini vurgular bir de. Ancak Kemalizm, kendini miladî bir söylem olarak kurdukça, bu değeri bilmeyecektir. Erken Cumhuriyet döneminin fikrî vasatında, Geç Osmanlı döneminin Batıcılarına küçümseyerek, bazen de hiddetle bakılır. İyi niyetli olsa bile budalaca bir Batı hayranlığıyla ve yarımlıkla malûl (şair Ahmet Muhip Dıranas [1909-1980] "sosyal hünsalık" der) *Tanzimat kafası*, gerçekçi Cumhuriyet'in ayakları üzerine doğrulttuğu yanlış bilinçtir bu bakışta. Falih Rıfkı "tam bir Türk ve Avrupalı olmak" şiârını koyarak, hep "Avrupalı Türk" kimliğine selâm vererek, nihayet 1934'teki İngiltere seyahati notlarında "en iyi yerli malımız, yerli Garp'tır" diyerek doğru ölçüyü özetliyordur: millîleştirilmiş Batılılaşma.

"Garp şimdi benim!"

Celal Nuri, 1926'da yazdığı *Türk İnkılâbı*'nda, Cumhuriyet'le beraber "Türk ilinin" sanki jeolojik bir hadiseyle Asya'dan kopup Avrupa'ya kavuştuğunu söylüyordu. Buna karşılık Avrupalılaşmanın vadesiyle ilgili bu jeolojik teşbihin vaat ettiği kadar iyimser değildi kendisi. "İnkılapta sür'at" yapıyorduk, ancak "tekâmülde teenni [acele etmemek]" gerekirdi. Modernleşme bir biri-

kim gerektirirdi, kendi geleneğini oluşturmalıydı; örneğin "sanayi an'anesinin" bir günde, birkaç fabrika kurmayla terakki etmesi beklenemezdi.

Sanayi an'anesini, modernleşmenin 'sahici' âmili olarak bilhassa vurguluyordu Celal Nuri. Batılılaşmaya mühendisçe değil kalp adamı olarak baktığını söyleyen Ahmet Hamdi Tanpınar dahi, tâ 1961'de günlüğüne not düşerken, sanayileşmenin ve "müreffeh bir toplum olmanın" ihmal edildiğine hayıflanacaktır; zira "ancak kitle halinde değişerek Avrupalılaşabilir" – ve bunun da yolu sanayileşmeden geçiyordur.

Teenni gereğine, Millî Mimarlık akımının kurucularından Arif Hikmet Koyunluoğlu da (1888-1982) dikkat çekmişti. 1927'de mimarîmizin modernleştirilmesi davasını tartışırken, "bu gibi işler ilim, irfan ve zaman ile hallolunabilir" diyordu – *zaman* da lâzımdı. Felsefeci Mustafa Şekip Tunç (1886-1958) 1940'ta kültür inkılâbı üzerine bir açık oturumda "Bu hamlenin kolay olduğunu zannediyor gibiyiz. Avrupa bu şeyin meyvasını uzun zaman sonra alabilmiştir" ikazında bulunmuştu.

Modernleşme sürecine emek vermek gerektiğini ve zaman istediğini dile getiren, tevazu telkin eden bu sesler, pek gür değildir. Yeni Türkiye'nin kurucu eliti, muzaffer, gururlu, iddialı bir dille konuşmakta, iyimserliği neredeyse emretmektedir. 1932'de Başbakan İsmet İnönü (1884-1973), "dünyanın 150 seneden beri kazandığı mesafeleri Türkiye'nin behemehal kazanacağı" iddiasındadır.

Medeniyet değiştirmeye dair hayli iyimser bir perspektif, Ahmet Ağaoğlu'nda (1869-1939) görülür. 1919-20'de yazdığı *Üç Medeniyet*'te İslam ve Buda-Brahman medeniyetlerinin tamamen yenik düştüğünü, dünyada tek medeniyetin Batı medeniyeti olduğunu tespit eden Ağaoğlu, bu medeniyete dahil olmayı kaçınılmaz görür. Zaten medeniyet değiştirmek insanlık tarihinde tabiîdir; Türkler de tarih boyunca pek çok defa din değiştirmişlerdir. Ağaoğlu daha önce yazdıklarıyla da Türklerin kolay asimile olma kabiliyetine dikkat çekmişti.

Ağaoğlu'nun bir millî haslet olarak yüksek intikal kabiliyetinden devşirdiği iyimserlik, yeni Türk milliyetçiliğinde daha 'sağlam' bir temele dayandırılacaktır: Modern medeniyetin, aslında ezel-ebed tüm medeniyetin zaten Türklerden doğmuş olduğu iddiasına... Şair Faruk Nafiz Çamlıbel (1886-1973), 1929'da, kıyafet inkılâplarıyla "içimizde yaşayan Avrupailik ve medeniliği dışarıya vurdu"gumuzu söylüyordu. Avrupailik ve medenîlik *içkin* değerimizdir zaten; cumhuriyet ve inkılâplar, üzerimizdeki pası silip cevherimizin parlamasını sağlamıştır. Batılılaşma, eski hâkimiyet mevkiini yeniden edinmenin aleti olarak tasavvur edilir. Ziya Gökalp 1923'te yayımladığı *Türkçülüğün Esasları* kitabını: "Medeniyette onlarla müsavi olduğumuz gün hiç şüphesiz cihan hegemonyası yine bize geçecektir" sözleriyle bitirmiştir.

On sene sonra, *Onuncu Yıl Nutku*'nda Mustafa Kemal: "Yurdumuzu dünyanın en mamur ve en medenî memleketleri seviyesine çıkaracağız" temennisini, "millî kültürümüzü, *muasır medeniyet seviyesinin üstüne* (abç. – T.B.) çıkaracağız" iddiasıyla tamamlayacaktır. Resmî ideolojinin manzumlaştırıcısı Behçet Kemal Çağlar (1908-1969), o yıl yazdığı bir şiirde "Tanrılığı hak etmiş ırka barbar demeyin!" ihtarını "Avrupa, bir gün yine, [Türk'ün] önünde eğilecek" diye bağlar. Millî ve/veya dinî cevherin kıymeti, Batı karşısında uzun vadede üstünlük vaat ediyordur. Avrupa'nın iki dünya savaşı arasında girdiği iktisadî ve politik kriz, bu iyimserliği takviye eder. Reşit Galip (1893-1934), 1930'da yaptığı bir Avrupa seyahatinden dönüşte, çöküş döneminde Osmanlı'ya yakıştırılan "Avrupa'nın hasta adamı" deyimini tersine çevirmiştir: "Hasta adam, Avrupa'dır".

Kemalizmin kendi içinden eleştirisindeki 'samimiyetini' ilgili bölümde göreceğimiz Emin Türk Eliçin (1906-1966), 1940'ta *Türk İnkılâbı yahut Şark ve Garp* risalesinde 'post-Batılı' bir perspektif koyacaktır: "Biz Türkler artık Şarklı sayılmamaktan ötürü kendimizi pek mesut hissetmiyoruz. Sadece Avrupa'ya mensup olmak bize kâfi gelmiyor. Daha fazlasını istiyoruz." Hindistan'da post-kolonyalist maduniyet çalışmaları ekolünün (subaltern studies) teşekkülünden kırk yıl önce, "madunluk kompleksini" aşmaktan söz etmesiyle tamamlanır bu perspektif.

O "daha fazla"nın tarifini Burhan Belge'de buluruz. 1938'de, –kapanmasından 5 yıl sonra– *Kadro*'nun Batı'ya kaş kaldırarak bakan anti-emperyalizmini post-Batıcı bir reformizme veya bir tür erken post-modernizme doğru bükerek; Kemalizmin "Şark'ı daha iyi bir Garp'a inkılap ettirmek hareketi" olduğunu söyleyecektir. Kastedilen, halihazır Garp'tan da iyi bir Garp'tır. "Kemalizm, garp kültürü ithalatçılığı yapmaya, garp kültürünü bizzat imal eylemeği tercih eder" der Belge. 1944'te bir yazısında bu iddiayı evrensel bir meydan okumaya dönüştürecektir – uzun aktarmakta fayda var: "Kemalizm, garp kültürünün neden ibaret bulunduğunun garplı olmayan insan tarafından anlaşılması ve benimsenmesi davasıdır. Hem de insanlık kültür tarihinin öyle bir devresinde ki, garp kültürünün yüksek esaslarına karşı, bizzat garplı insan, hayret edilecek ve acınacak derecede yabancılaşmıştır. Kemalizm, bir Çinli'nin, bir Hintli'nin, bir Türk'ün garplıya 'ben senden daha garplıyım ve garp şimdi benim!' diye haykırması ve bunu, yarattığı maddi ve manevî eserler ile ispat etmeğe koyulması hareketidir. (...) Kemalizm ancak garp kültürünün zorlu taaddisine [saldırı] maruz kalmış ve ilk bakışta, daha doğrusu görünürde *garplı olmayan* bir memleketten zuhur edebilirdi. Evet, yalnız bu memleket de lâalettayin bir memleket olamazdı. Garp kültürüne mutavaatla [itaat] boyun eğmiş ve onun fikri ve kültürel değerlerine tıpkı ticaret eşyasına olduğu gibi açık pazar, basit bir istihlâk sahası olmuş bir memlekette,

Kemalizm doğamazdı. Çünkü Kemalizm, garp kültürüne karşı pasif bir mutavaat hareketi değildir. Kemalizm, değerlerini tağşiş etmeye –maddi menfaat uğruna– tenezzül etmiş bir garp kültürünün aslına ircaı ve daha büyük, aynı zamanda taze bir hamleye sevki hareketidir." Türk Ocakları reisi Hamdullah Suphi (Tanrıöver, 1885-1966) Türk İnkılâbıyla Avrupa'nın mağlup, Avrupalılığın muzaffer olduğunu söylememiş miydi? Burhan Belge bu tarihsel momenti süreğenleştiriyor, *Batı'dan daha sahih Batılı olma* iddiasında bulunuyordu.

Bu iddianın akademik bir örneğini, Suat Sinanoğlu'nun (1918-2000) 1960'ta Fransızca *L'Humanisme à venir* [Geleceğin Hümanizmi] adıyla yayımladığı kitabı ortaya koyacaktır. Klasik filoloji ve Eski Yunanca uzmanı Sinanoğlu, Türkçesi 1980'de Türk Tarih Kurumu'nca *Türk Hümanizmi* adıyla yayımlanan kitapta, Türk Batılılaşmasını (hümanizmini), hümanizmin evrim sürecinde yeni bir halka olarak görür. Bu, Batı düşüncesini Hıristiyan-Batı'nın ötesine taşımayı amaçlayan bir halkadır. Türk hümanizminin avantajı, ayağına dolanacak bir geleneğin yokluğu sayesinde, "bilinç yoluyla" aydınlanmanın bütün gelişmesini pürüzsüz özümseyebilecek olmasıdır. Batı'nın "nesnelleştirmeyi, mutlaklaştırmayı başaramadığı değeri", ancak Türk hümanizmasıyla tahtına oturacaktır. Felsefeci Tansu Açık 2003'te bir makalesinde "özünü kavrayamamış Batı'ya özünü gösterme" iddiasıyla tanımlayacaktır bu fikrî teşebbüsü.

Mavi Anadolu

Batı'dan daha Batılı olma iddiasının bu fikrî ve akademik yoklamalardan daha popüler olmuş bir taşıyıcısı, Mavi Anadolucular'dır. Onlar, Anadoluluk üzerinden çağdaş uygarlığın telif hakkını istiyorlardı. Cumhuriyet arifesinde Yahya Kemal ve Yakup Kadri de bir ara oynamışlardı bu fikirle. Gençliklerindeki "Nev-Yunanilik" dönemlerinde, medeniyetin kökünün Eski Yunan değil Akdeniz olduğu fikrinin cezbesine kapılmışlardı. Türklerin Anadolu'daki varoluşu, onların buranın kadim medeniyetlerini içselleştirmelerini sağlamıştı. Arap ve İran etkilerini süzerek, asıl bu mirası işleyen bir uyanış hareketine girişilmeliydi. "Süslü" eski edebiyat yerine arı "beyaz lisan", "beyaz ve çıplak güzellik" ve "Yunan çeşnili" eski Türk mimarîsinin sadeliğine dönmek, bu arayışın köprübaşları olmalıydı. (İki yazarın bu gençlik hevesi, milliyetçi muhitte "Yunanlılığa hizmetle" suçlanmalarına sebebiyet vermişti.) 1930'larda Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), yerli-millî bir hümanizmi temellendirmeye çalışırken, "Akdeniz medeniyeti" ile Anadolu'yu, İslâm ve Hıristiyan medeniyetlerini buluşturup karıştıran ortak havza olarak düşünerek, aynı fikir tohumunu suluyordu.

Hilmi Ziya, kültürümüzün kökünü ve özünü Anadolu'da aramamız gerektiğini daha önce 1924-25'te *Anadolu Mecmuası*'nda da yazmıştı. Görece geniş yelpazeli olan bu dergi, milliyetçi-muhafazakâr bir istikamette gelişecek olan Anadoluculuk[5] çizgisinin ilk konaklarındandı. Bu Anadoluculuk çizgisi 1930'ların ikinci yarısında hem Kemalizmden hem Türkçülükten ayrışarak belirginleşecekti. Mavi Anadoluculuk ise, "Nev-Yunaniliğe" ve Hilmi Ziya'nın 1930'lardaki fikirlerine daha yakın duran ve Kemalizme yanaşık bir başka Anadoluculuk tasarımı olarak, 1940'lardan 1970'lere uzanan bir fikrî ve ebedî üretim içinde ortaya çıktı.

Mavi Anadoluculuğun fikir babası Halikarnas Balıkçısı adıyla ünlenen Cevat Şakir Kabaağaçlı'dır (1890-1973). Kabaağaçlı, sürgüne yollandığı Bodrum'da hikâye, roman ve denemeleriyle romantik bir Ege-Akdeniz *pathos*'u geliştirdi. Hilmi Ziya'nın millî hümanizm arayışındaki yol arkadaşı Sabahattin Eyüboğlu (1908-1973) ve tam bir Balıkçı halefi olarak Azra Erhat (1915-1982) aynı yönde kürek çekeceklerdir. Türkiye'de arkeolojinin kurucusu addedilen Arif Müfit Mansel'in (1905-1975) Anadolu kültür mirasını Orta Asya-Anadolu-Avrupa devamlılığı içinde işleyen çalışmaları da bu vadiye akar. Mansel etno-merkezcilikten uzak durmuştur (gitgide daha uzaklaşmış); onun Avrupa-merkezci tarih yazımı ve arkeolojiyi tenkidi, Anadolu'yu Avrupa'ya dahil etme cehdine dayanır. Çok sonraları Onur Bilge Kula (doğ. 1954) bu cehdi kültür felsefesi perspektifinden sürdürecek, Batı'nın/Avrupa'nın Doğu'dan ayırt edici vasfının Hıristiyanlıkla işaretlenmesine karşı, sadece Avrupa'nın değil bizzat Hıristiyanlığın, Anadolu tarihine eklemlenmeden anlaşılamayacağını vurgulayacaktır. Kula, Anadolu'yu kültürel karışım ve harmanlanmanın tarihsel 'anayurdu' olması bakımından modern Avrupa'nın 'rol modeli' sayar.

Halikarnas Balıkçısı Akdeniz'i altıncı kıta sayıyor, Anadolu'nun da Asya değil Akdeniz olduğunu savunuyordu. Atatürk'ün "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir" sözünün sadece askeri bir emir olmayıp, bu hakikati imâ ettiği fikrindeydi. Anadolu, çağdaş uygarlığın asıl kaynağıydı Halikarnas Balıkçısı'na göre; onu sahiplenen Batı'nın temsil ettiğinden daha has ve sahih kaynağıydı. Batı rasyonalizmi sözümona her şeyi eleştirmiş ama akılcı olmayan "duygu aşılamaları" bundan muaf kalmıştı, Hıristiyan bağnazlığının, sömürgeciliğin yükü hâlâ Batı'nın sırtında kamburdu. "Rönesans'ta falan az buçuk ilerlemeler... Hümanizm falan dediler. Lâf ola!" diye küçümseyecek kadar sahte buluyordu o Batı'nın uygarlığını. Zaten Batı uygarlığının kökünü dayandırdığı antik Yunan/Atina eninde sonunda ruhçu, skolastik ve köleci bir dünya idi.

Oysa, Antik Yunan'a atfedilen modern uygarlık düşüncesinin asıl kaynağı olan İyonya, yani antik çağın İzmir-Aydın havalisi, maddeci, doğalcı ve özgür-

5 Muhafazakârlık bölümüne bkz., s. 371 vd.

lükçü düşüncelerin yuvasıydı Balıkçı'ya göre. İyonya'da ruhban yok, "insan usunu bağlayacak tanrılar" yoktu, felsefe doğa bilimiyle iç içeydi. Diyalektiğin atası Herakleitos'un İyonyalı/Anadolulu olması boşuna değildi. Yüzü denize dönük, yaşam sevincine ve bereketine tutkun, "güneşi, şarabı, neşesi ve gülüşü bol" İyonya, metafiziğin barınamayacağı bir beşerî coğrafya mirasıydı. Balıkçı, şimşek çaktıran tanrı Zeus'a "Bağırıyorsun, demek ki haksızsın!" dediği rivayet edilen Anadolu/Ege köylüsünün külyutmaz bilgeliğini romantize etti.

Balıkçı gerçi uygarlığın hiçbir zaman bir soyun tekelinde olmadığını, soyların karışımının esas olduğunu söylüyordu fakat "Helenlerden daha has 'Hint-Avrupaî'" olduğumuzu belirtmekten geri kalmıyor; "Biz klasik uygarlığın gerçek varisleriyiz" diye gururlanıyordu. 'Sözde' Batı uygarlığını bazen de hınçla küçümseyen söylem, milliyetçi bir reaksiyonerliği yeniden üretir onun metinlerinde. *Uluç Reis* ve *Turgut Reis* romanlarında ise Batılıları kadınsılaştıran –kadınlarını da istidat itibarıyla orospulaştıran– tasvirlerle maçist şovenizmin en bayağı örneklerine savrulabilmiştir. Türkçe kelimelere (Yunanca 'sanılan') İyonyalı kökler buluşturmasındaki (zeybek-bakkhos, kıble-kibele, hergele-Herkül) soy-merkezcilik de gözden kaçmamalı. Halikarnas Balıkçısı'nın 'tarih tezi', Türk Tarih Tezi'nin bir çeşitlemesi olur neticede: 'tüm' uygarlığın 'bizden' çıktığı anlatısının sıklet merkezini Orta Asya'dan Anadolu'ya kaydıran bir çeşitleme...

Azra Erhat, soy-merkezci tutuma daha uzaktır. Gerçi o da çağdaş kültürün asıl müellifi olarak Batı'ya meydan okur: "Biz ilkçağ kültürlerinin doğrudan doğruya mirasçılarıyız. Ne yazık ki, Avrupa bu kültür mirasımızı elimizden almış, bizi bu mirasa yabancı kılmak için elinden geleni yapmış." Fakat o, Türkiye'de hümanizmayı kökleştirmek için, "bu topraktan çıkan her şeyin bizim olduğuna inanmak, inandırmak" işinin önceliğine odaklanır. Kuşkusuz onun devrinde milliyetçi-muhafazakâr tarih anlatısının baskınlaşmasıyla da ilgilidir bu. Yaşar Kemal'in edebî sülbünü "Homerosoğulları" diye tanımlarken (1976), Anadolu âşık-destan geleneğinin İyonya'daki soy kökünde ısrar eder. "Bu topraklarla yoğrulmuş, tabakalaşmış uygarlıkların yüzyıllar boyunca üzerinde yaşayan Anadolu köylüsüne bir şeyler söyleyeceğine" inanır. Bu *toprak* metafiziği de, Mavi Anadolucuların muhafazakâr Anadoluculara yaklaştığı uğraktır. Azra Erhat, Atatürk'ün sözünü büküyor olmanın temkiniyle, "Ne mutlu Anadoluluyum diyene, yazasım geliyor" diyecektir.

Ekstra-Batılılık

Sabahattin Eyüboğlu, 1938'de, yeni Türk sanatçısından beklentiyi "Avrupa'ya Frank hayranlığıyla gidip Türk hayranlığıyla dönmek" diye tanımlamıştı. Muradı Avrupa'dan kopmak değil, "onu kendimize karıştırmak"tı. Kardeşi res-

sam Bedri Rahmi (1911-1973), "Garp kültürünün bize sağladığı en büyük nimet kendi kendimizi, kendi memleketimizi daha iyi tanımak olmalıdır" diyordu. Türk kültürüne varabilmek için Batı'ya gitmek lâzımdı fakat Türk kültürü Batı dolayımıyla keşfedilip de işlenirse, Batı'yı gölgede bırakacak ışıltılar saçacaktı. Zaten asıl kökün hep bizde olduğu fikri burada da uç veriyordu: Bedri Rahmi, nakışta, kilim estetiğinde, modern Batı resminin son yeniliği olan non-figüratifin, ilham suretindeki kökünü buluyordu sözgelimi. Sabahattin Eyüboğlu, "yazıyı bile içeriğinden ayırıp süsleyici bir değer yapmış olan" Türklerin, resimde tasvir ve temsilden uzaklaşan Batı resmini, Matisse'i Picasso'yu daha az yadırgayacağı fikrindeydi. Figürü ve perspektifi kaale almayan eski Türk-İslâm ve halk sanatıyla izlenimcilik-sonrası modern resim akımları arasında akrabalık kurmak, Eyüboğlu kardeşlere özgü değildi. Malik Aksel (1901-1987) örneğin, eski Türk resminin 'bilmediğinden' değil onun hakikati ve zevki yakalama kabiliyetine 'güvenmediğinden' ötürü perspektifi önemsemediğini yazacaktı – yeni-modernlerin de derdi aynen bu idi. Millî-halk sanatında modern sanatın izini sürenler, sadece yeni-modern sanat akımlarının değil genel olarak hümanizmin davasıyla birleşiyorlardı: Yalın insan otantizmine varma ideali, saf millî-halk kültürünün keşfinde tecelli edecekti.

Resim, taklitçilik endişeleriyle beraber, "Batı'yı yakalama", Batı'yla eşitlenme arzu ve iddiasının da revnaklandığı bir alandır. 1933'te çıkan ve 1951'e kadar faaliyet gösteren –etkileri sonrasına da sarkan– d Grubu etrafındaki tartışmalarda berraklaşır bu. Grubu oluşturan genç ressamlar, adını açıkça anmaktan kaçınsalar da dönemin dadaizm, fütürizm, fovizm akımlarının etkisi altındaydılar; modernliğin klasiğine takılı kalmış önceki kuşağa, güncellenmiş modernle meydan okuyorlardı. Özellikle ilk çıkışlarındaki radikal evrelerinde, fütürizmi ve kübizmin 'kazanımlarını' Kemalizmin iddialarıyla bitiştirmeye yatkındılar. Kübizmin sadeliği ve rasyonelliği, fütürizmin geçmişi tepen ataklığı, Yeni Türkiye'yle hemruh görülebiliyordu. Batılılıkla hâlâ eşanlamlı düşünülen çağdaşlık-evrensellik zeminine ayağını bastıktan sonra, herhangi bir geleneğe, bir millîliğe yaslanmanın gerekmediği fikrine meyledilebiliyordu. d'cilerin konu yerine biçimi ve tekniği vurgulamaları da, evrenselde hemzemin olma iddialarının ifadesiydi. Sabahattin Eyüboğlu, d Grubu'nun temsil ettiği soyut resmin, tıpkı müzik gibi, referansını kendinden alan ve "doğal"ın taklidinin-temsilinin ötesine geçen bir güzellik yaratma yolunda olmasını alkışlamıştı. Peyami Safa 'bile', d Grubu'nun ilk sergisine yazdığı takdimde "Avrupalı ya da yerli resim değil. Sadece resim!" şiarıyla bu arayışa sahip çıkmıştı.

2000'lerde kapsamlı bir sanat eleştirisi literatürü oluşturan eleştirmen-editör Ali Artun (doğ. 1948), "sadece resim" merhalesine ancak 1950'lerden sonra gelindiği kanısındadır: Anca o sıralar Batı'yı temsil kaygısı aşılarak ya-

ratıcılık 'serbest' kalmıştır. Eleştirmen Orhan Koçak (doğ. 1949) paralel düşünür: O zamana kadar hep modern resmin bir önceki çığırına tutunabilen Batı'ya yetişme çabası ve gecikme kaygısı, ancak bu dönemde aşılmaya başlamıştır. Sanat tarihçisi Zeynep Yasa Yaman'a göre, d Grubu mensupları geriye dönük muhasebelerini yaparken "artık Batı'ya öykünmeyip Batı gibi olmayı başarmışlık, Rönesans'ı yaşamışlık, Batılı olmuşluk" duygusundadırlar.

Muhafazakâr mimar-düşünür Turgut Cansever (1921-2009), Türkiye'de Batıcılık hareketinin bütün cepheleriyle dünyaya en yakın durduğu anın, Art Nouveau'nun mimarî yansımaları olduğunu söylemişti. O da sanatta-yaratıcılıkta, ayrıcalıklı bir Batı'yı 'yakalama' uğrağı görmüştü yani. Gerçi o, "Ama bence dünyanın önüne, Batı'da yapılanların dışında durarak geçebiliriz," diyordu. Nitekim Osmanlı mimarî mirasını, post-modernizmi önceleyen bir anlayış ve estetiğin kaynağı olarak görmekteydi. 'Nitekim' yerine 'bununla beraber' de diyebilirdik: Muhafazakâr ve modernite karşıtı bir konumdan, 'moderniteden daha modern' olma iddiasıdır bu da zira; 'Batı'dan daha Batılı' olma azmine akrabadır.

Resimde, d Grubu etrafında dönen tartışmaların, taklitçi, yozlaştırıcı, kısacası yanlış Batılılaşma karşısındaki teyakkuzu da resmettiğini söylemiştik. Cumhuriyet'in merkez eliti, önce klasisizmin inşasının gerekliliği üzerinde durarak bu 'uçuk' arayışlara karşı çıktı. Bu 'aşırı' modern akımı, kâh Batı'nın pisliği olarak kâh modernleşmenin ancak ileri basamaklarında yenip yutulabilecek bir marjinalizm olarak gördüler. Muhafazakâr-modern tepki ise, bu "suretsiz" veya "çarpık suretli" resimlerde pozitivist-materyalist zihniyetin varabildiği çirkinliği gören Mustafa Şekip Tunç'un eleştirisinde kendisini gösterir. Malik Aksel, tâ 1947'de, d Grubu'nun tavrını "daha güzele alışmadan çirkinin güzelliğini aramaya koyulmak" diye eleştirecektir. *Kübik* terimi resimden taşıp hayatın her alanına yayılmış, tâ 1950'lere kadar gayet popüler bir züppelik ve yozlaşma etiketi olarak iş görmüştür.

Batı'yla hemzemin olma, hatta Batı'dan daha Batılı olma iddiası, kimileyin gerçek bir iyimserlikten beslense de, esasen millî özgüven inşasının bir icabı idi. Yaşlı ve yorgun Avrupa'nın çoktan yitirdiği tazelikle ışıyan, sırtında Avrupa'nın hâlâ kendini sıyıramadığı karanlık Ortaçağ'ın ve sömürücü emperyalizmin yükünü taşımayan Türkiye'nin modernliği, yeni ve diri olmanın üstünlüğüne sahipti bu ideolojik söylemde: *Ekstra-modernlik, ekstra-Batılılıktı*.[6] Mavi Anadolu'nun soluklaşarak 70'lere sarkan etkisini saymazsak, şimdi-

6 Sosyolog Nilüfer Göle (doğ. 1953) *ekstra-modernlik* kavramını "Hem Avrupa'nın dışında kalan hem de bir artısı olan, yani moderniteyi eksiltmeyen, ona eklenen" modernleşme deneyimlerini tanımlamak için kullanır. Onun, Batı dışı modernlik deneyimlerini 'toplam' modernlik anlatısına dahil etme girişiminin parçasıdır. Ben burada *ekstra-modernliği*, özellikle Batı-dışı deneyimlerin modernliği geliştirme, yenileme potansiyelini veya iddiasını vurgulayarak kullanıyorum. *Ekstra-Batılılık* terimiyle ise, bu potansiyelin veya iddianın, gözünü Batı'dan ayıramayan, onun-

ye kadar, bu ideolojik söylemi 1930'lardan 1950'lere kadar uzanan seyri içinde takip ettik. Ulus-devlet inşa evresinin bir görünümü olarak, büyük ölçüde Kemalizmin altın çağıyla özdeşleşen bir seyirdi bu. Ekstra-Batılılık söyleminin, otuz-kırk yıllık bir fasıladan sonra yeniden canlandığını söyleyebiliriz – bu defa Kemalizmden özerkleşmiş, liberal milliyetçilikle eklemlenebilir hale gelmiştir. Yeni sürüme itkisini veren, yine bir özgüven çığırıdır – millî özgüven krizini de barındıran bir milliyetçi özgüven hamlesi...

1980'ler-90'lar dönümünden itibaren kendini gösteren bu ekstra-Batıcı özgüven söyleminin dayanağı, neoliberal dönüşümden geçen Türkiye ekonomisinin kazandığı piyasacı 'dinamizmdir'. Global kapitalizmle bütünleşmeyi 'dünyayla bütünleşme' olarak kodlayan piyasa ideolojisi, buradan bir millî iddia çıkartıyordu. İçe kapanıklığından kurtulan Türkiye ekonomisi ve müteşebbis "Türk insanı", yaşlı ve yorgun Batı'nın ufkunu aşan bir cevvaliyete sahipti buna göre. Milliyetçilik bölümünde Cem Kozlu örneğinde liberal izahını aktaracağımız bu meydan okuma, 2010'ların başında AKP iktidarı tarafından muhafazakâr-liberal bir izlek olarak kullanılacaktı. 2011'de Avrupa ekonomileri krizle boğuşurken Türkiye'nin büyümesini sürdürmesi gururla işlenecek, "dünya ekonomisinde söz sahibi... küresel oyuncu Türkiye" iddiasına dayanak yapılacaktı. 2013'te IMF'e (Uluslararası Para Fonu) olan borçların kapatılarak "IMF'e borç veren ülke statüsüne" geçilmesinin, popüler ideolojide etkisi büyük oldu. Gerçi AKP iktidarı, özellikle İslâmcı çekirdeğiyle, Batı-merkezli düzen karşısında bir jeopolitik ve "medeniyet" alternatifini temsil etme iddiasındaydı fakat özellikle iktisadî düzlemde, ekstra-Batılılık fantezilerini okşadığını söylemek yanlış olmaz.

Milliyetçilik bölümünde ele aldığımız Beyaz Türk ideolojisi, Türk kapitalistlerinin yanı sıra modern Türk popüler kültürünün dinamizminden, bir Batı'dan-daha-Batılı-olma potansiyeli türetmiştir. Beyaz Türk söyleminin patetik müelliflerinden Ertuğrul Özkök (doğ. 1947) "Türk pop müzik rönesansını", devletin kültür politikasıyla kotarılamayan Gökalpçi Doğu-Batı Sentezi'nin piyasa dinamiğiyle ve 'sivil' düzeyde gerçekleşmesi olarak kutluyordu. "Doğu'yu reddeden ama Batı'da bir türlü karaya ayak basamayan bir ekzodüs, bir zihniyet göçü, bir estetik nomadlık ilk yerleşikliğe geçiş işaretini veriyor"; böylelikle Batı'nınkinden daha canlı, daha civelek bir modernliği vaat ediyordu. 2000'li yıllarda uluslararası popüler kültür platformlarında kazanılan başarılar: Galatasaray futbol takımının 2000 yılında UEFA Kupasını kazanması, 2003'te Sertab Erener'in –İngilizce şarkısıyla– Eurovision şarkı yarışmasında birinci olması, bu özgüven söylemini tahkim etti. Hayli kırılgan bir özgüven olduğu, örneğin 2014'te TRT'nin yarışmada Avrupa'nın

la tartılmaktan geri duramayan meşrebini imâ ediyorum.

ayrıcalıklı ülkeleri lehine bir düzenleme yapıldığını gerekçe göstererek Eurovision'dan çekilmesiyle de görülecektir...

Oryantalizm-oksidentalizm

"Bir Türk"ün Batı dünyasındaki herhangi bir başarısı gazete manşetlerinde yer alırken, romancı Orhan Pamuk'un (doğ. 1952) 2006 Nobel edebiyat ödülünü –Türkiye'den birisinin aldığı ilk Nobel ödülü– alması, milliyetçi cenahlarda neredeyse esefle karşılandı. Onlar, Pamuk'a ödülün Ermeni soykırımı ve Kürt savaşı hakkındaki açıklamalarıyla "Türk düşmanı" Batı'ya yaranması sayesinde 'verildiği' kanısındaydılar. Daha derine inen eleştiriler, Pamuk'un Batılı beğenilere ve Oryantalist fantezilere hitap eden Türkiye tasvirleri sunmasına, Türkiye'nin gerçekliğine Batılı gözlerle bakıyor olmasına bağladılar Nobel'i.

Tepki gösteren milliyetçi cenahlar arasında ulusalcı-Kemalistler de bulunuyordu. Bu eğilimdeki tahsilli orta sınıf kitle, bir yandan kültürel olarak Avrupa'yla, "Batılı değerlerle" özdeşleşiyor, diğer yandan "Avrupa"nın, "Batı"nın ezelden beri Türkiye'nin bağımsızlığına kastettiğini, onu bölmeye, istikrarsızlaştırmaya çalıştığını düşünüyordu.

2000'lerin ilk on yılında bir süre gazete köşe yazarlığı yapan Gökhan Özgün, 2008'de bir makalesinde, Batılılığın kültürel görünümlerine ve hayat tarzına kimlik kazandırıcı bir ayrıcalık olarak kıskançça sahip çıkarken, 'politik-Batı'ya (AB) şiddetle tepki gösterenlerin konumunu, *expatriot*'lara[7] benzetti. Batılılığın bir ayrıcalık olarak yaşadıkları müktesebatını "yerlilere" bahşetmek istemiyor; "Türkiye'nin Batıyla yegâne ve ayrıcalıklı bağının kendileri olmasında diretiyorlar"dı. Bu teşhis, "Batılı hayat tarzıyla" temayüz eden orta sınıfların gündelik dilinde, tiksintiyle baktıkları dindarlık-köylülük-taşralılık-yoksulluk peyzajlarına atıfla serdedilen "Ben de olsam [bizi] Avrupa Birliği'ne almam" kanaatinin yaygınlığı üzerinden teyit edilebilir. Özgün, bu yorumuyla, laisist-Kemalist cenahın o dönemde İslâmcılık/şeriat ve bölücülük tehdidi karşısında parlamenter demokratik sistemi "zaaflı" bulan yaklaşımını hedef almıştı. Ulusalcı-laisist-Kemalistler, Batı'yı da, Batılı değerlere ve hayat tarzına açıkça karşı olduğunu düşündükleri "gerici" akımları, "Türk düşmanlığı", "emperyalizm" veya başka saiklardan ötürü hoş görmekle suçluyorlardı. Batılılığı sahiplenirken Batı'ya husumet duyan bu paradoksal tutumu, Batılıdan daha sahih Batılı olma 'şuurunun' devamlılığı içinde düşünebiliriz.

Orhan Pamuk'un da itham edildiği *oryantalizmle* de birlikte düşünmeli-

7 Daha dar anlamıyla: Uyruğu olduğu devletin bir kolonisinde ayrıcalıklı azınlık olarak yaşayanlar. Geniş anlamıyla, bir ülkede yaşayan yabancılar.

yiz ama... Yahya Kemal, İstanbul'un Batılı seyyahlara nasıl göründüğü sorusunu sormuştu kendine ve cevabını şöyle vermişti: "Bize bir Anadolu köyünün pazar yeri nasıl görünürse". Erken Cumhuriyet aydınlarında, Yahya Kemal gibi "kendi gök kubbemize" tutkun bir muhafazakâr dahil, memlekete Oryantalist bakış barizdir. Memleket taşraları (ki küçük adacıklar dışında memleket topyekün taşradır) bir garabetler ve gerilikler diyarı olarak görünür; "Anadolu", yüceltildiğinde de soylu-vahşi suretinde resmedilir. Kürt coğrafyası, ekstradan bir *iç oryantalizm* nesnesidir. Halide Edip'in romanlarında örneğin, Diyarbakır, "yarı vahşi insanların" yaşadığı "sihirli... esrarlı... cazip" bir âlemdir.

'Batıcı' olmaları gerekmeksizin, –kibirden mahcubiyete uzanan bir yelpazede–, Cumhuriyet aydınları kendi konumlarını Türkiye'nin içindeki Batı olarak algılıyorlardı. Beraberinde sadece bir üstünlük iddiası ve öncülük coşkusu değil, yalnızlık kederi de getirebilen bir konumdu bu. Sabahattin Âli'nin (1907-1948) *Kürk Mantolu Madonna*'daki (1943) kahramanı "Zaten muhitimden uzak duruşumun, vahşiliğimin (Diyarbakır'dakinden başka bir vahşilik! – T.B.) bir sebebi de kitaplarda tanıştığım ve benimsediğim insanları muhitimde bulamayışım değil miydi?" diye sorar. Avrupa'ya gittiğinde de ilk hayranlığı geçince "Ne var burada sanki?" diyecektir kahramanımız; 'hissedilen' Batı'yla reel Batı arasındaki açı, hayal kırıklıklarına da gebedir.

Hayal kırıklığının belki en derininin, Batı nezdinde tanınma arzusundan, Batı tarafından (doğru) anlaşılma kaygısından doğduğunu söyleyebiliriz. Yine Orhan Pamuk'a başvuralım. Onun, Türk aydınlarının Batı karşısındaki karmaşık ruh halinin ardındaki katmerli utanca dair –şefkatli mi acımasız mı olduğuna karar vermenin zor olduğu– tarifini okuyalım: "Batılılaşmacı önce Avrupalı olmadığı için utanır. Sonra Avrupalı olabilmek için yaptıklarından utanır (her zaman değil). Avrupalı olabilmek için yaptıklarının yarım kalmasından utanır. Avrupalı olacağım diye kendi kimliğini kaybetmekten utanır. Kendi kimliğine sahip olmaktan ve olmamaktan utanır. Zaman zaman şiddetlenip, zaman zaman da kabul ettiği bu utançlarından da utanır. Bu utançlarından söz edilmesinden de utanır." Ayşe Zarakol'un 2011'de yazdıklarını, romancının yaptığı teşhisin siyasetbilimsel teyidi sayabiliriz: "Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri ve yurttaşları sürekli Türkiye'nin ne kadar medeni ve modern olduğunu değerlendiren hayali bir seyirciye oynamayı hiçbir zaman bırakmadılar. Türkler bu rahatsız edici bakıştan hoşlanmaz ama onayına muhtaçtırlar ve o onay verildiğinde de bu onaydan kuşku duyar, ancak olmadığı zaman ayrımcılık hissederler."

Bu teşhisler, oryantalizmi [Şarkiyatçılık] *oksidentalizm* [Garbiyatçılık] kavramıyla tamamlamak gerektiğini ihtar eder bize. Meltem Ahıska (doğ. 1958), bu kavramı gündeme getirdiği kitabında (2005), Türk millî kimliği-

nin, Batı'nın "bizi" nasıl gördüğü üzerinden tanımlandığını yazmıştı. Garbiyatçılık, bir Batı imgesi kurmak ve kendi kimliğini o imgenin aynasında tasarlamaktır.[8] Ahıska, *Garbiyatçı fanteziyi*, biri Batılı/Batıcı söylemin temsil ettiği dışsal ve aşkın, diğeri yerel-millî başkalığın temsil ettiği içsel ve içkin olmak üzere iki ayrı hakikat arasındaki gerilimi idare eden bir anlamlandırma pratiği olarak anlatır. Bu ikili hakikat rejimi, "yerlilerin" (halkın, toplumun) Batılılaşamamasına hayıflanarak onlara içerleyen bir iktidar söyleminin yanı sıra, Batılılığa 'sığmayan' millî hususiyetleri kollayarak onun farklılığını okşayan bir gizli tatmine de elverecektir. Bilhassa "Batı" karşısında yaşanan hayal kırıklıklarının tahrik ettiği bir tatmin yoludur bu...

Post-kolonyalizm 'eksiği' - bir mahrumiyet?

Şarkiyatçılık-Garbiyatçılık diyalektiğine, genel olarak Batı-dışı dünyada modernleşmenin tarihine ve pratiklerine eğilen eleştirel analiz, post-kolonyal düşünce birikimine çok şey borçludur. Bu akımı meydana getiren Asya ve Afrika kökenli düşünürler, sömürgeci geçmişin acısıyla bilenmiş bir radikal yüzleşme ihtiyacını ve vatanlarının 'içine işlemiş' olan sömürgeci Batı'nın mektebinden geçmiş olmanın vukufunu taşıyorlardı. Onların geçmişle hesaplaşmaya dönük çalışmalarının teorik imkânı, emperyalizmin ve sömürgeciliğin hem öznesinin hem nesnesinin tahliline yeni ufuklar açtı. Sömürgeleşme tarihi, dolayısıyla Batı'nın Batı olarak hükümranlığını kurma tarihi de, yüzeyselliğe rıza göstermeyen bir merakla didik didik edildi. Doğu'nun sömürgeleştirilmesinin topyekûn bir tabiyet hikâyesi olarak okunmaması, bu maduniyet deneyimine, Batı'nın ve modernliğin kurucu etmenlerinden biri olarak öznelik kapasitesi kazandırıyordu. Bu öznelik, post-kolonyal düşüncenin, hem kendi (sömürgeleştirilmiş olan, "aşağı" kültür/ırk sayılan, Doğu vb.) üzerine hem Batı ve tüm modernlik üzerine refleksiyon kabiliyetini ve *iddiasını* güçlendirdi.

Bir Batı-dışı modernleşme deneyimi olarak, sömürgeleşme deneyiminden geçmemiş olan Türkiye, post-kolonyal düşünceyi tahrik eden bu yaralardan 'mahrumdu'. Bu mahrumiyet, geç bir vakitte, İslâmcı düşünce içinde sorunsallaştırılmıştır. Ali Bulaç (doğ. 1951), 2012'de düzenlenen Ali Şeriati Sempozyumu'nda, sömürge olma olgusunun buna maruz kalan Müslüman toplumları için "kahırdan lütuf doğurduğuna" dikkat çekmişti. Arap dünyasının ve Hint alt kıtasının İslâmî düşünürleri, bu kötü kaderle cebelleşirken, Türkiye'ye de ışık tutan bir teorik müktesebata imza atmışlardı. Tür-

8 Meltem Ahıska'nın kavramsal çerçevesi içinde konuşuyorum. Oksidentalizm kavramı uluslararası literatürde Batı karşıtı nefret söylemi anlamında kullanılabildiği gibi, bazı post-kolonyal düşünürlerce bir tür Batı hayranlığıyla tarif edilebiliyor.

kiye'de ise imparatorluk geleneğinden ulus-devlete tevarüs edilen "devleti ebed müddet" anlayışının sağladığı güven, fikrî tembelliğe, konformizme yol açmıştı, Ali Bulaç'a göre. Muhafazakâr düşünür Sâmiha Ayverdi'nin (1905-1993), Bulaç'tan çeyrek yüzyıl önce, 1987'deki bir söyleşisinde aynı eksiklenmeyi dile getirmiş olması ilginçtir: "Acaba diyorum, Manda'yı kabul edip, bir müstemleke zindanı içinde hapsolmuş bulunsaydık, ıstırabı ve can korkularının diri tuttuğu birlik ve beraberliğe sarılarak, parçalamaz, yekpâreliğimizi koruyabilir miydik? Ekalliyetlerin o birbirine sımsıkı sarılışı ile tarihimize, dilimize dinimize ve bütün bir milli bütünlüğümüze el birliği ile nöbet tutup, böyle ahmak bir hovardalıkla tarih ve irfan hazinelerimizi elden çıkarmaz mıydık? (...) Esaretin dehşet ve utancı altında, öz cevherlerimize kal'a kesilseydik...ne yaman, ne acı..." Ayverdi'ninki, Bulaç'ınkinden farklı olarak, sadece anti-Batı hıncı koyultmaya iman eden iyice karamsar bir senaryodur – ve bu karakteriyle de semptomatiktir.

Hümanizm

Tekrar topyekûn Batıcılığa dönelim, Batılılaşmanın 'fundamentalist' kolu olarak hümanizmin serencamına bakalım. Türkiye'de hümanizmin 'erken' mümessili olarak Tevfik Fikret'i (1867-1915) düşünmek gerekir. Osmanlı'nın son devrinin şöhretli şairi hakkında 1939'da bir gazete "Fikret'in heykelini mi dikelim eserlerini mi yakalım?" anketi düzenlemişti! Cevaplayanların çoğunluğu yakmaktan yanaydı; çünkü "dinsiz, milliyetsiz" bir şahsiyet olarak görüyorlardı onu. Bu karalamalara tepki gösteren Sabiha Sertel (1895-1968), şairin "bireysel hümanizmine" sahip çıkmıştı. Tevfik Fikret etrafındaki münakaşa, dinî-millî aidiyetleri boşlayacak kadar 'ileri giden' hümanizm karşısındaki, daha doğrusu hümanizmin dinî-millî aidiyetleri boşa çıkarma istidadı karşısındaki teyakkuzun timsalidir. Fikret, bu teyakkuzu açığa çıkartan bazı şiirler yazmıştı. Tam da millî kin edebiyatının gürüldediği bir dönemde, hamasete ve savaş *pathos*'una karşı insanın ve hayatın ehemmiyetsizleştirilmesine yanan dizeleri, örneğin: "Kahramanlık... esası kan, vahşet/Beldeler çiğne, ordular mahvet/Kes, kopar, kır sürükle, ez, yık, yak/Ne 'aman' bil, ne 'ah' işit, ne 'yazık'./Geçtiğin yer ölüm, elem dolsun. (...) Haksız yere mahvoldu, evet bunca şehidân/Evlatları çıplak ve susuz kaldı perişan/Cennette imiş hep babalar, bekleyedursun/Öksüzleri girdab-ı sefalette kudursun." En bilinenler arasında yer alan şu dizeleri, milliyete karşı kozmopolit ideali dillendiriyordu: "Toprak vatanım, nev-i beşer milletim/ İnsan olur ancak bunca iz'anla, inandım/Ebnâ-yı beşer birbirinin kardeşi.. Hülya!/Olsun; ben o hulyaya da bincânla inandım." "Samimiyetsiz" dediği, muhafazakâr dinciliğin, kaçınılmaz asrileşme davasının önünde engel oldu-

ğuna inandığı gibi; "Müminim varlığa imanım var/Her kanat bir melek eyler ikrar/Enbiyadan yaşarım müstağni/Bir örümcek götürür Hakka beni" dizeleriyle deist bir yönelimi sembolleştirmişti. (Cemal Süreya [1931-1990] onun "Dünyada ateist olup da *humour*'u bulunmayan belki de tek adam olduğunu" yazacaktır. Fikret de, zıtlaştırıldığı M. Âkif gibi, şiiri 'kuru fikirle' yazma zafıyla malûl değil miydi?) Tevfik Fikret Batı uygarlığının özünün bireycilik ve özgürlük olduğuna kani idi. 1909-10'daki kısa süreli Galatasaray Lisesi müdürlüğü sırasında, özgür kafalı birey yetiştirme davasına bizzat eğilmişti.

"Münevverliğin esası demek olan insaniyet; *humanité*" öğretimi yapmak gerektiğini, muhafazakâr-modernist bir aydın olarak Mustafa Şekip Tunç da yazıyordu. Aydınlanma düşüncesinin temel kaynaklara inmenin, klasik metinlerini özgün dilinden okumanın gereğine o da kani idi. Öte yandan, sadece muhafazakârlar değil Batıcı bilinenler arasında da, insaniyetçilik üzerinden beynelmileliyetçiliğe kapılarak yabancılaşma endişesi hükmünü sürmekteydi. Örneğin 1935'te bu muhitte Fevzi Muhip adlı yazar, şüpheci aklın zaaflarını inanç yoluyla, "Türk dehası ve gücüne" iman ederek aşmayı sağlayacak bir "neo-hümanizma" tasarımı atmıştı ortaya.

Muhafazakâr eleştirel tarih yazımında yabancılaşmış Batıcı-Kemalistler olarak tasnif edilen aydınların tasası, aslında *millî*-hümanizmi biçimlendirmekti. Bu zümrenin sembol ismi ve hâmisi sayılan Hasan Âli Yücel'in kullandığı terimle: milli-hümanist sentez. Yücel, Atatürk'e atıfla rotayı "ruh ve fikir istiklâli" içinde "milli varlığa dayanarak Garp medeniyetine tam giriş" diye çiziyordu. Kültürel hayatın bütün cephelerinde Türk-Garp ayrımını kaldırarak bütünleşmeyi sağlamalıydık. "Milli duygumuzu, ıstıraplarımızı en iyi ifade edecek vasıtayı" ararken, "hicazdan marş, nihavendden senfoni, hüseyni faslında bir opera bestelemek" gibi nafile sentez projelerinden uzak durmalıydık. (Sabahattin Eyüboğlu'nun denkleminde, eski sazdan yeni sesler çıkarma cehdi ilerilik, yeni sazdan eski sesler çıkarmaya çabalamak gerilikti.)

1930'larda yayına başlayan, hümanizm muhibbi iki dergiden *Yücel*'de (1935-1956), "Milli hümanizma" ısrarı belirgindir. Hümanizmin "örnek taklidi değil, bir arayış sistemi" olarak benimsendiği vurgulanmış, hatta kavramın "öz arayış" diye Türkçeleştirilmesi bile önerilmişti. (Azra Erhat 1970'te, Batı'da bilgiççe bir anlam taşıdığını söylediği "hümanist"in yerine, "kendi halk göreneklerimizde" bir karşılığı olduğuna da imanla, "insancı" veya "insancıl" terimini tercih etmeyi önerecekti.) Ulusallık vurgusu, Avrupa'nın "moral üstünlüğünün" geride kaldığı savından da dayanak alıyordu. Siyasetbilimci (1944-46 arası milletvekili) Yavuz Abadan (1905-1967), 1940'ta bir yazısında "irrasyonele veya mistiğe sapmaksızın romantik" bir hümanizm istikametini işaret ediyordu: Hedef, "tekin [bireyin] aklî istiklaline dayanarak ferdi hüviyet ve hürriyete kavuşması" değil "hisleriyle de bağlı

bulunduğu millî bütün içinde şahsiyetini... millî benliğini idrak etmesi" olmalıydı. Ancak 1940'tan itibaren *Yücel*'e ağırlığını koyan denemeci-eleştirmen-çevirmen Orhan Burian, (1914-1953), dönemine göre hayli yüksek bir satışa (5-6 bin) ulaşan dergiyi millîlik takıntısından usulca uzaklaştıracaktır. Burian, "kendimizi arama"nın koşulunu "bütün naslardan sıyrıl"makta görür. Emel "Dünya ile alışverişte olan bir düzen kurmak"tır. "Lord Byron Türk düşmanı mıydı?" konulu konferansı, onun milliyetçi zihniyetle mücadelesinin kuvvetli bir örneğidir. Byron'ın eski Yunanlıların eserlerine hayranlığından ve bağımsızlık, özgürlük fikrine aşkından ötürü Yunanlılara yandaş olduğunu, burada bir "Türk düşmanlığı" görülemeyeceğini anlatır. (Aynısını Abdullah Cevdet'in de yazmış olması ilginçtir!) Şu uzunca alıntı, Burian'ın muhafazakâr tarih yazımında Batıcılara atfedilen "pozitivist-determinist zihniyete" olan mesafesini gösterecektir: "Çok dar ve basit bir bilgi sonucu tanıdığımız Avrupa kafasının etkisiyle, aklı istisnasız her şeye üstündür sanıyor, insanı gerçekte olduğundan daha çok güce sahip sayıyoruz. İşte, Avrupa klasikleri bize, hem aklın güvendiği ölçüde büyük işler başarmaya aday güçlü insanın güzelliğini gösterecek, hem insanın her zaman eksik, her zaman amaçlarından uzak kalmaya mahkûm ama her zaman, iyiye, doğruya, güzele erişmek üzere çaba gösteren bir varlık olduğunu öğretecektir."

1938-1941 arasında çıkan kısa ömürlü *İnsan* dergisi, başından itibaren daha 'kararlı' bir evrenselci-hümanist tutum benimsemişti. Hilmi Ziya Ülken, Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu, Muzaffer Şerif tarafından kurulan dergi, "dünyanın akışına yeniden katılmak" ve bunun için her şeyden önce "İnsanı mihver yapmak"tan söz ediyordu. Onların da esas kaygısı "kendimizi bulmak"tı, ancak millîlik-hümanizm ilişkisinde öncelik sırasını tersine çeviriyorlardı, "hakiki bir nasyonalizm için geniş bir ümanizma hareketine ihtiyaç" olduğuna kani idiler. Hilmi Ziya'nın nazarında, "insanlığa yeni bir şey katmak için dünya zaviyesinden kendimize bakmak", bunun için de "gözümüzü ileri dünya açısından ayarlamak" lâzımdı. Eleştirmen Nurullah Ataç'a (1898-1957) göre de hümanizm, "insanı kendi toplumunun, kendi zamanının dışında düşünmeye alıştırmak" idi. Ataç, Batı kültürünü kaynağından içme talebinin en ısrarlı takipçisiydi: "Kaynaklara inmezsek, bugün Batı'da görülen düşünceleri gerçekten içimize sindiremeyiz. (...) Yunan ve Latin kültüründen geçmemiş bir toplumda demokratlık da ulusçuluk da olmaz." Latin-Yunan kaynaklarına inmek, Batı'nın Fransız-Alman-İngiliz çehrelerine, yani satıhlarına kapılmayı ve millîliğin zedelenmesini de önleyecekti.

Hasan Âli Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığı döneminde (1938-1946) başlatılan bir çeviri kampanyasıyla Türkiye'de ağırlığı Batı edebiyat ve felsefesinden olmakla birlikte Doğu ve İslâm dünyasını da ihmal etmeyen 626 klasik eser çevirtilip yayımlandı. Bunun yanı sıra 1940'ta üç lisede Eski Yunanca ve

Latince öğretilen "klasik kol" uygulaması başlatıldı – o yıllarda sadece yirmi dört ilde lise bulunuyordu. Ataç gibi düşünen hümanistler, ancak bu yolla Aydınlanmanın künhüne varılabileceği fikrindeydiler. Ancak yaygınlaştırılması planlanan bu pilot uygulama 1949'da daraltıldı ve sönümlendi. Zaten Soğuk Savaş'ın gelip çatması ve şedit bir anti-komünizmin fiilen resmî-millî ideolojiye dönüşmesiyle,[9] hümanistler muhitine karşı da bir hücum başlamıştı. Hümanizm, aşırı-Batılılaşmanın, yabancılaşmanın alâmeti olarak, dahası komünist temayülleri hoş gösteren bir fesat olarak deşifre ediliyordu. 1945'te solcu *Tan* gazetesine dönük linç saldırısı, 1948'de Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki solcu öğretim üyelerinin tasfiyesi, anti-komünist cadı avı başlatmakla kalmamış, hümanizmi, barışçılığı, insan hakları ve liberal özgürlük savunuculuğunu da zan altında bırakan bir atmosfer yaratmıştı. DTCF'den tasfiye edilen bilim insanlarından Niyazi Berkes daha sonraları, bu atmosfer oluşurken, "kendini Batıcı sayan aydınlar"ın da kayıtsızlıklarıyla en az sağcılar kadar sorumlu olduğu serzenişinde bulunacaktı.

Bu dönemde hümanizm, bir yandan, yasadışı olan sosyalizmin 'ikamesi' işlevini de görüyordu gerçekten. *İnsan* ile sol-hümanist *Adımlar* ve zımnen sosyalist *Yurt ve Dünya* (1941-44), –ikincisi *İnsan*'a hücum etse de– hümanizmde hemzemindiler. Hilmi Ziya'dan Behice Boran'a geniş bir yelpazeyi bir araya getiren *Adımlar* dergisi bir yıllık yayın ömrüne adım atarken (1943-44), "geriye dönmeye" yönelik eğilimlere karşı uyarmakta, "hakiki hümanizma ile milli kültür bağlılığının birbirine zıt olmadığını" vurgulamaktaydı. Türk hümanizminin kaynağını, Yakup Kadri'ye atıfla, halkta görüyordu *Adımlar*: "Yarın yalnız milletimizin değil, insanlığın da kültür hazinesine geçecek kültür ve sanat eserlerimizin büyük kaynağı, şüphesiz halkımızın özünden tabiî bir surette çıkmış olan söz, türkü, şiir, mizah hazinesidir. Yarının büyük Türk romanı, Türk komedisi, Türk dramı, Türk senfonisi özünü şüphesiz bunlardan ve halk kitlelerinin hayatından alacaktır. Hakiki kıymet ancak halk temlerindedir."

Fakat hümanizm rabıtasının, sol-sosyalist-komünist yönelimlerin maskesi olduğu kanaati, anti-komünizmin önyargısı idi. Kimi sosyalistler-komünistler hümanizmi sosyalist fikriyata yükselmenin bir basamağı olarak görüyorlardı gerçekten, fakat hümanizmi araçsallaştırmıyor; sosyalizmi hümanizmin gerçeklik kazanacağı, kemale ereceği mertebe olarak düşünüyorlardı. Bunun yanı sıra, hümanizmi yüksek ideal olarak benimseyen, sosyalist fikriyata bu ideal çerçevesinde sempati duyan, Sovyetler Birliği ve müttefiklerinin reel-sosyalizm tecrübesine ise mesafeli duran aydınlar da vardı. Hümanizm, 1940'lardan '70'lere uzanan kesitte, hem Kemalizmi hem sosyalizmi demokratikleştirmeye, 'yumuşatmaya' çalışan, bu arada bu ikisini te-

9 Milliyetçilik bölümüne bkz., s. 290 vd.

lif etme imkânlarını da yoklayan bir eleştirel düşünüşün soluk aldığı bir fikrî mecra oldu.

Yayın hayatına *Yücel*'in devamcısı gibi başlayan *Ufuklar* dergisi (1952-1976), bu arayışın ana yatağıdır. Orhan Burian'ın inisiyatifiyle çıkan, Sabahattin Eyüboğlu, Halikarnas Balıkçısı ve Vedat Günyol tarafından *Yeni Ufuklar* adıyla sürdürülen derginin, Günyol'un ifadesiyle "insanlığa gönül vermiş... insan sıcaklığı arayan", romancı Fakir Baykurt'un (1929-1999) deyişiyle "iliklerine kadar insancıl" bir meşrebi vardı, öncelikle insan sevgisini değerleştiriyordu. "Yurtseverliğin ve bütün yurtların üstünde, insanlık" olmalıydı. Yazarlarından edebiyatçı Ferit Edgü'nün (doğ. 1936) ifadesiyle "Batı yanlısı değil, çağdaş, rasyonellik, uygarlık anlamında Batılı düşünceden yana" idiler. "İyiyi, doğruyu, güzeli" arayan naif dil, bu arayışının melceini ve hedefini halkta buluyor, insan sevgisini halk sevgisine bağlıyordu. Dergi, 1950'lerin anti-komünist tazyik ortamında, edebiyat üzerinden/içinden geliştirilen sol toplumsal eleştirinin odağı oldu. Toplumcu gerçekçilikle sınırlı 'düz' bir eleştiri değildi bu; dergi varoluşçu akımın Türkiye'de bilinmesine de katkıda bulundu. 27 Mayıs darbesi sonrasında Eyüboğlu ile Günyol, ilerici bir hamle olarak gördükleri bu hareketin "yozlaştırılmasına" tepki olarak, Fransız Devrimi'nin yozlaşmasının radikal bir eleştirisi saydıkları Babeuf'un *Devrim Yazıları*'nı çevirdiler. 1960'larda anti-komünist tazyikin hafiflemesiyle *Yeni Ufuklar* edebiyatın payını gitgide azaltıp eleştiri, deneme, fikir yazıları yayımlamaya başladı.

Derginin düzenli yazarlarından felsefeci Macit Gökberk (1905-1993), akla "doğru"dan ziyade eleştirinin kaynağı olarak değer vererek, ucu kapanmamış bir aydınlanma anlayışı telkin etmiş; Hegelci bir 'devamlılık içinde aşma' meyliyle, geleceğe bakarak tarih felsefesine önem vermiştir. Derginin genç felsefeci yazarı Afşar Timuçin ise (doğ. 1939) "nesnel varlığın doğru kavranması", "gerçeklikten getirilmemiş düşüncelerin bulanıklıklar getireceği" ikazlarıyla, Descartesçı, normatif-düzenleyici bir aydınlanmacılığın temsilcisi olur. Timuçin 1980'lerin ortalarında *Niçin Varoluşçuluk Değil?*, *Niçin Yapısalcılık Değil?* risaleleriyle, modernizmin ana akımından 'sapmalara' karşı önlem alacaktır. Umumiyetle, 1980'lerden itibaren sol ve laik-hümanist düşünce ortamlarında post-modernizme gösterilen tepkide, onun neoliberal-muhafazakâr/Yeni Sağcı kullanımlarına karşı koyma saiki ile, modernliği Batılı altın çağında sabitleyen *muhafazakâr bir modernizm* anlayışı birbirine karışır.[10]

Yeni Ufuklar'a damgasını vuran Vedat Günyol "şairi, hikâyecisi, masalcısı bol" fakat "düşünce yönünden, bilimsel kafa yönünden çağın gerilerinde kalmış" bir ülke olmamızdan yakınıyordu. Ona göre "çok az kim-

10 Bu eğilimi, Kemalizm'de göreceğimiz cumhuriyetçi muhafazakârlıkla birlikte düşünebiliriz.

se düşünüyordu[r] Türkiye'de". Günyol, *Yeni Ufuklar*'ı öncelikle "düşünce düşmanlığına" karşı bir platform yapmak, düşünce saygısı ve sevgisini geliştirmek, "eleştirel kafayı" teşvik etmek istemiştir. Ona göre Türkiye'de düşünce hayatı, tümüyle, köksüzlükten kaynaklanan "cin acemilikleri" ile malüldü. (Aynı nedenle, felsefeci Selahattin Hilav (1928-2005), bağlam ve anlam tutarlılığı peşinde "kavram jandarmalığı" yapmayı görev bilmişti.)

Günyol 1970'lerde, radikal sosyalist hareketlerin güçlendiği dönemde de bu cin acemiliklerinden yakınacaktır. Ona göre sol, "Batı'dan esinlenen ama Batı'ya bilinçsizce sırt çevirmiş, kuramlarda ideolojilerde ister istemez Batı'dan çöplenen ama çöplenmez görünen, ilerici geçinen, sesleri gitgide yükselen, çoğu kez bağnazlığa kaçar, iyi niyetli ama tek yanlı, hınçlı öfkeli genç kuşakların tekeline girmiş gibi"dir. Günyol, sosyalist düşüncenin, Batı kaynaklarından atıştırarak veya Batı'yı küçümseyerek değil ancak Batı'nın düşünce birikimini özümseyerek gelişebileceğini savunuyordu. "Doğulu düşünce"den, "Doğu'ya özgü" yozluklardan sıyrılmak, ona göre sosyalizmin de davası olmalıydı. Günyol'un Doğululuğa atfettiği bu sorunu, Murat Belge (doğ. 1943) Türkiye'de bütün ideolojilere dadanan bir fundamentalizm olarak gördüğü milliyetçiliğe yükleyecektir. Belge, Günyol'un, hümanizmle ülfetini kesmeyen ve Batı Marksizminden beslenen bir sosyalizm ısrarını derinleştirmiştir. (Cemal Süreya [1931-1990] 1989'da "yeni Eyüboğlu-Günyol" diyecektir Belge için!) 70'lerin *Birikim* dergisindeki, 80'lerde *Yeni Gündem*'deki makaleleriyle ve yayımlanmasına ön ayak olduğu çevirilerle, büyük ölçüde Sovyetler Birliği, Çin ve anti-emperyalist kurtuluş mücadeleleri deneyimlerine kitlenmiş olan Türkiye sosyalist hareketinin dikkatini, Avrupa Marksizminin eleştirel bakışına çekmeye çalışmıştır. Belge, sivil toplumun tekâmülünü, modernleşmenin ve medenîleşmenin olduğu kadar bir toplumun sosyalizm istidadını geliştirmenin de ortak zemini addediyordu.

Yeni Ufuklar, 1960'larda kapitalizme karşı Batı Marksizmine yaslanan "evrimci sosyalizm" fikrinden yana olmuştu. 1970'lerin sertleşen politik ortamında işitilmez olacak bir sestir bu. Zaten bu arada *hümanist* sıfatı, popüler dilde "iyi niyetli, naif, saf"ın eşanlamlısına dönüşmüştür – galiba hâlâ da öyledir.

Günyol'un yol arkadaşlarından Sabahatin Eyüboğlu, hümanizmi, Kemalizmin demokratik-popülist bir restorasyonunu sağlayacak manivela olarak kullanıyordu. "Avrupa'yı Avrupa yapan, realist dünya görüşü" idi Eyüboğlu'na göre, Rönesans da bu realizmle tabiata ve *halka* gitmekten doğmuştu. Halktan uzaklaşmak, tabiattan uzaklaşmak gibiydi. Kardeşi Bedri Rahmi'yle beraber, *Yücel*'in, millî hümanizmin kaynağını folklorda, halk sanatında arayan romantizmini sürdürüyordu Sabahattin Eyüboğlu. "Halk sanatının her yerde aşağı yukarı aynı olması", onun evrenselliğinin alâmetiydi; yegâne

"orijinal ve som sanat malzemesi" oradaydı. (Garip şiir akımıyla Orhan Veli Kanık'ın [1914-1950] halkça şiirinin, –Cemal Süreya'nın deyişiyle "halk olarak" şiirin– sarsıcı etkilerinin hissedildiği bir zamandır bu.) Sabahattin Eyüboğlu, sadece sanat için değil, topyekün aydınlanma için ve politik ilerleme için de "Halk Ana"ya gitmeye çağırır. "Kendi ezberciliğimizden kurtulup Batılı ezberciliğine sarılma"ktan alıkoyacak olan budur. Bunun için, "ter kokusuna katlanmalı"yızdır. "Gerçek aydın"la halkın birbirini anlayacağına inanır. Ona göre Atatürk de buna inanmış, asla halka değil bu bütünleşmenin önünü tıkayan aracı-aydınlara zor kullanmıştır. Eyüboğlu Hasan Âli Yücel'i tekrarlayarak, aydınlanma ve ilerleme için tek tek büyük adımlar atmaktansa, bin kişi beraber atılacak küçük adımların önemli olduğunu söyler. Halkı çocuk avutur gibi avutmaya kalkanları kınar ama kendisi de çocuk teşbihini kullanır halk için. Erdemi halkın *saflığında* görür; o temizlik ve yalınlığı, onda bugün görebileceğimiz zaafların panzehiri sayar. Sabahattin Eyüboğlu'nun bu fikrî çabası, CHP'yi –güç bela ve kısmen– sosyal demokratlaştıran Ortanın Solu hareketinin[11] ana kaynaklarından birini teşkil edecektir.

Ataç: Evet, Batı Batı'dır, Doğu da Doğu

Eyüboğlu'nu hümanizm-Aydınlanma menzilindeki bir başka yakın yol arkadaşıyla, Nurullah Ataç'la ihtilafa düşüren konu da, popülizmdi. Eyüboğlu, çok sevdiği saydığı Ataç'ın anti-popülizminin "bir çeşit ırkçılığa gitmesinden" yaka silkecekti.

İhtilafın billurlaştığı bahis, 1955-56'da giriştikleri *Prospero ile Caliban* tartışması oldu. Prospero ve Caliban, Shakespeare'in *Fırtına* adlı oyununun tipleridir. Issız adaya düşen bilge Prospero, adanın yerlisi olan vahşi Caliban'ı kendine bağlar, onu eğitir. Prospero'dan konuşmayı öğrenen, az buçuk medenîleşen Caliban, yine de vahşi, yarı-hayvandır (veya yarı-doğa). Diş bilediği Prospero'ya, adaya çıkan iki serseriyle beraber başkaldırır. Bu badireyi atlatan Prospero, sonunda pişman olan Caliban'ı affederek yüceliğini gösterir. Sabahattin Eyüboğlu, Prospero'yla saf ve soylu-vahşi halkı temsil eden Caliban arasındaki muhabbeti onaylayan bir mesaj çıkartıyordu buradan, böylece Prospero-Caliban ayrımının da aşılacağına inanıyordu. (İngiliz edebiyatı uzmanı Minâ Urgan da [1915-2000] Caliban'ın "güzelliğe susamış ve sevilmek isteyen" insan yanına sevgi duyuyordu.)

Ataç ise kararlı anti-popülizminin teyidini bulmuştu bu oyunda. Çoğunluk hep Caliban'dı, "çoğunluk hep gerici" idi – "Yalnız bizde değil, her yerde." Düşünce adamı, Caliban'la olsa olsa kendini saydırmak için ilgilenmeliydi; Prospero gibi, "gerekirse paylayarak, gerekirse kırbacını şaklatarak".

11 Bkz. **Sol** bölümü, s. 576 vd.

Hümanist-popülistlerin romantizmini, sanatta da yersiz buluyordu Ataç. Eyüboğlu'na bir başka eleştirisinde, onun sanatçıları "Türk sanatına hayran olmaya mahkûm bıraktığını" söylemişti. (Zaten "Hayran Çelebi" lâkabıyla anarmış dostunu; Azra Erhat'a bakılırsa "hep olumluyu görüp göstermeden yana olduğu için"!). Halk sanatı, örneğin türküler, durgun, ölü bir kültürün unsurlarıydı. Üşenmeden beylik sözleri tekrarlarlar, kalıplarının dışına çıkamazlardı. Bunlar "duruk toplum" olgularıydı. Toplumcu gerçekçiliğin öncü kolu olan köy edebiyatını, aynı durukluğu yeniden ürettiği için yeriyordu. Köyü anlatmak, hele güzellemek değil, şehri anlatarak köylüyü şehre özendirmek gerekirdi. Samimiliğin ve sahiciliğin, doğallıkla 'inilecek' bir kaynak, bir dışavurum değil, ancak teknik bir ustalığın dolayımıyla ulaşılabilecek bir yeti olduğunu düşünüyordu. "İnsanı insan eden duyguları değil düşünceleri" olduğuna göre, rasyonalizmden şaşmamak, hissiyata kapılmamak lâzımdı. Çok haz aldığı Divan şiirinden (Ataççа: *yır*), eskiye ait olduğu için 'imtina etmesi', artık onu unutmamız gerektiğini telkin etmesi, bundandı. Pek bayılınan İstanbul'da –hele Boğaz'da!– hiçbir güzellik göremediğini yazması da bundandı. Bütün süslerden arınmalıydık. Eski benliğimizi, kültürümüzü (*dörüt*) tümüyle arkamızda bırakmalıydık. Kimileyin kendi muhitinde bile yadırganan kelime icatlarının amacı da buydu Ataç'ın: Kelimeleri (*tilcikleri*) geçmişin bütün çağrışımlarından arındırmalıydık, varsın 'yapay' olsun, "Batı uygarlığını yankılayan" bir dil kullanmalıydık. Bu arınmacı tutumu onu bir ahlâkçı yapıyordu.

Ataç'ın ahlâkçılığının mızrak ucu, *anti-filistenizmidir*: yavanlıkla ve vasatçılıkla kavgası. Yahut: *yarı-aydın* kültürüyle kavga... Ona göre bir toplumun gelişme, aydınlanma ve insanlık düzeyini aydınları temsil ederdi. Türkiye'de aydınların bilgi ve düşüncede yüzeysel kaldığını ileri sürüyordu. Batı'yla ilk teması sağlayan Fransız edebiyatı dahi baştan bayağı örnekleriyle girmiş, bu gelişigüzellik, bu "laûbali" hal sürüp gitmişti. "Biz yarım kalmış kişileriz, yarımın da bir değeri olmaz" diyordu Ataç. Aydınlar "bilgin değil bilgiç" idiler, öğrenmeden biliyor, bilgide derinleşmeden başkalarına öğretmeye kalkışıyorlardı – kitabın birinci bölümünde de ele aldığımız mesele. Aydınlar, çevrelerini kalkındırmaya kalkmadan önce kendilerini kalkındırma ödeviyle yükümlüydüler Ataç'ın nazarında. Yarı-aydınlıklarının solgun ışığıyla toplumu aydınlatmaktansa, kendilerini aşmaya, özgün, olgun bir yapıt ortaya koymaya çabalamalıydılar. Bunun bir icabı da sanat ve edebiyatın özerkliğini tanımak, onları pedagojikleştirmemek, araçsallaştırmamaktı.

Arkadaşı Sabahattin Eyüboğlu, onun bir yerli esere ancak Batı dillerine çevrilip Avrupa'da meşhur olursa değer vereceğini söyleyerek sataşır Ataç'a, o da bunu memnuniyetle onaylar: Zira bizde olmayan evrensel beğeni ölçütleri Batı'da gelişmiştir, ayrıca bizdeki kayırmacılık da yoktur orada! Bütün

değer ölçülerini Batı'dan 'ısmarlayan' bu tavrıyla, onu "sorumsuz bir mustağrip" sayan Cemil Meriç'e sanki kendi eliyle kanıt sunuyor gibidir. Daha fazlasını da söylediği olmuştu. Rudyard Kipling'in, oryantalizmin en nobran ifadesi sayılan –Halikarnas Balıkçısı'nın da büyük öfke duyduğu– ünlü müteârifesini gönül rahatlığıyla benimsediğini yazmıştı: "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı". Ne diyebilirdik ki buna; sorgulamanın âlemi yoktu Ataç'a göre: "Bizde bir Doğululuk, Batılılardan bir başkalık var. Bir üstünlük mü? Yoksa bir eksiklik mi? Durmuyorum bunun üzerinde. Yalnız biliyorum ki bu yüzden, bu Doğululuk, başkalık yüzünden Batılı olamıyoruz. Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın: onlar Doğulu olmaya, Doğulular gibi duyup düşünmeye özenmiyor ki! Demek Doğu acununu gerçekten, şöyle içten anlıyorlar mı? anlıyabilirler mi? niçin araştıracağım? Biz ise Batılı olmak istiyoruz, öyle ise başkalığımızı bir eksiklik sayacağız." (Kemal Tahir de aynısını söylüyordu fakat memnundu bundan: "Hiç kimse batılı değilse batılı olamaz. Nitekim hiçbir batılı da ne kadar çabalasa doğulu olamaz.") Ataç, Batı hayranlığındaki/Batı taklitçiliğindeki aşağılık duygusuna 'takanların', asıl aşağılık duygusuyla malûl olduğunu düşünüyordu. Aşağılık duygusu karmaşalarını aşıp, kendimizi Avrupa uygarlığı içinde *eritmeye* bakmalıydık. "Birbirimizin insanlığımızı anlamamız üzerine kurulacak bir Avrupa, bir acun birliği" idealine doğru yelken açabilirdik o zaman.

Eleştirmen Ahmet Oktay'ın (doğ. 1933), Ataç'ın düşüncesine atfettiği, "sinik görünen bir diyalektiği", belki onun bu hümanist idealinde bulabiliriz. Orhan Koçak, Ataç'ın modernizminde, "imkansızlıkla yüzleşebilen, sentez ve süreklilik çabalarına girişmeyen" dürüstlüğü önemser. *İmkânsızlıkla yüzleşebilme*nin altını çizelim: Ataç Batılılaşma-modernleşme tecrübesinin müşkülleriyle, zaaflarıyla, sancılarıyla, yaralarıyla, onları asla romantikleştirmeden, bunun için de pek kuru görünen bir açıklıkla yüzleşir. Kemalizmin geniş kadrosu içinde kendisini "Anadolu Aydınlanması" iyimserliğinden de Falih Rıfkı karamsarlığından da ayrı tutan bir açıklık... Bir büyük değişimin, bir zorlu meydan okumanın trajiğini, trajik duygusuna iltifat etmeden bilince çıkarması, Ataç'ı kendine mahsus bir yere koyar.

Ataç'ın 'yetersizliğimize' kahreden tutumunun devamını, enflasyonist denebilecek bir üretimle, 1970'ten beri yazan denemeci-yayıncı-şair Enis Batur'da bulabiliriz. Kendini evrenselci, ılımlı bir sosyalist olarak tanımlar fakat kültür ve uygarlık davasını politikanın üzerine koyar. Eser vermeye başladıktan itibaren, aydınların aktüaliteye kapılmamasını, yüksek kültürü geliştirmesini, has edebiyata öncelik vermesini telkin etmiştir. Bu bakımdan 'fildişi kulesindeki aydın' mecazını, kültürel yönden gerçekten seçkin bir azınlığın varlığını olumlu bir değer olarak benimser. "Vasatlığı" ve –ezelî bir izlek olarak– "tembelliği" dert edinir. "Kötü yetiştirildiğimiz, eğitildiğimiz" kanısın-

dadır. Temel hümanist eğitim formasyonunun sadece eğitimle değil, medya ve kültür endüstrisince de işlenmemesinin eksikliğinden mustariptir.

"Batılının Doğuyu, Doğulunun Batıyı anlamaya, öğrenmeye davranması ne denli zorunluysa, birbirlerinde başkalaşmaya, birbirlerinde yaşamaya çalışmaları da o denli çarpık bir çözüm yoludur" diye yazmıştı 1980'de Batur. Batılılaşma sürecini "aksak topal" katetmekte olan bir Doğulu toplum olarak gördüğü Türkiye'nin modern yaratıcılığını, böylesi 'karışmalarla', melezlenmelerle değil, "çift rahimliliğinin" hakkını vererek ortaya koyabileceği kanısındadır. (1997'de yayımlamaya başladığı *Doğu-Batı Divanı* şiirleriyle, çift rahimli bir üretimi bizzat deneyecektir.) Hem muhafazakâr hem sol yerliciliğin Batı'ya fazla kapılmama temkinine karşı durur. Bu temkinin zihnimizi Doğu'ya da kapattığı fikrindedir. "Yerellik" ve "özgünlük" kaygısını baş belâsı sayar. Batı'yla aynı göz hizasında, *iç içe* olmayı hedefleyen bir evrenselcilikten yanadır; bunun başlıca aracı, edebiyata ve sanata eşzamanlı eleştirel müdahale olmalıdır. Aşkla baktığı ("ecekent") Paris ile İstanbul'u mukayese ederken, onların (Paris) kültürel mirası korurken bizim (İstanbul) "ufaladığımızı" söyledikten sonra, teşhisini kısa kesecektir: "Uygarlar, değiliz."

Trajik

Modernleşmenin *trajiğini*, Yahya Kemal açık seçik dile getirmiş değil miydi? "Medeniyette idrak ihtirasla mümkün," demiş ve eklemişti: "Garp medeniyetini, kendimizden tiksinecek kadar sevmesek, idrak edemezdik". Değişimin, benliği sarsacak şiddetini, haysiyet kırıcı da olabilecek kıyıcılığını, bunun kaçınılmazlığını bilerek idrak etmenin en güçlü ifadelerinden biridir bu. Mamafih Yahya Kemal trajikte pek fazla eğleşmeyi de istemez. "Tatlısu Frenkliğini", "o mukadder geçidin zarureti" diye hoş görür fakat modernleşmenin çabuk geçecek bir çocukluk hastalığı sayar. Millî-muhafazakâr geleneğin modern usullerle yenilenmesiyle tahkim edilecek gurur ve özgüven, benliği onaracak – hatta, Yahya Kemal'in muradı o değilse de, 'yeri gelecek', tiksintiyi tersine çevirecektir.[12]

Modernlik, dünyayı hesaplanabilir kılan rasyonalizmiyle trajedinin şartlarını kaldırmış veya 'imkânını' daraltmış mıdır? Buna hem iyimser (Hegelvari) hem karamsar (Nietzschevari) 'evet' cevapları verilmiştir. Buna karşılık Aydınlanmanın kendine dönük eleştirel bakışının, yeni, modern bir trajiğe el verdiği de söylenmiştir. (Frankfurt Okulu, cazibesini biraz da buradan almaz mı?)

Japon hayranı yanıyla tanıştığımız Samizade Süreyya aynı zamanda Rus edebiyatının müvezzii idi: Çehov'un, Puşkin'in, Turgenyev'in eserlerini çe-

12 Bunları **Muhafazakârlık** bahsinde tartışacağız.

virmişti. "Rus romanlarının insanı derin derin düşündürmekteki maharetine" hayran olduğunu söylüyordu. Modern Rus romanı, Batı'yla ve modernlikle karşılaşmanın yol açtığı altüst oluşun ve trajiğin mecrasıdır. Oradaki *derinlik*, bu büyük dönüşümün ruhsal-duygusal karmaşalarının irtifasıdır. Doğu-Batı sorunsalıyla cebelleşen büyük Rus romancıları, bu cebelleşmenin sathında kalmayarak, o sathın altındaki evrensel insanî dertlerle hemhal olarak inmişler, daha doğrusu yükselmişlerdir o irtifaya. Yakup Kadri'nin *Ankara* romanında bir diyalog, "Türk modernleşmesi"nin bu derinleşmeye, bu irtifaya sanki hacet duymadığını söyler bize. Romanın kadın kahramanı Selma, yeni nesil ile kendilerininkini karşılaştırarak "bence bu yeni nesilde bizim neslimizin derinliği yok" diye yakınıyordur. Yazarı kişileştiren Neşet Sabit onu şöyle yanıtlar: "Çünki o, artık derini aramıyor. Aldığı istikamet ve her gün biraz daha artan hızı buna manidir. Biz, bir takım şakulî insanlardık. Halbuki bunlar, ufkîdirler. Kuşlar gibi ufkîdirler. Bunlara artık yürüyor denilemez. Uçuyorlar. Kanatla hiç derine gidilir mi? Kanat daima yükseğe ve uzağa götüren uzuvdur." Sür'at ve iyimserlik telkin –ve tamim– eden Türk modernizmi, kendi tecrübesi üzerine durup düşünmekten men eder gibidir.

Daha erken tarihli bir romana, Halit Ziya'nın (Uşaklıgil, 1886-1945) *Mai ve Siyah*'ına (1889) dair incelemesinde Orhan Koçak bu sorunun, edebiyatın özerkliği fikrine olan uzaklıkla, hatta ona duyulan tepkiyle bağıntısını görmemizi sağlar. Acemiliği ve öykünmeciliği içinde edebiyatı özerk bir insan etkinliği olarak ciddiye almaya meyleden Edebiyat-ı Cedide akımı (Halit Ziya bu akımın parlak üyesiydi), yüzeysellik, yabancılık, öznelcilik, dekadanlık ithamlarıyla karşılanmıştı. Eskinin mutlak referanslarını yitirmişken ve modern hayatın bir yığın teferruatını kavrayıp baş etmeye çalışırken, bu telâşın ortasında insan açmazlarını, ikilemlerini, tereddütlerini 'çözüm' de sunmadan kurcalayan bir edebiyat, 'eksik' görünmüştü – ya da işte, 'fazla'... Orhan Koçak, *Mai ve Siyah*'ı, millî benliğin, birbirinin eksiğini gideremeyen, diyalektik bir çatışma içinde ilerleyemeyen, iki yarın dünyalı yarılmasını gösterdiği için önemsemiştir. Taklitçilik/yüzeysellik ile idealsiz yerlilik arasındaki açmaz birbirini koşullamakta, birbirine düğümlenmektedir orada.

Orhan Koçak'ın hatırlattığı gibi, Ahmet Hamdi Tanpınar, Halit Ziya'nın "kendi buluş ve sezişlerinin sonuçlarını almaktan korktuğunu" yazacaktı. Tanpınar'ın kendisi, 'hocası' Yahya Kemal'in de kaçındığı bu tür müşküllerle, karmaşalarla ve *trajikle* yüzleşmedeki büyük iştiyakıyla temayüz eder. *Mahur Beste* (1944) ve –kült denebilecek– *Huzur* (1949) romanlarında, trajik unsur, muhafazakâr nostaljinin hüznü elinde rehindir gerçi... Ancak, günlüğüne düştüğü nottaki ifadesiyle "Bir Peyami, bir Necip Fazıl olabilmenin ahmakça saadeti"ne tav olmayı istemez o. Muhafazakâr zihniyetin numunesi olarak Ahmet Mithat'ın seçmeci-ayıklamacı modernleşme tasarımı-

na, adeta hiddetle yaklaşmıştır. Türkçe edebiyat incelemeleri profesörü Nüket Esen (doğ. 1949), Tanpınar'ın, Ahmet Mithat'a, özellikle "buhransızlığından" ötürü kızdığına dikkat çeker. Modernliğin huzursuzluk ve endişelerinden muaf kalmayı özleyen kolaycılığı küçümser, hiç yoksa zevksizlik olarak görür Tanpınar. Önemsiz değildir bu; o bir estet olarak, meseleleri evvela *zevk* cinsinden düşünür.

Mahur Beste'yle *Huzur*'un iklimine, Tanpınar'ın muhafazakâr suretine dönecek olursak, radikal modernizmin eskiyi silerek yeni başlangıç yapma kolaycılığındaki zevksizliğe çok takılmıştır elbette. Lodos, sis, lüfer üzerine denemesinde, modernliğin, 'güzel'e, ışık oyunlarına karşı bir zırh oluşturduğuna hayıflanır. "Etrafımıza hiçbir hülyanın ısıtmadığı soğuk bir 'vazgeçtim'le bakmaya alıştık" diye yakınır. *Beş Şehir*'in (1946) önsözünde yazdıkları, onun manifestosu hükmündedir: "Eski bir Garpçıyım" diyerek başlar söze: "Fakat canlı hayata cansız madde karşısındaki mühendis gibi değil bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim" şerhini düşer. "Sevdiğimiz şeyler bizimle beraber değişirken... ileri doğru yürürken geri doğru atılan son bir bakış"tan kendini alamıyordur. Geri gelmeyeceklerini bilerek kıymetini bilmeye çağıran bir *nostaljizm* görebiliriz bu rikkatte.[13] Tanpınarcı (onun uzmanı ve hayranı) Oğuz Demiralp (doğ. 1952), bunun muhafazakâr bir nostalji olmadığı kanısındadır: Nostalji, bugünün çarpıklıklarına duyulan tepkinin ve onları aşma isteğinin de ifadesidir Tanpınar'da. Bizi mazinin güzelliklerine çekenin, "bıraktıkları boşluk" olduğunu söyleyen *kalp adamı*, o boşluğu elbette maziden beslenen fakat onu tekrar etmeyen yeni, modern bir yaratıcılıkla doldurmanın arayışındadır. Modern nostaljizmleri inceleyen Svetlana Boym'un tasnifiyle, geçmişi yeniden kurma özleminin değil, *düşünsel* (*refleksif*) nostaljinin temsilcisidir Tanpınar: "hafızanın parçalanmış fragmanlarından hazzeder", "göndergenin kendisine değil mesafeye aşıktır"..."Düşünme kadar duyma meselesinde de yayayız" derken, modernliğin rasyonalizme indirgenemeyeceğini, ona 'yakışan' duygu ustalıklarını da geliştirmemizi özler. Onu heyecanlandıran "Hayatımızda kaybolan şeylerin ardından duyulan üzüntü ve yeniye karşı beslenen iştiyak"tir – her ikisi birden...

Tanpınar'ın romanlarında kaybolan maziyi tartan terazisi, günlüklerinde, yeniye beslenen iştiyakın kefesini doldurur. "Sağlarla beraber değilim çünkü sağ şarktır ve sağ bizi daima yutmağa, içimizden doğru yutmağa hazırdır" diye yazarken, tereddütsüz bir Garpçıdır. Son notlarından birinde "bir Avrupa birliğini" "tek ümidimiz" sayar. Oryantalizm ithamından sakınması olmayan şu tok sözleriyle, millî emeli "Garplı bir Şarklı olmak" diye koyar: "Hem Şarklı, hem Garplı olabilir miyiz? Elbette ki hayır. Fakat Garplı

13 Bu bahse elbette **Muhafazakârlık**'ta geri geleceğiz.

bir Şarklı olabiliriz. Şark bizim şimdilik çekirdeğimizdir. Ve galiba da uzun zaman öyle kalacaktır."

Hilmi Ziya Ülken, Tanpınar'da "ifade edilmezi yaşayan şair ile muhakemeci âlimin" bazen de iç içe geçerek sürekli boğuşma halinde olduğunu yazmıştı. Tanpınar'ın yazarlığındaki bu gerilim, onun *modernliğin sıkıntılarını* işlemekteki ustalığının ifadesi değil midir aynı zamanda?

Tanpınar, esasen tevekkülle içine sindirdiği *Garplı Şarklılık* halini, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde hicvetmişti. Bu hicviye, bir-iki kuşak sonra, kadri ölümünden sonra bilinen romancı-hikâyeci Oğuz Atay (1934-1977) tarafından coşkun, neşeli bir hüzünle geliştirilmiştir. Atay'ın başeseri *Tutunamayanlar*'ın 1984'teki 2. baskısına yazdığı önsözde Ömer Madra (doğ. 1945), yazarı, "soğuk, alaycı ve hepten inançsız" diye sıfatlandırdığı "Batıcıl" aydın tipinden, şefkatiyle ayırt etmişti. Evet, insan hallerine, açmazlarına anlayışla yaklaşmıştır Oğuz Atay fakat zehirli bir ironisi de eksik değildir. Bu ironi, Batılılaşmayı layığıyla başaramayan Türkiye aydınlarının ezikliği ve yarımlığı yüzünden kendinden nefret edişin hıncını taşır. Belki de Tanpınar'la Ataç'ın açıortayına yerleştirmek uygundur onu...

Avrupa Birliği tartışmaları

Bölümün başında belirtmiştim; Batı konusu, Batı davası, Batı buhranı, her ne diyeceksek, duygusal karmaşalarıyla tebarüz eder. O nedenle irtifası politik metinlerden çok edebiyatta anlaşılır; nitekim bu bölümde *edebî* denebilecek bir düşünüşün de izini sürdük. Bölümü, 20.-21. yüzyıl dönümünde Batı/Batılılaşma gündemini tayin eden Avrupa Birliği (AB) tartışmasıyla bitirelim. Bu, Batı meselesinin siyasî düşüncedeki hasılâsını almamızı sağlayacağı gibi, duygusal veya psikolojik muhasebeyi özetle tekrar etmeye de yarayacaktır.

Türkiye'de Avrupa Birliği, 1987'de ANAP/Özal hükümetinin tam üyelik başvurusunda bulunmasıyla politik gündemin sabit bir maddesine dönüştü. Dönem, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun (AET) iktisadi ve politik bütünleşmesini ilerleterek Avrupa Birliği adını aldığı dönemdi. Türkiye 1951'de temelleri atılan AET'yle 1964'te ortaklık ilişkisi kurmuş, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra ilişkiler bir süre donmuştu. 1987'deki üyelik başvurusu öncelikle, 12 Eylül rejiminin, Türkiye'nin özel şartlarını anlamayarak 'lüks' demokrasi ve insan hakları 'rezervleri' koyduğu için bozuk attığı Batı'yla ilişkilerin normalleşmesi anlamına geliyordu. Buna, Türkiye'nin demokratik olgunluğu ve iktisadî dinamizmiyle Avrupa seviyesinde refaha ve hakka-hukuka lâyık olduğunu ilan eden bir liberal özgüven söylemi eşlik etmekteydi. 1996'da, AB'yle Gümrük Birliği'nin kurulması, bu söylemi devam ettirdi.

1990'lı yıllar, Avrupa'yla ilgili hınç-haset geriliminin Türkiye tarihindeki belki en yüksek voltajlı döneminin başlangıcıydı aynı zamanda. PKK hareketine karşı olağanüstü hal, savaş ve milliyetçi ajitasyon politikasının gözde bir izleği, Batı'nın ve Avrupa'nın bu bölücü-ayrılıkçı hareketi anlayışla karşılayarak, himaye ederek hatta bizzat kışkırtarak desteklediği savı idi. Şiddetin yükseldiği eşiklerde, "Avrupalı sözde dostlarımız"ın PKK'yi kınamamaları veya Türkiye devletinin insan hakkı ihlâllerini kınamaları, milliyetçi ajitasyonun temel gıdalarındandı. Bir yandan bütünleşilmek istenen Avrupa, diğer yandan kalleş bir düşman gibi görülüyordu. 1998 sonlarında Suriye'den kaçmaya zorlanan PKK lideri Abdullah Öcalan'ın İtalya'ya sığınması, anti-Batı hissiyatı grotesk bir zirveye çıkarttı: Protestolarda İtalyan marka çeşitli malların arasında buzdolabı bile yakıldı. 1990'lardan 2000'lerin başlarına kadar futbol stadlarında Türkiye'nin millî takımının veya kulüp takımlarının Avrupa kupalarındaki maçlarında yankılanan bir slogan, adeta bu ruh halinin marşı olmuştur: "Avrupa Avrupa duy sesimizi/İşte bu Türklerin ayak sesleri/Avrupa ibnesi kolla kendini." Avrupa futbol platformunda kendini kanıtlamak –memleket futbolunun ilerleme seyrine girmesiyle– giderek daha fazla önemseniyor, bir yandan da o Avrupa'ya küfrediliyordu.[14]

1999 başında Öcalan'ın yakalanması ve Kürt/PKK sorununun hallolunmuş zannedilmesine, 2001'deki büyük ekonomik krizin ardından neoliberal istikrar programının kurumlaştırılmasına, 2002 genel seçimlerinden sonra kurulan AKP hükümetinin ilk döneminde Türkiye-Avrupa ilişkilerinde bir ılınma refakat etti. AKP iktidarı, en başından, AB'ye tam üyelik gayretine hız vereceğini ilan etti. Bu, hem liberal-demokrat kamuoyunda destek bulmayı, hem büyük sermayenin güvenini kazanmayı, hem asker-sivil bürokrasinin vesayetçi basıncına karşı güçlenmeyi hedefleyen stratejik bir hamleydi. Türkiye 2004'te AB'ye tam üyelik başvurusunda bulundu ve 2005 sonunda müzakereler resmen başlatıldı. Böylece, AB'ye dair, 2000'lerin başından itibaren yoğunlaşan ideolojik tartışmalar iyice hararetlendi.

2000'lerin başında AB'ye açıkça karşı çıkan cephe daralmıştı. AB'ye üye olmak "devlet politikası" haline gelmiş, daha önce retçi tutum alan MHP ve Millî Görüş'ün ayrışan iki kolundan AKP de bu politikaya rıza göstermişti. Ancak motifler ayrışıyordu: iktisadî ve jeostratejik mülahazalara dayalı bir Avrupa tasarımı ile, bir medeniyet ve politik düzen referansı olarak Avrupa tasarımı... Avrupa'da da birebir mütekabilini değilse de muadilini görebildiğimiz bir ayrışmaydı bu. Avrupa'daki *sağcı* AB perspektifi, iktisadî bütünleşmeyi esas alıyor, Doğu'dan/Güney'den gelecek göç dalgalarına karşı Avrupa'yı bir refah adası olarak sakınmak istiyor, Avrupa'nın/Batı'nın özgün

14 İngilizce maç (*match*) kelimesinin anlamları, futbol dünyasında bulduğumuz mecazî alâmetleri kuvvetlendirir: karşılaşmak, uygun veya denk olmak, benzemek, eşleşmek.

medeniyetinin biricikliğine ve "büyük" Avrupa milletlerinin rüçhan hakkına inanıyordu. *Solcu* AB perspektifi ise kimlik siyasetine, kültürel özcülüğe dayanmaksızın kozmopolit bir Avrupa perspektifine yatkındı. (Türkiye'nin üyeliği, bu yönelimi güçlendirecek sembolik bir değer taşımaktaydı.) Bu perspektif, AB projesinin kapitalist iktisadî rasyonalitenin güdümüne girmesini de sorguluyor; cumhuriyetçi yurttaşlık hukukuna ve sosyal devlet kazanımlarına sahip çıkan bir "Emeğin Avrupa'sı" şiârını besliyordu.

Türkiye'de liberal aydınlar ve büyük sermaye nezdinde, demokratik hak ve özgürlükleri güvenceye bağlayacağı umulan politik AB yönelimi ile piyasa bütünleşmesine dayalı AB yönelimi dikişsiz birleşmişti. Türkiye'nin paternalist devlet yapısında ekonomik ve politik vesayetçiliğin iç içe geçtiğini, bu anti-demokratik himaye düzenini kırmak bakımından, 'gerçek' serbest piyasa ekonomisine geçişle 'gerçek' demokrasiye erişmenin bütünleştiğini düşünüyorlardı. Liberal iktisat dili, AB'ye üyeliğin "Türkiye'yi uçuracağını" söylüyordu. Liberalizm bölümünde de tekrarlayacağız, sadece Türkiye'de değil genelde Batı-dışı modernleşme deneyimlerinde, liberalizm büyük ölçüde Batıcılığın bir sureti olarak görülür; Türkiye'de liberal aydınların AB angajmanı, bu algının doğrulandığı bir uğraktır.

Ancak bu zümreler dışında, iki tasarım bir hayli ayrışmıştı ve şerhlerle benimseniyordu. Devlet eliti, özellikle ordu ve milliyetçi aydınlar, AB "müktesebatına" araçsal bakışlarını bilhassa vurguluyorlardı. AB'yle, millî çıkarlardan taviz vermeden, "onurlu", "şahsiyetli" bir ilişki kurulmalıydı onlara göre. Orduda da temsilcileri olan bir milliyetçi perspektif, "Avrasya'nın merkez ülkesi" olarak daha yüksek ve kendine mahsus hedeflere sahip olduğunu düşündüğü Türkiye için AB'yi bir "yardımcı kuvvet" kabul ediyordu. Her renkten milliyetçinin gönlündeki, onları "iç işlerimize" karıştırmaksızın, teknik-iktisadî alış-verişin ilerletilmesiydi. 2002'de Genelkurmay Başkanı Hüseyin Kıvrıkoğlu'nun, "Avrupa Türkiye'ye çok şey kazandırır. Türk insanı ve bürokrasisi disipline olur" sözleri, Batı'dan ilim-fen ve metod 'alma' cehdinin devamlılığına işaret etmekteydi.

Solun sıcak yaklaşan kesimlerinde ve Kürt siyasal hareketinde ise AB'yle bütünleşme, esasen haklar-özgürlükler çerçevesini ve enternasyonal işbirliği zeminini genişletecek bir ufuk olarak olumlanıyordu. Bu öncelik, kimi örneklerde, ekonomik cephenin neredeyse tamamen göz ardı edilmesine yol açabiliyor, AB'ye uyum sürecinin sosyal devlet mekanizmalarının tasfiyesine veya neoliberal dönüşümüne verdiği ivme pek önemsenmiyordu. Solda çubuğu tamamen buraya bükerek AB'yi bir emperyalist ittifaktan ibaret görenler de vardı. Bir de, çekimser bir orta yolculukla "Havet" diyenler... Bu bahse Sol bölümünde döneriz.

2004-2006 yıllarının hâkim ruh hali içinde, *Avrupalı olmak* bir ülkü ve bir

performans olarak popülerlik kazandı. Tâ 1997 Mart'ında Türkiye'nin üyelik "ehliyetinin" teyit edildiği AB Dışişleri Konseyi toplantısının ertesi günü iki büyük gazete "Türkiye Avrupalı" manşetini atmışlardı. AB'ye üyelik müzakerelerinin başladığı 2004-2005 evresinde, "Avrupalı oluyoruz" iyimserliğinin medyadaki dolaşımı kâh çocuksu kâh ironik bir dille katlandı. Savaş ve olağanüstü halle geçmiş uzun bir dönemin ve sarsıcı ekonomik krizlerin ardından gelen göreli istikrarın sağladığı ferahlama, *Avrupalılık* vaadiyle taçlanmış gibiydi.

Yıllarca Avrupa-Türkiye ilişkilerini inceleyen Cengiz Aktar'ın (doğ. 1955) 2000'lerin başında yazdıkları, bu iyimserliğin temel motiflerini bir araya getirir. Aktar'a göre Türkiye'nin AB'ye katılması, tepeden inmeci çarpık bir modernleşmenin/Batılılaşmanın nihayet ayakları üzerine oturtulmasını sağlayacaktı. Kendisiyle barışacak, "Batı'ya gittikçe, özündeki Doğu'yu da keşfedecek" idi Türkiye. Aktar 2001'de bir yazısında AB-öncesi Türkiye'de hâkim olan "alışkanlıklarla" AB sürecinde içselleştirilecek "anlayışları" karşılaştıran bir cetvel hazırlamıştı. Bu cetvel, topyekûn iki kültürel ve ahlâkî değer sistemini karşı karşıya getiriyordu: Tutkular yerine çıkarlar, şeref yerine sorumluluk, gizlilik yerine şeffaflık, tam egemenlik yerine egemenliğin paylaşımı, dogmacılık yerine şüphecilik, egoizm yerine dayanışma, monolog ve masadan kalkma yerine diyalog ve pazarlık, farklılıkların yadsınması yerine farklılıkların korunması, israf yerine iktisat, tekelcilik yerine ortaklık... Bir kısmı post-modern konular olmakla birlikte, bir yüzyıl önce Batı karşısındaki 'geriliklerimiz' hakkında yapılan dökümleri hatırlatır bu mukayese. Umumiyetle, AB tartışmaları, yaklaşık yüz elli yıllık Batı/Batılılaşma tartışmalarının ve duygusal çalkalanmalarının sıkıştırılmış bir tekrarı mahiyetindedir. Kültürel kimliklerin sabit olmadığını, etkileşimle sürekli değiştiğini vurgulayan, "Avrupalı" olmayı, Avrupa'yla ilişkiyi süregiden *karşılıklı* bir *deneyim* olarak yorumlayan Onur Bilge Kula'nınki türden sesler, az işitilir.

2004-05'in iyimser konjonktürü, *ekstra-Batılılık* söylemine güçlü bir takviye sağladı. Bu söylemin taşıyıcısı ve muhatabı, tahsil ve meslek vasıflarıyla, tüketim ölçüleriyle, adab-ı muaşeretleriyle, kültürel ilgileriyle, hatta biyolojik standartlarıyla (açık ten, uzun boy vd. fizikî "mükteb esat"la) Avrupalılaşmış, "AB normlarını yakalamış" addedilen şehirli orta sınıflardı. Şu da var ki, Kemalist geleneğin içinde 'Batı'dan daha doğru Batılı olma' iddiasına yaslandığını daha önce işlediğimiz bu ekstra-Batılılık 'bilinci', Batı-karşıtı bir nefrete de elverebilecekti. Milliyetçilik bölümünde döneceğiz buna, burada da biraz girelim.

Kendisini mükteb esatı itibarıyla (ekstra-)Batılı olarak konumlandıran, hasımlarınca da *Batıcı* olarak kodlanan Kemalist zümrelerin Batı karşıtı bir reaksiyoner tutuma yönelmelerinin geleneği zaten mevcuttur. Milliyetçili-

ğin gündemine tabi bir gelenektir bu: Kurtuluş Savaşı mitolojisini canlandırıp anti-emperyalizm iddiasından meşruiyet devşirerek, Batı'nın/Avrupa'nın, Türkiye'nin bağımsız varlığını içlerine sindiremedikleri, bu nedenle Türkiye'ye karşı bizzat kendi değerlerini de çiğneyerek çifte standartlı, hasmane bir tutum izledikleri savına dayanır.

Murat Belge, 2000 yılı başında yazdığı bir yazıda, bu önyargıları depreştiren bir başka etkene dikkat çekmişti. En az yüz elli yıllık hararetli bir Batılılaşma macerasının ardından, Türkiye'nin Batılılığını tescil etme veya ona "Batılı" ruhsatını verme yetkisinin AB olarak cisimleşmiş bir yapıya hasredilmiş olması, toplumsal bilinç altında bûsbûtûn haksız da olmadığını söyleme gereği duyduğu bir korku ve tepki yaratıyordu, kendisi AB'yle bütünleşmeyi tereddûtsûz destekleyen Belge'ye göre.

2004-2005 iyimserliğinin hemen ardından, bu Batı karşıtı reaksiyoner söylem, –bu dönemde takındığı adla *ulusalcılık*–, hızla güçlenerek Kemalist camianın temel gündem maddesi haline geldi. "Avrupa Birliği"ni bir fesat sözcüğü olarak anan, AB "ihanetini" fâş eden bir yayın furyası başladı. Bu seferberlik, birbiriyle bağlantılı iki endişeye dayanıyordu: AB projesinin ulus-devletin egemenlik kaybına yol açtığı endişesi ve bu projenin AKP iktidarını tahkim ettiği endişesi. Bu endişeler, ulusalcı reaksiyonla ülkücü ve muhafazakâr milliyetçileri de birbirine yaklaştırmaktaydı. Nitekim AB'nin bir "Hıristiyan kulübü" olduğu, Türklere karşı ezelî önyargılar beslediği gibi ülkücü ve muhafazakâr-milliyetçi motifler bu dönemde Kemalist-ulusalcı söylemle meczedilebiliyordu. Avrupa Ortak Pazarı hakkında '68 sol öğrenci hareketinden Bülent Ecevit'e kadar paylaşılmış olan "Onlar Ortak Biz Pazar" sloganının '70'lerden kalan hatırası izinde, sosyalist tınılı anti-emperyalist motifler de bu karışıma dökülüyordu.

AB, ulus-üstü bir proje olarak zaten tanım gereği ulus-devletlerin egemenlik haklarını sınırlıyordu ve milliyetçiler/ulusalcılar tedirgin oldukları bu gelişmeye ancak zarurî olduğu ölçüde rıza göstermekten yanaydılar. Fakat özellikle Kıbrıs ve Kürt meselesi, AB'nin, 'standart' ulus-üstü egemenlik devri programının ötesinde, Türkiye'yi zayıflatma ve teslim alma emeli güttüğü kanaatinin uyanmasına vesile oldu. 1974'ten beri fiilen Türk ve Rum devletleri arasında bölünmüş olan Kıbrıs'ın yeniden ortak bir devlet çatısı altında birleştirilmesini öngören uluslararası planın 2004'teki referandumlarda Türk tarafında kabul edilip Rum tarafında reddedilmesi, milliyetçi/ulusalcı camiada bir aldatılma duygusuna yol açmış, Batı fesadına dair ajitasyonu körüklemişti. Aynı yıl, Türkiye tarafından tanınmayan (Güney) Kıbrıs Cumhuriyeti'nin AB üyeliğine alınarak Türkiye'nin üyeliğine dair de oy hakkı kazanması, AB'nin kötü niyetine dair yeni bir işaret olarak değerlendirildi. Kürt meselesinde ise, Kürt kimlik talebinin ve toplumsal hareketinin kısa bir bo-

calamanın ardından yeniden güçlenmesi, milliyetçiler/ulusalcılar nazarında, AB'ye uyum yasalarının ulus-devlet hassasiyetini zayıflatıyor olmasına yoruluyordu. Bölücülükle kodlanan PKK ile "Batı" ve AB arasındaki suç ortaklığının açık ve nesnel bir delili olarak görülüyordu durum.

Milliyetçi/ulusalcı reaksiyon, AKP iktidarının, Batı'nın ve AB'nin desteğini alarak meşruiyetini güçlendirmek uğruna millî hassasiyetlerden feragat ettiği, hatta kimilerince "Türkiye'yi sattığı" kanısındaydı. Osmanlı'nın çöküş devrindeki, Batı'yla ucuz pazarlıklar yaparak ayakta kalmaya çalışan yozlaşmış saltanat idareleriyle ilgili imgeler canlandı. Beri yandan Batı böylece, AKP'nin otoriter-faşizan bir iktidar aşamasına geçmek üzere güçlenme stratejisine payanda olmuş oluyordu. Bu 'görü', özellikle kendini (ekstra-)Batılı sayan şehirli laik orta sınıflarda, büyük bir hayal kırıklığına, ihanete uğrama duygusuna ve hınca yol açtı. Şayet doğrudan Türk düşmanı değilse, "Türkiye'nin özel şartlarını" anlamak istemeyen, Kemalist mirasın değerini bilmeyen, zaten oldum olası Türkiye'yi Doğulu/İslâmî bir yere koyan, çıkarcı, değersizleşmiş, bön bir Batılı portresi, şeytanî Batı imgeleri galerisine katıldı.

AKP iktidarı, AB'ye uyum düzenlemelerini kendi cephesinden "onurlu" ve "millî" bir temelde gerekçelendirmeye baştan itibaren önem verdi. Bunları "AB istediği için değil kendi istediğimiz için", Türkiye'nin ekonomik ve demokratik liyakati için yapıyorlardı. AKP sözcülerinin, AB'ye yeni üyeliğin şartlarını düzenleyen Kopenhag Kriterleri yerine "Ankara Kriterleri" şiârını benimsediklerini aralıklarla tekrarlamaları, bunun ifadesiydi. 2006'dan itibaren, ilişkilere kötümser bir iklim hâkim oldukça, "AB'ye mecbur değiliz" diklenmesi belirginleşti. Kötümserliği yaratan, müzakerelerin ayrıntılı ve sıkıcı bürokratik rutini yanında, AB'nin lider ülkelerinde Türkiye'nin üyeliğini ötelemekten yana olan sağ partilerin iktidara gelmesi ve gitgide sürüncemeci bir tutumun kurumlaşmasıydı. Bizzat AB'nin iç tutunumundaki ve heyecanındaki erimeyi de eklemek gerek. Bu kötümser gidiş içinde, daha önce kararlılık jesti olarak dillendirilen "Ankara Kriterleri", restleşme jestine dönüştü. AKP iktidarı, AB mercilerinin ve uluslararası kamuoyunun insan hakları ihlâlleriyle ilgili her türlü yorumunu iç işlerine müdahale sayarak geri çeviren 'standart' milliyetçi tutumu benimsedi. 2014'te Başbakanlıktan –seçimle– Cumhurbaşkanlığına 'terfi ederek' otokratik tek adam yönetimini pekiştiren Recep Tayyip Erdoğan, Avrupa'nın –Mısır'daki askeri darbeye ve İsrail'e tepki göstermemesinden ötürü– anti-demokrat çifte standartlılığını, iktisadi takatsizliğine de yansıyan ihtiyarlığını-yorgunluğunu işleyen, çoğunlukla "Ey Avrupa...!" hitabıyla dalgalandırdığı konuşmaları itiyat haline getirdi.

2015-16'da Erdoğan, Suriye savaşının yol açtığı göç dalgasında Türkiye iki milyonu aşkın mülteciyi fedakârca 'ağırlarken' konformist Avrupa'nın sı-

nırlarını sıkı sıkı kapatmasını da, Batı'nın insanlık ve insan hakları anlayışındaki "samimiyetsizliği" ayıplamak için kullandı. İslâmcı-muhafazakâr kanaat üreticileri, bu dengesizliği bir Türk-İslâm medeniyet üstünlüğü olarak can-ı gönülden işlediler. Beri yandan Erdoğan iktidarı, AB yönetimiyle, Türkiye'nin iltica akınına tampon olması 'karşılığında' iktisadî yardım ve rejimin otoriterleşmesiyle ilgili müsamaha elde eden bir anlaşma yapmaktan geri durmadı. Avrupa'da sol ve liberal muhalefet cenahında da çok tartışılan bu uzlaşma, Türkiye'de laisist çevrelerde "Batı"nın riyakârlığının yeni bir tezahürü sayıldı. Türkiye'nin demokratikleşmesini 'artık o kadar da önemsemez' iken yine de onu 'yanında' tutmaya bakan bu siyaset, AB'nin merkez ülkelerinde sağ partilerin Türkiye için üyeliğe alternatif olarak öngördüğü "imtiyazlı ortaklık" statüsünün kurumlaşması gibi görünmekteydi.

AB gündeminin gerilimli seyri içinde hemen hiç değişmeyen bir kabul, münakaşanın hemen bütün kamplarında, "Avrupa"nın –genel olarak "Batı"nın– homojen bir birim olarak anılmasıdır. Avrupa/AB içindeki, gerek ulus-devletler arasındaki ihtilafların gerekse politik ve sınıfsal ayrışmaların, olsa olsa yine tümel bir birim olarak "Avrupa"nın jeostratejik vaziyetini değerlendirmek için dikkate alındığı görülür. Türkiye'nin AB'ye katılmasını öncelikle 'taşralaşmaya' karşı bir *dünyaya katılma* uğrağı olarak önemseyen Murat Belge, bu homojenleştirmeye karşı, Avrupa'yla Türkiye'yi yatay kesen bir saflaşma imkânına işaret etmekten yorulmamıştı: Avrupa'yı, evet, ırkçılığın mucidi ve yatağı olduğu gibi, aynı zamanda ırkçılığa karşı mücadelenin en güçlü soluk alıp verdiği yer olarak görüyordu. Orayla irtibatı azaltmak, faşizm, ırkçılık ve sair melânetle mücadele zeminini de daraltacaktı, ona göre. Mavi Anadoluculuğun etno-merkezcilikten arınmış bir fikrî devamı bâbında değindiğimiz Onur Bilge Kula, 2015'te kitaplaştırdığı yazılarında, aksi yönde bir güvenceye de mim koyar: Türkiye'nin AB'ye katılma perspektifini, bunun yanında Türkiye kökenli göçmen nüfusun Avrupa'daki varlığını, Avrupa'nın ırkçılıktan ve Avrupa-merkezcilikten uzaklaşıp gerçekten *kozmopolitleşmesinin* bir imkânı sayar. 2010'ların ortalarında Avrupa'da Suriye savaşının kopardığı iltica dalgasının da etkisiyle neofaşizm ve ırkçılık yükselmekteyken, evet, 'Avrupalı' bir tartışma...

*

15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminden sonra ilan edilen olağanüstü hal rejiminin uygulamalarına yönelik Batı devletlerinden gelen eleştiriler de, iktidarın Batı'yı anlayışsızlıkla hatta darbeyi desteklemekle suçlamasını beraberinde getirdi. Darbe girişiminin, Türkiye'nin –aylarca süren ağır bir krizin ardından– Rusya'yla yakınlaşmasından tedirgin olan ABD'nin bilgisi dahilinde gerçekleştiği şüphesi, ulusalcı, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı ka-

muoylarında Batı karşıtı tansiyonu yükseltti. R. Tayyip Erdoğan bundan birkaç yıl önce Türkiye'nin yönelimini Batı'dan Avrasya'ya çevirme hatta Şangay Beşlisi'ne[15] üye olma seçeneğinden söz etmişti. Batı'yla ilişkilerde profili yükseltmenin veya Batı tesirini dengelemenin bir aleti olarak alternatif "dünyalara" açılmak başka, büsbütün "Batı'dan kopmak" elbette başkadır. Her halükârda, çok merkezlileşen dünyada, Türkiye'nin Batı dışı dünyayla ilişkilerinin artmakta bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu ilişkilerin dünya ilgisinde ve 'dünyalı' bilincinde bir genişlemeye yol açtığının işaretlerinden ise mahrumuz. Bir uçta insan hakları ve demokrasiyle ilgili hassasiyetlerin"Batı'dan kopmama" kaygısına kitlenmesi, diğer uçtaysa Osmanlı-İslâm cihan hâkimiyeti hülyasıyla karışan Batı hıncı, Batı dışı dünyaya sahici bir ilgi duymanın ve anlamanın önüne hayli yüksek bir kültürel-ideolojik-politik-psikolojik engel seti dikiyor.

KAYNAKÇA

Tansu Açık: "Türkiye'de hümanizm tartışmalarına bir bakış", *Toplum ve Bilim*, sayı 98 (2003), s. 11-151.

Adnan Adıvar: *Bilgi Cumhuriyeti Haberleri*. Tasvir Neşriyatı, İstanbul 1945.

—: *Dud, Düşün*. Ahmet Halit Kitabevi. İstanbul 1950.

Halide Edip Adıvar: *Türkiye'de Şark,Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul 1955.

—: "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar", *Türkiye Günlüğü* 37 (Kasım-Aralık 1995), s. 118-26.

Ahmet Ağaoğlu: *Üç Medeniyet*. Mili Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.

Meltem Ahıska: *Radyonun Sihirli Kapısı*. Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Mehmet Akif: *Safahat*. İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1986.

Cengiz Aktar: *Avrupa Yol Ayrımında Türkiye*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Kaya Akyıldız-Barış Karacasu: "Mavi Anadolu: Edebî kanon ve millî kültürün yapılandırılışında Kemalizm ile bir ortaklık denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 81 (1999), s. 26-43.

Olcay Akyıldız: "Okzidentalismus in der türkischen Literatur", yayımlanmamış doktora tezi, Eberhard Karls Üniversitesi, Tübingen 2014.

Melih Cevdet Anday: *Maddecilik ve Ülkücülük*. Sander Yayınları, İstanbul 1977.

Nurullah Ataç: *Söyleşiler*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1964.

—: *Dergilerde*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.

—: *Prospero ile Caliban*. Can Yayınları, İstanbul 1988.

Falih Rıfkı Atay: *Batış Yılları*. Dünya Yayınları, İstanbul 1963.

Suavi Aydın: *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Gündoğan Yayınları, Ankara 1993.

Beşir Ayvazoğlu: *Malik Aksel - Evimizin Ressamı*. Kapı Yayınları, İstanbul 2011.

Ahmed Naim (Babanzâde): "Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine". İsmail Kara: *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Cilt 1, Risale, İstanbul 1986 içinde, s. 283-293.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu: *Batıya Doğru*. Sebat Basımevi, 1945.

Enis Batur: *Şiir ve İdeoloji*. Derinlik Yayınları, İstanbul 1979.

—: *Alternatif: Aydın*. Hil Yayın, İstanbul 1985.

—: *Amerika Büyük Bir Şaka, Sevgili Frank, Ama Ona Ne Kadar Gülebiliriz?* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.

15 1996'da Çin Halk Cumhuriyeti, Rusya, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan'ın kurduğu, 2001'de Özbekistan'ın katıldığı işbirliği örgütü.

—: *PARİS, ecekent*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

—: *Şehir Meydanında Fıçı Yuvarlamak*. Kırmızı Yayınları, İstanbul 2012.

Murat Belge: *Yaklaştıkça Uzaklaşıyor mu?* Birikim Yayınları, İstanbul 2003.

—: *Step ve Bozkır*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Niyazi Berkes: *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Bilgi Yayınevi, 1975.

—: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, tarih yok. [İlk basımı 197B]

Tanıl Bora: "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 147-169.

—:"Milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 251-268.

Orhan Burian: *Denemeler, Eleştiriler*. Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2004.

Oğuz Demiralp: *Tanpınar'a Biraz Rahat Verelim*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

Pertev Demirhan: *Japonların Asıl Kuvveti*. Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1937.

D. Mehmet Doğan: *Batılılaşma İhaneti*. Birlik Yayınları, Ankara, 1979.

İpek Duben: *Türk Resmi ve Eleştirisi 1880-1950*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

İnci Enginün - Zeynep Kerman: *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

Azra Erhat: *Sevgi Yönetimi*. Çağdaş Yayınları, İstanbul 1978.

—: *Mavi Anadolu*. Can Yayınları, 2006.

Sabahattin Eyüboğlu: *Mavi ve Kara*. Çan Yayınları, 1973.

—: *Sanat Üzerine Denemeler*. Cem Yayınları, 1974.

Mustafa Gündüz (haz.): *İçtihad'ın İçtihadı*. Lotus Yayınevi, Ankara 2008.

Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu: *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*. Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012.

Halikarnas Balıkçısı: *Anadolu'nun Sesi*. Bilgi Yayınevi, 1992.

İnci Enginün: *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.

Orhangazi Ertekin: "Öz Soy operası: Kayıp bir destan, kayıp bir tarih", *Toplum ve Bilim*, sayı 102 (2005), s. 142-167.

Avram Galanti: *Arabî Harfleri Terakkimize Mani Değildir*. Bedir Yayınları, İstanbul 1996.

Ziya Gökalp: *Türkçülüğün Esasları*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Şadan Gökovalı: *Ben Halikarnas Balıkçısı - Doğdum Sevdim Öldüm*. TUREB Yayınları, Ankara 2014.

Nurdan Gürbilek: *Kör Ayna, Kayıp Şark*. Metis Yayınları, İstanbul 2004.

—: *Benden Önce Bir Başkası*. Metis Yayınları, İstanbul 2011.

Osman Kafadar: *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*. Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Müslüm Kavut: "Humanist perception of culture and history in the 193B-1950 of Republican Turkey", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ, Ankara 2011.

Orhan Koçak: "Ataç, Meriç, Caliban, Bandung - Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*. Bağlam Yayınları, 1995, s. 227-252.

—: "Kaptırılmış ideal: Mai ve Siyah üzerine psikanalitik bir deneme", *Toplum ve Bilim*, sayı 70 (Güz 1996), s. 94-152.

—: "Samimilik", *Ludingirra*, Kış 1998-1999, s. 30-34.

Onur Bilge Kula: *Avrupa(lılık) Nedir? Türkiye Ne Kadar Avrupalıdır?* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.

Celâl Nuri İleri: *Türk İnkılâbı*. Haz. Recep Duymaz. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Kurtuluş Kayalı: *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Şerif Mardin: *Türk Modernleşmesi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Nuray Mert: "Yenilmiş bir medeniyetin çocukları", *Suriçi'nde Bir Yaşam - Toktamış Ateş'e Armağan*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 513-526.

Mahmut Mutman: "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 189-211.

Orhan Okay: *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991. Özellikle: s. 7-39.

—: *Beşir Fuad*. DergahYayınları, İstanbul (t.y.)

Doğan Özlem: *Persona.* Notos Kitap, İstanbul 2014.

Orhan Pamuk: *Öteki Renkler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Ahmed Rıza: *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı.* Üçdal Neşriyat, İstanbul 1982.

Peyami Safa: *Doğu-Batı Sentezi.* Yağmur Yayınları, İstanbul 1978.

Said Halim Paşa: *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Sabiha Sertel: *İlericilik ve Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret.* Hür Yayınevi, İstanbul 1969.

Mehmet Servet: *Fikir Hayatımız* (Haz. Osman Bahadır). Anahtar Kitaplar, İstanbul 2014.

Suat Sinanoğlu: *Türk Hümanizmi.* Türk Tarih Kurumu, 1988.

Samizade Süreyya: *Büyük Japonya*. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011 [ilk yayını 1917].

Ahmet Hamdi Tanpınar: *Beş Şehir*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.

—: *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988.

—: *Yahya Kemal*. Dergah Yayınları, İstanbul 1995.

Coşkun Taştan (derleyen): *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler* (iki cilt). Bağlam Yayınları, İstanbul 2011.

Ayşe Taylan: "Yeni Ufuklar dergisi üzerine bir inceleme", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Baha Tevfik: *Felsefe-i Ferd*. Ed. ve Türkçesi: Burhan Şaylı. Yumuşak G Yayınları, İstanbul 1992.

Afşar Timuçin: *Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları.* De Yayınları, İstanbul 1984.

Nilgün Toker - Serdar Tekin: "Batıcı Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 82-106.

Tarık Zafer Tunaya: "Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri ve Kaynakları", *Yeni Türkiye* içinde. Nebioğlu Yayınevi, 1959, s. 153-167.

—*:* "Amme Hukukumuz Bakımından ikinci Meşrutiyet'in Siyasî Tefekküründe Garpçılık Cereyanı", *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938).* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001 içinde, s. 179-230.

Mustafa Şekip Tunç: "Önsöz", H. Bergson: *Yaratıcı Tekâmül* içinde, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

—*Fikri*. Haz. Osman Bahadır. Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2005.

Ömer Turan: "Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmet Rıza", *Toplum ve Bilim*, sayı 115 (2009), s. 6-45.

Mehmet Turgut: *Japon Mucizesi ve Türkiye*. Dergah Yayınları, İstanbul 1985.

—: *Döne Döne Düşünmek*. Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

Mümtaz Turhan: *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* Yağmur Yayınları, 1978.

Hilmi Ziya Ülken: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* Ülken Yayınları, İstanbul 1979.

—: İnsan Meddücezri-Yarım Adam. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.

Bülent Varlık: "Unutulmuş bir mizah ustası Namdar Rahmi Karatay", *Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu Dergisi,* 1986-1987/8-9, s. 235-296.

Zeynep Yasa Yaman: "d Grubu 1933-1951", *d Grubu.* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 7-44.

Aytaç Yıldız: *Asaf Burhan Belge* İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Hasan-Ali Yücel: Hasan Ali Yücel: *Milli Mecmua'daki Yazıları ve Şiirleri.* Haz. Hasan Kolcu - Gonca Arkon, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2006.

—: *İngiltere Mektupları*. Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1958.

—: *Hürriyet Gene Hürriyet*/2 Cilt. Türkiye İş Bankası Yayınları, 1966.

Dilek Zaptçıoğlu: *"Yeterince Otantik Değilsiniz Padişahım"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Ayşe Zarakol: *Yenilgiden Sonra - Doğu Batı ile Yaşamayı Nasıl Öğrendi.* Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.

KEMALİZM

Atatürkçülük Nedir? Kemalizmin Erken Cumhuriyet döneminden sonraki bir restorasyon devresinde, 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında (1963) yayımlanan çok yazarlı derlemenin adı bu. Yazarlardan Sami Özerdim'in (1918-1997) dediği gibi, "en sağcının da en solcunun da Atatürkçü görünme zorunluluğu duyduğu" bir ortamda soruluyordur bu soru. Nitekim kitapta yer alan bütün yazarlar, Atatürkçülüğün veya Kemalizmin *özünü* damıtma, 'sahih' mahiyetini ortaya koyma iddiasındadırlar. Çetin Altan halkçılığı, Attilâ İlhan devrimciliği vurgularlar, onlar dışında hemen hepsi, o özü "Batı uygarlığını Türk toplumuna mal etme" hareketinde ve bunun da özü olarak laiklikte görüyordur. Nihat Erim (1912-1980),[1] bu misyonu "aklın diktatörlüğü" şiârıyla tanımlar. Yazarlar arasında daha ortalamacı, mutedil olanlar, Atatürkçülüğün altı okuna "gerçekçilik" ilkesini ilâve ederler. Şair Melih Cevdet Anday (1915-2002), Atatürk devrimlerini benimseyenlerle ona direnenler arasındaki bölünmeye dikkat çeker. Bir tarafta, aralarında yorum farkları olmakla beraber "Batıcılar, laikler, çağdaş ulusçuluk anlayışında olanlar, cumhuriyetçiler, devrimciler, halkçılar, bağımsızlık savaşçıları, sosyalistler" vardır, diğer tarafta "Arap-Müslüman uygarlığı düşkünleri, şeriatçılar, ırkçılar-Turancılar, Osmanlı artıkları, saltanatçılar ve eski zaman hayranları."

Kemalizm/Atatürkçülük algısı ve meselesi, çok uzun süre, kaba taslak bu resim etrafında şekillendi. Sadece taraftarlarının değil hasımlarının da çizeceği eskiz aşağı yukarı budur. "Atatürkçü görünme zorunluluğu", Erken Cumhuriyet döneminde başlayıp askerî darbelerle rektifiye edilerek, en geç

1 O sırada CHP ileri gelenlerindendir. 12 Mart 1971 darbesinden sonra "ara rejim" başbakanı olarak atanacaktır. 1980'de siyasî suikastla öldürülmüştür.

2010'lara kadar hükûm sürdü. Söz konusu "zorunluluk", bir yandan Kemalizmi resmî ideoloji mevkiine oturtuyor, diğer yandan bunun bir zorunlulukla gerçekleşmesinden ötürü Kemalistler tarafında "gerçek" Kemalizmin idraki ve nüfuzuyla ilgili şüpheyi canlı tutuyor, muhalifleri arasında ise Kemalizmin zorakiliğini ve yapaylığını vurgulayan bir "bütün kötülüklerin anası" anlatısını destekliyordu. Nitekim 2010'larda resmî ideoloji mevkiini kaybedişine giden süreç, bu anlatıyı da terkisine almıştı. Kemalizm bir heyûlaya da benzetilebilir bu bakımdan: hem (daha çok muvafıklarınca) şekillenmemiş, töz halindeki madde, hem (daha çok muhaliflerince) korkunç hayal, kâbus anlamında.

Kemalizmin ideolojik mirasını ve zihniyet yapısının unsurlarını incelerken, onun bu heyûlalık cephesini de göz önünde tutmak gerekecektir.

MUSTAFA KEMAL: İKONOGRAFİ VE İDEOLOJİ

Mustafa Kemal ikonu

1990'ların ortalarında, Ardahan'ın Damal ilçesindeki Damal dağlarında yaz aylarında akşamüstü saatlerinde Atatürk'ün siluetinin oluştuğu keşfedildi. 1996'dan itibaren, her sene 15 Haziran-15 Temmuz arasında düzenlenen resmî törenlerle siluetin belirişi kutlanmaya başladı. CHP Milletvekili Ensar Öğüt, 2003 senesinde bu 'olaya' duyarsız kalmakla suçladığı mülki erkân hakkında İçişleri Bakanlığı'na verdiği soru önergesinde "Bu canlı tablonun, tabiatın Atatürk'e ve Türkiye Cumhuriyeti'ne verdiği bir mükâfat", "bu mükâfatı korumak ve gözetmenin her Türk vatandaşının görevi olduğunu" söyleyecekti.

Türkiye'deki Atatürk heykelleri hakkındaki ikonografisinde Aylin Tekiner, Afyon Emirdağ'daki heykelin ("heykel" dendiği zaman, Türkiye'de ilke olarak "Atatürk heykeli" anlaşılır) hikâyesini anlatır. Kentin meydanına dikilen bu heykel, bir zaman sonra estetik açıdan "kabul edilemez" bulunarak şikâyete konu olmuştur. Ancak heykeli kaldırmak ayrı bir meseledir. İmhası veya kaldırıldığı yerde yıpranması "Atatürk'ün manevî şahsiyeti" adına endişe yarattığından, heykel tutanak tutularak gömülmüştür (sene 2003).

Kemalizmi, Atatürk *ikonolojisinden*, Atatürk *kültünden* bağımsız ele almak zordur. İdeolojik söylem kavramının sadece sözlere/metinlere atıfta bulunmadığını, imgelerin dilini de içerdiğini unutmayalım. Atatürk imgesinin *omnipresent* yani her yerde hazır ve nazır oluşu, başlı başına bir şey söyler. Atatürk imgesinin kutsal görülmesi de bir şey söyler. (Ayrıca, bu kutsallaştırıcı muamelenin aktarılan iki örnekteki gibi komik ve grotesk biçimler alması da bize bir şey söyler!)

Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren inşa edilmiş bir kutsiyettir bu. Ömrü bu kültün inşasına vefa etmeyen Ziya Gökalp bile, 1922'de Mustafa Kemal'e hitap eden "İstida" şiirlerinde, ona milletin velisi ve vasisi misyonunu yüklüyordu: "Bu milletin sen tutmazsan elinden,/Yanlış yola gidebilir cehlinden." Rejimin resmî yayın organı hüviyetindeki *Hâkimiyet-i Milliye*, 1933'te Cumhuriyet'in 10. yıldönümü vesilesiyle çıkardığı özel sayıda, Mustafa Kemal'i vatanı-milleti yaratan/doğuran 'ilk sebep' olarak tahayyül eder: "Efsaneler, Adem'in sol böğründe iki kaburga kemiğinin açılarak Havva'nın çıktığını söylerler. M. Kemal'in Sakarya savaşında atından düşerek kırılan iki kaburga kemiğinden bütün bir vatan ana diri ve müstakil meydana çıktı." Nitekim o dönemde M. Kemal'e yakıştırılan sıfatlar arasında halaskâr, müncî [kurtarıcı], banî [inşa edici], hâmî [koruyucu] yanında ibdakâr [ilk yaratıcı] dehâ da vardır.

1930'lu yıllarda M. Kemal'in adına iliştirilen metafizik sıfatlar, onun üzerinde dinsel bir hâle oluşturur. Kemalizmi doktrinleştirme gayretine girenlerden biri, Ankara milletvekili Şeref Aykut (1874-1939), *Kamâlizm* kitabında (1936) sistemli olarak *Kamâlizm dininden* söz eder: "Yalnız yaşamak dinini aşılayan ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir din"dir bu. Kemalettin Kamu'nun (1901-1948) son dizeleri çok bilinen manzumesi, M. Kemal'i dine rakip çıkartır: "Ebedi bir güneşle burada doğdu Gazi/Yaprak yığını gibi burada yandı mazi/Burada erdi Musa/Buradan uçtu İsa/Bülbül burada varsa/Hürriyet için öter/Şehit kanı buranın/Yapraklarında tüter/Ne örümcek ne yosun/Ne mucize ne füsun/Kâbe Arabın olsun/Çankaya bize yeter."[2] 1930'ların politik kasidelerinde, Atatürk'ü dinin/tanrının/peygamberin yerine koymak âdettendir: "Her şey O'dur/O her şeydir (...) Elimize yüzümüze/Gönlümüzü özümüze kapıyoruz/Biz sana tapıyoruz!" (Aka Gündüz), "Tanrı, peygamber diye nedir, kimdir bilmeden/Taptığımız ne varsa, hepsi ondan şekil aldı" (Faruk Nafiz Çamlıbel). Edip Ayel'in "İnsanlar ölür, Türk'e ilah olan er ölmez" mısrasında ayan hale geldiği üzere, Türklüğe mahsus bir tanrısallık atfı vardır burada. Daha yaygın eğilim, İslâmî kutsiyet alâmetlerinin M. Kemal'e uyarlanmasıdır. Reşit Galip (1893-1934), Atatürk'ün makamını *Millî Kâbe* diye tanımlar. En hamarat kaside yazarı Behçet Kemal Çağlar (1908-1969) varlığımızın Gazi'nin varlığında erimesinden, onunla bir olmasından söz ederken, İslâmi tasavvufi terimi uyarlar: "Fena-fil Gazi olmak"... Onun Atatürk manzumelerinde dinî terimler kol gezer: "Kartal olsam köşkünü her akşam tavaf etsem", "Doğrudan doğruya dönüp senin kâbene", "Tam sustuğun gün kıyamet oldu/Tam konuştuğun günse mahşerdi/Rab, gökte 'Dinleyin' dedi meleklerine..." Ankaralı Aşık

2 Bülbül imgesiyle Mehmet Âkif'e, "örümcek-yosun" imgesiyle de Tevfik Fikret'e ("bir örümcek götürür Hakka beni") çelme atılıyordur burada.

Ömer adıyla 1942'de Atatürk Mevlidi yazmıştır – nakaratı: "Gel dilersiz bulasız od'dan necat/Atatürk'e Atatürk'e essellat." "Atatürk'e tekbir"i de vardır: "Atatürk ekber! Atatürk ekber! Ancak o var: Atatürk!/Evliya odur, peygamber odur, sanatkâr Atatürk." Behçet Kemal, Atatürk'ü Mehdileştiren söylemin de işçilerindendir; 1959'da DP iktidarına isyan eden şiirinin nakaratı: "Bir kere doğrul Atam, bir kere doğrul Atam!" idi. 1982'de Kara Kuvvetleri Komutanlığı'nın *Atatürkçü Düşünce Tarzı* el kitabı, Nutuk'u "hıfz etme" tavsiyesinde bulunacak, 2000'li yıllarda CHP'nin bir ilçe örgütü 10 Kasım'da 24 saat kesintisiz Nutuk okutacaktır.

Atatürk karizmasının sistemli yeniden üretimi, bir *seküler kutsallık* inşasına denk gelir. Bunu yaparken girişilen İslâmi terimleri ve imgeleri uyarlama denemeleri, dindarların Kemalizmi küfür olarak görmesini teşvik ederken, Kemalistlerde de dinsel zihniyet kalıplarının yeniden üretimine yol açmış olsa gerektir. Zaten seküler kutsallık inşası, göreceğimiz gibi, Kemalist laisizmin baş çelişkisini oluşturur.

M. Kemal, 1919'daki bir konuşmasında "bizzat milletin mütehassıs ve mütefekkir olması" özlemini dile getirirken, "millete ait meziyetleri eşhasa atfetmemek" gerektiğinden söz etmişti. Demokrat muhalif Abdülkadir Kemali Bey[3] 1924'te hâlâ –alayla değil sevgi ve saygıyla– "Gazi Paşa biraderimiz" diye bahsedebiliyordu kendisinden. Böyle bir hitabın tasavvur edilemeyeceği noktaya gelinerek *tek adam kültünün* inşa edilmesinden M. Kemal'in rahatsızlık duyduğunu söylemek yersiz olacaktır. Zaman zaman tabasbusa varan bu ululamadan pekâlâ memnundu. (Hasan Âli Yücel gibi birisinin sıfır kavramını "sizin solunda olan bendeniz" diye tarif etmesinden rahatsızlık duymamıştı, sözgelimi.) Vamık Volkan'la Norman Itzkowitz'in hakkında yazdıkları psiko-biyografide ona koydukları narsistik kişilik teşhisiyle açıklayamayız bunu sadece (Volkan'la Itzkowitz narsistik terimi yerine "görkemli" hüsnütabirini yeğlemiş ve "yıkıcı değil onarıcı" bir narsisizmden söz etmişlerdir). Her şeyden önce Atatürk kültünün, bir *rıza* üretimi işlevi taşıdığını vurgulamak gerekir. Düşmanları ("gâvuru") alt eden millî kalkışmanın lideri olarak *Gazi*, yeni rejime şüpheyle bakanların bile saydığı, en azından kuvvetini takdir ettiği bir şahsiyetti. Yakın dönemde içinden geçilen badirelerin, alınan yenilgilerin özdeşleştirildiği –esasen İttihatçı– "eski adamlarla" alâkası kurulmayan birisi idi. Modern ulus-devlet inşasına girişen yeni rejimin elindeki rıza üretim kaynaklarının kıtlığında, Atatürk imgesine yatırım yapmak, Cumhuriyet değerlerini Atatürk imgesi üzerinden meşrulaştırmak mantıklıydı. M. Kemal de bunun farkında olarak, zatının kültleştirilmesine millî bir misyon yüklüyor olmalıydı. Ayrıca, çoğu İttihatçılıktan gelen Cumhuriyet'in kurucu elitini, "Komite"nin çok liderli yapısının bir zaaf kaynağı

3 Liberalizm bölümünde kendisinden daha geniş bahis var, s. 523-525.

olduğuna ikna etmek herhalde zor olmamıştı. Carlyle'ın "Tarihi kahramanlar yapar" şiârından ilham alan, Yakup Kadri'nin (Karaosmanoğlu, 1889-1974) deyişiyle "gençliği bir kahramana hasretle geçen" bu kuşak, tek adam karizmasıyla büyülenmeye hazırdı. 1917'de Çanakkale'de yarbay rütbesiyle mevzîî-taktik düzeyde gösterdiği başarıların liderlik-strateji düzeyine taşınarak, savaşın esas kahramanı olarak yüceltilmesi de, o zamandan beri bu büyünün parçasıdır. Mustafa Kemal aldığı *Atatürk* soyadıyla, milletin töresinin kurucusu ve taşıyıcısı, Türklerin vasisi ve velisi oldu. CHP'nin 1938 kongresinde millet "atası etrafında toplanmış halk" diye tanımlandı.

Vamık Volkan'la Norman Itzkowitz, andığımız önemli incelemelerinde, onun anıt mezarının yapımının on beş yıl sürmesini "Atatürk'ün ölümsüzlüğünü güvenceye alma süreci"nin bir işareti olarak görürler. Toplumun – politik elit de diyebilirsiniz bunun yerine– Atatürk'ün ölümsüzlüğü fikrine bağlanmasını veya bu fikrin resmî ideolojinin demirbaş motiflerinden biri olmasını, ölüyle vedalaşamamanın, yas tutamamanın belirtisi sayarlar; bu da normalleşememenin, olgunlaşamamanın, reşit olamamanın belirtisidir. (Belki, Atatürk'le de sınırlı olmayan, genel bir matem kabiliyeti eksikliği meselesini tartışmak gerekir!)

Atatürk imgesinin kutsallaştırılması, Cumhuriyet dönemi boyunca birkaç kere vites atmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde, 1938 sonrası, İnönü'nün cumhurbaşkanlığı döneminde Atatürk kültünün yeniden üretiminde göreli bir durulma görülür. Çok partililiğe geçişle birlikte, bu 'ihmali' İnönü'nün diktatörlük stratejisi olarak yorumlayan Demokrat Parti, ilk yıllarında, Atatürk imgesinin ikmaline önem verdi. O dönemde, anti-İnönü ve anti-CHP bir jestti bu. "Atatürk'ün hatırasına hakaret" sayılan fiilleri ve bunları teşvik etmeyi cezalandıran özel kanun, 1951'de DP iktidarınca çıkartıldı. Atatürk kültünün asıl kaldıracı, askerî müdahaleler olmuştur. Siyasi iktidarları istikrarı bozmak, iç barışı tehdit etmek ve Cumhuriyet'in kurucu değerlerini tehlikeye düşürmekle suçlayan darbeciler, "birlik ve beraberliği" tesis etme iddialarının sembolü olarak kendilerini Atatürk'le meşrulaştırdılar; kendilerini meşrulaştırmak için Atatürk mitosunu büyüttüler. 27 Mayıs 1960 darbesi, hem Atatürk imgesindeki hem Atatürkçülük edebiyatındaki patlamayla, bunun ilk etabıdır. 12 Mart 1971 muhtırasının ara etabından sonra asıl 12 Eylül 1980 darbesi, Erken Cumhuriyet dönemiyle yarışacak bir kült inşasına girişti. 1981'in Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı olmasını da fırsata çevirerek, dört bir yanı Atatürk resimleri ve Atatürk sözleriyle donattılar. 28 Şubat 1997'de İslâmcı Refah Partisi'ni hedefleyen müdahaleye de, bir Atatürk furyası refakat etti. Bu dönemin Atatürk imgeleri, tüketim endüstrisinin gelişmesine bağlı olarak alabildiğine çeşitlenmiş, poplaşmıştı. Zaten her dönemin Atatürk imgesi, zamanın politik 'ihtiyacına' uygun biçimlenmiştir.

Bu noktada altı çizilmesi gereken, on-on beş yıllık aralıklarla vites attıran bu görsel ideolojik doktrinasyonun etkisidir.

Mustafa Kemal'in düşünce dünyası

M. Kemal'in *sözleri* de ikonolojikleşmiştir. Kimi sözleri zaten standart kaligrafilerle resmî ideolojinin görsel söyleminin de bir unsuru olmuştur. Hemen her duruma, her meşrebe uygun bir Atatürk sözü buluşturulabilir. Peki, sürekli tekrarlanarak ve meşrulaştırıcı işlev görerek mitosu yeniden üretmenin ötesinde, M. Kemal'in sözlerinin *içeriğinde* ne buluruz? M. Kemal'in yazıp söylediklerinin siyasî-ideolojik anlamı nedir?

İki temel kaynak var elimizde: M. Kemal'in 1927'de yazıp Meclis'te okuduğu *Nutuk* ile, çeşitli konuşma ve açıklamalarını bir araya getiren *Söylev ve Demeçler*. (Bunlar arasında zaman zaman –peygamber hadislerindeki sahihlik meselesindeki gibi– gerçek olup olmadığı tartışılan sözler de bulunur.) Birçok Kemalist yazar *Nutuk*'a topyekûn temel eser olarak bakar, eşsiz bir politik hikmet kitabı sayarlar – kimileri Türklük için taşıdığı tarihsel önemi açısından onu Bilge Kağan'ın yazıtlarına benzetir.

Oysa *Nutuk*, bir iç siyasi hesaplaşma metnidir. Parti içi ve dışı muhalefetin tasfiyesinin tamamlandığı, tek parti rejiminin inşasına girişildiği evrede, mutlak iktidarı tescilleyen bir meydan okuma niteliği taşır. M. Kemal burada Millî Mücadele sürecini, bütün diğer failleri 'harcamaya' veya en azından ikincilleştirmeye özel bir önem vererek anlatır; Ali Fuat Cebesoy'un (1882-1968) tabiriyle "apotrlarını" [havarilerini] eleyerek kendi liderlik anlatısını kurar. Bu konjonktürel işlevinden ötürü *Nutuk*'un 1938-50 arası tekrar basılmasına gerek duyulmamış, 1950'den sonra da uzun süre 'kutsal kitap' muamelesi görmemiştir. *Nutuk*'u 'büyüten', yine askerî darbelerdir. Özellikle 12 Eylül 1980'den sonra *Nutuk*, bütün "izm"leri fuzulî kılacak bir bilgelik pınarı mertebesine oturtulur. (1990'lardan sonra, M. Kemal'in yaşamında ve *Nutuk*'ta 19 sayısının tekrarlarını, katlarını ve zorlama hesaplarla elde edilen tezahürlerini işleyen ezoterik tefsirler de çıkacaktır.) *Nutuk*'un bu dönemde de çok okunduğunu söylemek zordur, daha ziyade zikri geçer, o da bir ikonolojik malzemedir.

Falih Rıfkı Atay (1894-1971), olanca hayranlığıyla, M. Kemal için, "Umumi kültürü sınırlı bir Osmanlı subayı idi. Dinler, kavrar, yapardı, " demiştir. Soyut, teorik değil somut, pratik oluşu, M. Kemal'in düşüncesinin hep övülen, sahiplenilen özelliğidir. Onun öğretisinin "kitaptan değil hayattan çıktığı" gururla vurgulanır; kolaylıkla anti-entelektüalizme meyleden bir "övüngüven" telkinidir bu. Yakup Kadri, Atatürk'ün "meslek ve meşrebini illâ izm'li bir terimle ifade etmek lâzım gelirse", bunun *realizm* olabileceğini söy-

ler. Gerçekçilik, burada, pek iyi bir şöhreti olmayan pragmatizmin hüsnütabiridir. 2016'da Hikmet Kırık (doğ. 1961) ve Oya Morva (doğ. 1978), Cumhuriyet'in kurucu aklının *pragmatik akıl* olduğunu; Türk İnkılâbı ya da Cumhuriyet modernleşmesini Kemalizm/Atatürkçülük adıyla "vaftiz" etmeksizin, pragmatizm kavramıyla incelemenin daha aydınlatıcı olacağını ileri süreceklerdir. Onlar M. Kemal'in "sorun odaklı", "gerçekçi ve başarılabilir amaçlar" oluşturmaya bakan, "mümkün olanın felsefesini" yapan tutumunu, pragmatizmin alâmeti olarak görürler. Buna benzer tasvirleri kuşaklar boyu Kemalist yazar da yapmış, ancak pragmatizm tanımından sakınmışlardır.

Yakup Kadri'nin "illâ izm'li bir terim gerekirse" kaydını düşmesi, ayrıştırıcılıkla malûl sayılan ideolojilerin 'her türlüsünden' kaçınma kaygısını yansıtır: M. Kemal'in sahih Kemalizmi bütün ideolojilerin üzerindedir, sadece hakikate ve sağduyuya sadıktır buna göre. Nitekim Yakup Kadri, doktrin ihtiyacını dile getirdiğinde, M. Kemal'in kendisine "donarız çocuk" dediğini aktaracaktır. 1939'da toplanan CHP kongresinde Kâzım Nami Duru (1875-1967), lakonik bir pragmatizmle konuşur: "Kemalizm bir ideal değildir. Tahakkuk ettirilmiş bir takım realitelerdir. Siyasî, iktisadî, içtimâî, ziraî velhasıl bir milletin bütün siyasî faaliyetlerine giren şeyler bu Kemalizmin içine dahildir." "Tahakkuk ettirilmiş bir takım realiteler"i sanırım "ne yapıldıysa o" diye uyarlayabiliriz! Aynı yıl CHP'nin 15. kuruluş yıldönümü vesilesiyle yayımlanan metin, bunu "Atatürk ne yaptıysa o" diye sadeleştirir: "Yani programa kaideler yazarak, sonra tatbike intikal eden tarz değil, önce büyük şefin ruhunda doğmuş olan inkılap güneşinin ziyasıyle birbiri ardına gelen şimşekler halinde Türkiye ufuklarını tatbik ve icra ile aydınlatarak, prensiplerin ondan sonra metinleşmesi usûlü, o devrin politik ve sosyal realitesine daha uygun oluyordu."

Bu derece 'saltıklaşabilen' pragmatizm, M. Kemal'in iradeciliğinden hız alır. (Pragmatizmin faydacı/araçsalcı yönelimi ile, eylemin yaratıcılığına güvenen 'ilerici' tarzı arasındaki gerilime **Liberalizm** bölümünde değineceğiz.) Onun 1918'de Karlsbad kaplıcalarındayken günlüğüne yazdıkları, iradeciliğinin ve öncücü anlayışının manifestosudur: "Benim elime büyük bir selahiyet ve kudret geçerse, ben hayatı içtimaiyemizde arzu edilen inkılabı, bir anda ve birden, yani, bir 'Coup'da tatbik edeceğimi zannederim. Zira ben bazıları gibi, efkârı ulemanın yavaş yavaş benim tasavvuratım derecesinde tasavvur ve tefekkür etmeğe alıştırmak suretiyle bu işin yapılabileceğini kabul etmiyorum. Böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Neden bu kadar senelik tahsili âli gördükten sonra, hayatı medeniyye ve içtimaiyeyi tetkik ettikten ve hürriyeti tezevvük için, sarfı hayat ve evkat ettikten sonra avam mertebesine ineyim? Onları kendi mertebeme çıkarırım. Ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar." Kemalizmin velayetçi zihniyetinin ve modernist programının belki en mahrem ve açık ilanını, bu irade beyanında, bu volon-

tarist çıkışta görürüz. *Nutuk* da, bir iradenin tarihsel yürüyüşünün anlatısıdır. Adına hareket ettiği milletle hatta onun seçkinleriyle –kendi arkadaşlarıyla– bile paylaşmadığı bir *sırrı* saklayan bir iradedir bu. *Nutuk*'taki ifadesiyle: "Ben milletin vicdanında ve geleceğinde hissettiğim büyük gelişme kabiliyetini, bir millî sır gibi vicdanımda taşıyarak, yavaş yavaş bütün bir topluma uygulatmak mecburiyetinde idim." (Laik-Atatürkçü Fehmi Yavuz [1912-1991], M. Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nı yürütürken hedeflediği laik cumhuriyet sırrını ifşa etmeyip "din çevreleriyle" işbirliği yapmasını, Hz. Muhammed'in Mekke devrinde müşrikleri "yerine göre yumuşak davranarak" idare etmesine benzetecektir!)

Coşkun iradecilik, güç istenciyle birleşir. M. Kemal, kuşağının bütün siyasî meslektaşları gibi, Sosyal Darwinist eğilimlerin tesirindedir. 1918'de verdiği bir mülakatta, "derin düşüncelerin ve bu düşüncelerin icap ettirdiği tetkikatın hülasasını[n] ve neticesini[n]... en iyi siyasetin her türlü manasiyle 'en çok kuvvetli olmak'ta bulunduğunu kabul ederim" der. 1923'te "hayat mücadeleden ibarettir, hayatta yalnız iki şey vardır: galip olmak, mağlup olmak" diyecektir.

1918'deki mülakatında şu şerhi düşmüştür: "'En çok kuvvetli olmak' tabirinden maksadın yalnız silah kuvveti olduğunu zannetmeyiniz. Bilakis asker olmama rağmen bu, bence, kuvvet muhassalasını vücuda getiren âmillerin sonuncusudur. Benim murat ettiğim manen, ilmen, ahlâken ve fennen kuvvetli olmaktır." Bu şerh, onu, Balkan Savaşı sonrası Türk milliyetçiliğine hâkim olan anti-hümanist şiddet tapıncından ayırır. M. Kemal "Milletin hayatı tehlikeye maruz kalmadıkça harb cinayettir," demiştir (1924); Çanakkale'de düşen Anzak askerleri için söyledikleri de hümanist bir belâgat örneğidir: "Burada dost bir vatanın toprağındasınız. Huzur ve sükun içinde uyuyunuz. Sizler Mehmetçiklerle yan yana, koyun koyunasınız. Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar! Gözyaşlarınızı dindiriniz. Evlatlarınız bizim bağrımızdadır, huzur içindedirler ve huzur içinde rahat rahat uyuyacaklardır. Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra artık bizim evlatlarımız olmuşlardır."

Sadece Sosyal Darwinizm değil... Mustafa Kemal'in fikriyatı, Osmanlı'nın son döneminin tartışmalarından beslenerek oluşmuştu; zamanının muteber fikirlerini 'dinliyor, kavrıyor, yapıyor' idi. Manevî ilham kaynağının Namık Kemal, düşünsel ilham kaynağının Ziya Gökalp olduğu söylenir. Peki, bu ilhamların, etkilenmelerin yön verdiği, böylelikle pragmatizm, iradecilik, Sosyal Darwinizm, Jakoben velayetçilik gibi düşünsel *üslûp* özelliklerine de çerçeve teşkil eden, programatik bir ideolojik muhtevadan söz edebilir miyiz? Bunun cevabı, dönemin ciddiyetçi sıfatlandırmasıyla 'alelıtlak' [genel anlamda] modernizm ve milliyetçiliktir. M. Kemal modernizmin büyük anlatısına

iman etmiş, modernleşmenin kurumsal çerçevesi olarak ulus-devlet inşasını, onun rüknü ve motoru olarak milliyetçiliği 'düstur ittihaz etmiştir'.

Modernizmin evrenselciliği ile milliyetçi biriciklik ve kendine özgücülük arasındaki içkin (yine evrensel mahiyetteki!) yüksek gerilimde, Kemalizm sürekli kısa devre yapar. M. Kemal *Nutuk*'ta evrensel bir vicdana ve medeniyetin parçası olma ülküsüne atıflarda bulunur. Millet olmak, medenî olmanın zemini ve koşulu olarak belirir. 1928'de "Fransız inkılâbının açtığı yolu takip ettik, ama ayrı şartlarda" der. Daha 1921'de bu ayrı şartların farkını vurgulayarak konuşmuş, kendi hükümetlerinin demokratik de sosyalist de olmadığını, "kitaplarda mevcut olan hükümetlerin hiçbirine benzemediğini" bildiren açıklamasını, şu meşhur hikmet-i hükümet sözüyle bağlamıştı: "çünkü biz bize benziyoruz efendiler!" 1920'ler-'30'lar dönümünde, otoriter tek parti rejiminin tesisine ve –milliyetçilik bahsinde de göreceğiz– etnisist-ırkçı yönelimin güçlenmesine koşut olarak, kendine özgücülük pekişecektir.

Mustafa Kemal, Ankara hükümetinin kendini kabul ettirme sürecinde meclis egemenliğini yüceltir, Meclis kürsüsünü "milletin kâbesi" olarak tanımlar, "millî iradenin mutlak vekilliğini üzerine almış bulunan milletvekilleri"nden söz eder. Ancak mutasavver/ülküsel millî irade ile somut/reel millet arasında geniş bir açı vardır. M. Kemal Türk milletinin var olma/yaşama hakkından söz eder ve bu hakka sahip çıkan millî iradeyi yüceltirken, bir yandan da millî oluş halinin henüz başlangıç aşamasında olduğu fikrindedir. Soyut Millet'i yüceltirken, somut-reel milletten kuşku duyan milliyetçiliğin evrensel çelişkisi bütün kuvvetiyle belirir burada. Somut-reel millet, fiilî varoluşu ve eylemleriyle her zaman yozlaşma belirtileri arz eder, en azından 'hakiki', 'sahih' Millet idealine kıyasla ***eksiklidir***. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta bir yandan "Benim için en büyük korunma yeri ve yardım kaynağı milletin bağrıdır" derken, birçok yerde milletin rüşd eksiğini imâ etmesi, bu yapısal paradoksu yansıtır.

Bu paradoks, aynı zamanda, milliyetçilik ile demokrasi arasındaki açıyı belirler. Somut-reel milletle kastettiğimiz, '*halk*'tan başka bir şey değildir. Milliyetçi ideoloji, egemenliğin, bugünkü varoluşunun ve reel-gündelik çıkarlarının dar ufkuyla kısıtlı olduğunu düşündüğü ***halk*** tarafından kullanılmasına rıza göstermez; millî çıkarın ezelî ve ebedî yüksek varlığını temsil eden *Millet*'in egemenliğinden yanadır. M. Kemal'in Nutuk'ta geçen, "*Halk* gerçeği anlar anlamaz, derhal *milletin* ortak isteğine katılmakta asla kararsızlık göstermemiştir" ifadesindeki halk-millet ayrımı bu anlayışın tipik örneğidir. Halk, millî bilinci içselleştirdikçe millet olacaktır. Bu millî egemenliği de önünde sonunda, ülküsel Millet'i temsil ehliyetine sahip bulunanlar kullanacaktır. Erzurum Kongresi sonrasında meclisin bileşimine ilişkin söylenenler, söz konusu halk-millet ayrımına bir defa daha açıklık kazandırırken,

meclis egemenliğine, parlamentarizme ve demokratik seçim sistemine şerh düşen elitist ve vesayetçi politik anlayışı ortaya koyar: "... millet, memleket, siyaset ve ordu yönetimi ile hiçbir ilgi ve ilişkileri bulunmamış, bu alanda başarıları görülmemiş ve denenmemiş olan gelişigüzel kimselerden, söz gelişi Erzincanlı bir Nakşî şeyhi ve Mutkili bir aşiret reisi gibi zavallılardan da kurulması ihtimalden uzak olmayan herhangi bir temsilciler heyetine, söz konusu durum ve görev emanet edilebilir miydi? Edildiği takdirde, memleket ve milleti kurtaracağız dediğimiz zaman, milleti ve kendimizi aldatmış olmak gibi bir yanılgıya düşmeyecek miydik?" *Nutuk*'un girişindeki başlıca tespitlerden biri, Millî Mücadele öncesinde milletin millî şuurdan uzaklığıdır; milletin işgal karşısında sessiz ve hareketsiz kalması, "elbette kendi lehinde yorumlanamaz"dı, onu "uyarıp harekete getirmek" gerekiyordu.

Nutuk'ta M. Kemal, kendi misyonunu evvela "millî davayı benimsetmek" olarak koyar. Bu telkin ve irşat görevi *tedrîcen* yerine getirilecektir. Millî davanın hemen, doğrudan, açıkça dile getirilemeyişinin nedeni, yine millî şuurun zayıflığıdır. Her şeyden önce "milletin duygu ve düşüncelerini hazırlamak" lâzım olmuştur. Şu sözler, milletin millî şuura erme sürecinin (veya: halkın Millet'e dönüşmesinin) tamamlanabilmesi için pek de kısa vâdeli olmayan bir önderliğin, bir *velâyetin* zorunluluğuna duyulan inancın dışavurumudur: "Türk milleti bu gerçeği [talih ve kaderini doğrudan kendi eline almakta gaflet göstermesi halinde felâkete sürükleneceğini] anlamaya başlamıştı. Bu kavrayış sonucuydu ki, kurtuluş ümidi vaat eden her samimi işarete koşmaktaydı. Ancak, bir toplumun, uzun yüzyılların uyuşturucu yönetim ve terbiyesinin etkisinden bir günde, bir yılda kurtulup serbest kalabileceğini düşünmek ve kabul etmek doğru değildir. Bu sebeple, durumu ve gerçeği bilenler, ellerinden geldiği kadar, bağlı bulundukları millete ışık tutup yol göstererek, ona kurtuluş hedefine yürümekte önderlik etmeyi en büyük insanlık görevi bilmelidirler." *Millî sır* mefhumuyla birlikte düşünelim bunu.

M. Kemal'in özellikle *Nutuk*'unda, Jakoben ve Aydınlanmış/Aydınlanmacı despotizm anlayışının tipik ifadeleri kol gezer. Kemalizm esasen, "temiz" ama saf, cahil kalmış, aldatılmaya açık milleti eğitme-yetiştirme projesi, tekrarlarsak, *halkı millete dönüştürme* davası olarak görünür. Bu davada büyük müşkülât, milletin hamlığının, onu "gaflet ve dalalet [sapkınlık]" içinde olanların ayartılarına açık hale getirmesidir. Nitekim, başta *Nutuk*, M. Kemal'in konuşmalarında tehdit algısı ve teyakkuz telkini çok güçlüdür. İsmet İnönü (1884-1973) bir subay heyetine demiştir ki: "Padişah düşmanınızdır. Yedi düvel düşmanınızdır... Kimse işitmesin, millet düşmanınızdır." İç sapmalardan ve hıyanetlerden duyulan endişe, –Eski Rejim'le, sözgelimi Abdülhamid'in mizah konusu yapılan evhamıyla hazin bir devamlılık içinde–, "Kemalist Türkiye"nin velayetçi otoriterliğinin tükenmez yakıtı olacaktır.

"İnkılâbın kanunu mevcut kanunların üstündedir." M. Kemal'in 1923'te sarf ettiği bu söz de, Jakoben belgeliğinden tercüme gibidir. Beri yandan, M. Kemal'in legalizmine dikkat çekilmiş, onun İttihat ve Terakki'de önünü kesen Enver Paşa'nın ünlü "yok kanun, yap kanun" keyfîliğine karşı yasallık ve meşruiyet zeminini önemsediği söylenmiştir. Burada temel problem, kanunların kâğıt üzerinde kalışıdır. 1936'da CHP-Devlet bütünleşmesini düzenleyen tüzük değişikliği üzerine İsmet İnönü, memurların siyasi cemiyetlere üye olma yasağını gözden geçirmek gerekeceği uyarısını yaptığında, M. Kemal buna gerek olmadığını söylemiştir: "Burada maksat, memurların benim partimden başka bir partiye intisap edememesi demektir." Kemalist yazarlar, kâğıt üzerindeki 'ileri' kanunların 'gününü beklediğini' söyleyerek bu tür keyfîliklere mazeret bulurlar.

Kemalizmin M. Kemal imgesi, demokrat ruhlu, fakat demokrasinin bir terbiye meselesi olduğunu bilerek önce milleti olgunlaştırmaya bakan bir velidir. M. Kemal, 1930'da, ömrü üç ay sürecek olan bir muhalif parti (Serbest Cumhuriyet Fırkası) kurdurma tecrübesine girişmesine neden olan rahatsızlığını "manzaramız dictateur [orijinalde Fransızca] manzarasıdır" sözleriyle açıklamıştı. Onu rahatsız eden, durumdan ziyade manzaraydı – Batı kamuoyunun Türkiye'ye dair izlenimi. Mamafih, 1930'ların başında, çevresindekiler gibi M. Kemal'in de ilham kaynağı olarak bakmaya devam ettiği "Batı"da da kafalar karışıktı. Batı meselesiyle ilgili bölümde de tartıştık; yeni metafizik felsefeler klasik Aydınlanmacılığı hırpalıyor, Sovyetler Birliği'nin sosyalizminin ama asıl faşizmin/nasyonal-sosyalizmin meydan okuması liberal-demokratik teamülleri kırılganlaştırıyordu. Liberal-demokratik nizamı koruyan devletler de bu kanavayı korporatist emek rejimleriyle, topyekûn seferberlik stratejileriyle, kitleleri cezbeye sokarak kontrol etmeye dönük propaganda teknolojileriyle işliyorlardı. ABD'de Roosevelt'in *New Deal*'i bunun en çarpıcı örneğidir. Kemalist apolojinin, –anti-Kemalizmi saplantı haline getirmemek gerektiği ikazında bulunanların da paylaştığı–, en güçlü dayanağı budur: Kemalizm, zamanın ruhunu topyekûncu-tekçi heyecanların belirlediği bir devrin çağdaşı idi.

KEMALİST İDEOLOJİNİN UNSURLARI

Türk İnkılâbı, miladî söylem

Kemalizmin resmî tarih yazıcılarından Enver Ziya Karal (1906-1982), 1936'da *Halkevi* dergisinde "Avrupa'nın Türk inkılabını kavradığını fakat izah edemediğini" söylüyordu – "büyük" tarih olaylarında böyle olurdu. Avrupalıların Atatürk'e benzetmek için tarihlerinde şahsiyet aramaları da bey-

hude idi. Türk İnkılâbını büyük dünya-tarihsel devrimlerle, bilhassa Fransız Devrimi ve Sovyet Devrimi ile mukayese etmek, Erken Cumhuriyet döneminde Kemalist söylemin vazgeçilmez meşgalesidir. (Kemalizmle alâkası ancak anti'lik olabilecek olan Nurettin Topçu'nun da, ilk meclislerin muhafazakâr-liberal muhalifi Hüseyin Avni'yi Fransız Devrimi'nin Danton'una benzetmesi, ilginçtir.)[4] Türk İnkılâbı bu mukayesede hem evrenselliği, hem biricikliğiyle yüceltilir.

Recep Peker'e (1889-1950) bakılırsa, "arılık ve baylık bakımından üstün bir ulusun" inkılâbı olması, başlı başına bir evrensel değer kaynağıdır. Peker, Türk İnkılâbını üstün ve biricik kılan farkını, sadece siyasal veya ekonomik olmayıp sosyal ve kültürel yaşayışı tümüyle değiştiren kapsamıyla açıklar. Bunun nedeni, sınıf esaslı değil "tamamen millî" bir devrim oluşudur. Mahmut Esat Bozkurt da Türk halkının aç ve çıplak olmasına rağmen 1789'daki Fransız halkı gibi "ekmek dilenerek" değil "baylık davasıyla" harekete geçtiğini yazar. Bu vasıf, Batı-dışında gerçekleşen ilk modern inkılâp oluşuyla, Batı'nın emperyalizmine meydan okuma iddiasıyla bütünlenir.

Mukayese derken, Fransız veya Sovyet deneyimlerinin gerçekten merak edildiği sanılmamalı. Sovyet Devrimi zaten genellikle toplumsal şümulünden ziyade jeostratejik bir 'olay' olarak izlenmiş; sonrasında da ancak devletçilik ortak paydasında bir anlam ifade etmiştir. Fransız Devrimi'ne atfedilen hürmetkâr önem (1908 Jön Türk Devrimcileri de onunla kıyasa girmişti), Türk İnkılâbı'nın kendine mahsusluk iddiasının yanı sıra, 1930'larda bizzat Batı'da liberal-demokratik geleneğin eskidiği izlenimine bağlı olarak aşınacaktır. Kemalizmin Jakobenlikle alâkasını tartan çalışmasında Emrah Gülsunar (doğ. 1987), Kemalist literatürde Fransız Devrimi'nden daha çok, düzen-kurucu Napolyon'a ilgi gösterildiğine dikkat çeker.

İlginç bir mukayese, Türk İnkılâbı'nın millîliğine bağlı olarak *fevrî değil makûl* olduğu fikrine dayanır. İstiklâl Mahkemesi yargıçlarından Kılıç Ali (1889-1971), Fransız Devrimi'nde sadece Terör Dönemi'nde 17 bin kişinin idam edildiğini, buna karşılık İstiklâl Mahkemelerinin 1920-22 arasında yargıladıkları 60 bine yakın insanın yalnızca % 1,7'si için idam kararı verdiğini hatırlatır. Makûllük, aynı zamanda Türk İnkılâbı'nın 'sterilliğini' imâ eder. *Kadro*cu Şevket Süreyya Aydemir, Fransız devrimcilerini "disiplin" yoksunluğu ve "birbirlerini ve sebepsiz tasfiye" etmeleri nedeniyle ayıplar. Fransız ve Sovyet devrimleri ayaktakımını ortalığa dökerek kargaşaya yol açmış, Türk İnkılâbı ise nizam-intizam içinde yürümüştür. Recep Peker "Türk in-

4 Danton (1759-1794), Jakoben önderlerdendi. Alt sınıfları temsil gayretiyle, "halkçılığıyla" ve hitabetiyle temayüz etmiştir. Terör politikasına bir noktada son vermek gerektiğini savununca "tavizci" bulunarak idam edilmişti. Onun tasfiyesi, özgürlükçü ideallerle girişilen devrimin nasıl keyfî bir iktidara dönüşebildiğinin trajik simgesi sayılmıştır.

kılabı halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır. Fakat inkılâp iktidar mevkiini alınca otoriteden halka doğru devam etmiştir" der. Demek, Türklüğe hamledilen *devletlilik* vasfı, Türk İnkılâbı'na da şamildir.

Makûllük erdemi, cebrîlik ve sertlikten büsbütün yüz çevirmeyi getirmez tabiî. Sertlik, devrim *pathos*'unun icabıdır. Hamdullah Suphi, "inkılapların yolu üzerinde bazı masum ve bazı günahkar birçok insanların kanlarından olma geniş iz"den söz ederken, muhtemelen Fransız Devrimi'nden ilhamla, *pathos*'tan patetizm üretiyordur. Mustafa Kemal, Menemen hadisesiyle ilgili mesajında: "Kubilay Bey temiz kanı ile cumhuriyetin hayatiyetini tazelemiş ve kuvvetlendirmiş olacaktır" derken, hâlâ Fransız Devrimi'nin ilhamıyla düşünüyor olmalıydı. M. Kemal daha 1923'te, "Kanla yapılan inkılâplar daha muhkem olur, kansız inkılâp ebedîleştirilemez" düsturunu koymuş; "biz bu inkılâba vasıl olmak için lüzumu kadar kan döktük" şerhi, parantezde kalmıştı! Recep Peker *İnkılâp Dersleri*'nde Türk inkılâbının derinliğini ve "en ziyade zor kullanma" gereğini, sökülmesi gereken an'anelerin köklülüğüne bağlar. Cebrîliğin bu gerekçesi, toplumun nasıl 'bozuk' olarak tasavvur edildiğini ele verir: "Ulus vücudunun derisini kaplayan çeşitli hastalıklarla mücadele etmek zorunda kaldık. Bu hastalıklar o kadar işlemiş ki, kazımakla bitmiyor." Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943), yeni Ceza Kanunu'nu açıkladığı takdim konuşmasında, bu kanunun "çok sert" olduğunu memnuniyetle teyit eder: "Çünkü inkılâp kıskançtır." (Falih Rıfkı, kezâ eril şeref üslûbuyla "inkılâbın iffetini de koruma" icabından bahsetmişti.) Bozkurt, "bizden olanlar"ın, "namuslu"ların ondan korkmaması gerektiği teminatını verir; korkacak olanlar –zaten "bunların korkması lâzımdır"– "Türk milletinin hukukuna ve inkılâbına karşı olanlar", şeksiz şüphesiz, "tekin olmayanlar"dır.

M. Kemal'in "İnkılabın kanunu mevcut kanunların üstündedir" sözünü hatırlayalım. İstiklal Mahkemesi hâkimlerinden Lütfü Müfit Bey (Özdeş, 1874-1940) "Bizim belli, milli bir amacımız vardır. Ona varmak için ara sıra kanunun üstüne de çıkarız" demişti. Bu mahkemelerde kürsünün arkasında "İstiklal Mahkemesi mücahedesinde sadece Allah'tan korkar" yazardı. Yazılı-biçimsel kanunlarla kayıtlı olmayan yüce bir karar erkini, olağanüstü hale karar verme yetkisi anlamındaki özsel iktidarı temsil eden İstiklal Mahkemeleri, Kemalist devrim *Pathos*'unun 'kanlı canlı' timsalidirler. 1950 sonrasının Kemalizmi, bu olağanüstü mahkemeleri kurucu iktidar deneyimi olarak meşrulaştırmakla, rövanşist bir tekerrür arzusuyla romantize etmek arasında salınacaktır.

Şiddet ve cebrîlik, devrim *Pathos*'u yanında, telâfi acelesinin de icabı sayılıyordu. Konya'da yayımlanan *Halk* gazetesi yazarı Samizade Süreyya, 1923'te "Maalesef vaziyetimiz... aksülamellere [yankılar, tepkiler] müsait değildir.

Neticeye tabii devreleri geçirmeden varmak, hem de bir an evvel varmak mecburiyetindeyiz" diye yazmıştı. Kemalist devrim tasavvuru, evrimin biriktirdiği nicel dönüşümü nitel sıçramaya dönüştürecek bir müdahale olarak devrimcilikten öte, "tabii devreleri geçmeden", tarihsel evrim basamaklarını atlayarak bir büyük tarihsel sıçrama yapmaktı.

Bu tasavvur, Kemalist inkılâbın *miladî* söylemiyle yeniden üretilir. Kemalist inkılâbın M. E. Bozkurt'un belirttiği kıskançlığı, belki de en fazla, Tanzimat ve Meşrutiyet'e dönüktür: 19. yüzyıldan ve 20. yüzyılın ilk on-on beş senesinin baş döndürücü modernist dönüşümünden devreden miras olabildiğince ehemmiyetsizleştirilir, 1920'lere akan cumhuriyetçi ve ulus-devletçi yönelimin yarımlığı vurgulanır. Hukukçu-mebus Vasfi Raşit (Sevig, 1887-1971) 1934'te "İnkılâp zamanlarında her eski düşmandır" demişti. Türk İnkılâbı ideolojisinin "her eski" içinde bilhassa hasmane baktığı yakın mazi, hem Osmanlı'nın yozlaşmış görünümünün, hem 'yanlış'-Batılılaşmanın örneği olmakla lekelenmişti. Bundan da önce, inkılâpların köklerinin Tanzimat ve Meşrutiyet'ten beri sürüyor olması, İnkılâp'ın –ve tabiî tek adamın– kuruculuk-yaratıcılık mitosunu zedeliyordu. Kemalizm, süreklilik-kopuş diyalektiğini kopartarak tarihi kendisiyle başlatan bir kopuş ideolojisi olarak şekillendi.

Yeni bir devri başlatan kopuşun sahnesi, Ankara'dır. Ankara, şehrin hem yoksul ve 'iptidai' kenar mahallelerini hem kadim tarihini görünmez kılan bir algıyla, bozkırın ortasında yoktan var edilmiş bir modernlik vahası olarak sembolleşmiştir. Aka Gündüz'ün (1886-1958) 1931'de yazdıkları, yeni şehir yaratma projesinin yeni toplum ve insan yaratma tasarımıyla örtüşmesinin özetidir: "Ankara'yı emekle, tahammülle, zorla modern Ankara yapmaya çalışıyoruz. Fakat bu kâfi gelmiyor. Ankara sakinini de emekle, vasıta ile ve hatta zorla Ankaralı yapmak mecburiyetindeyiz". Aka Gündüz'ün yazdığı Ankara Marşı'ndaki anılışıyla "Güzel Ankara", kozmopolit, hedonist, süslü ve gelenekselliği içinde kağşamış İstanbul'a karşı, Türk, dinamik, çalışkan, sade ve yeni olanı temsil eder aynı zamanda.

Cumhuriyet-demokrasi-devlet

Şükrü Kaya (1883-1959) 1927'den 1938'e kadar süren içişleri bakanlığının ilk senelerindeki konuşmalarında sıklıkla demokrasi kavramına atıfta bulunur hatta Türk inkılâbının en açık vasfının demokratikliği olduğunu belirtir. Gerçi demokrasiyi aslen "devleti takviye eden bir kuvvet" olarak önemser Şükrü Kaya. Demokrasinin hedefi "vatandaşların azamî medeniyet kabiliyetlerine imkân hazırlamak", böylece "devletin istiklal ve haysiyetini koruyup kurtarmak"tır. Bununla beraber onun demokrasi *anlatmaya* epey vakit

ayırdığını görürüz: Vilayetlerin küçülmesinin katılım açısından demokrasinin lehine olduğunu söyler; "demokrasi her şeyden evvel hesapların muntazam ve dürüst olmasını âmirdir" tespitiyle bütçe hakkının önemini vurgular; "köylüye vakitlerini tasarruf ettirmek, demokrasinin vazifesi" diyerek 'vatandaş memnuniyetini' gözetir. "Kalır ve tazyik politikası" zaaf ve idari kabiliyetsizlik alâmetidir ona göre; gaye, "normal, sivil, tabii idaredir".

Cumhuriyet'in 'kurucu İçişleri Bakanı' olduğunu söyleyebileceğimiz, şiddet ve cebir politikasının yürütücüsü bir figürün, Erken Cumhuriyet eliti içinde demokrasi kavramını belki en fazla zikreden şahsiyet olmasını sinizme mi yormalı? Şükrü Kaya, 1937'de, tek parti rejiminin davasını belki en özlü ifadesine kavuşturmuştu: "CHP'nin prensipleri evvel emirde modern bir devlet kurmaktır." Kaya, demokrasiyi de, modern devletin bir âmili veya modern devletin alet kutusunda bir alet olarak düşünüyor olmalıydı. 1930'lardan itibaren konuşmalarında demokrasi lafzına artık pek rastlanmaz olması, mutlaka, demokrasinin asrî modern devlette ihmal edilebilir bir unsur gibi görünmeye başlamasıyla da alâkalıydı. Zaten Şükrü Kaya *güçlü devleti* tarihsel zorunluluk sayıyordu; modern devlet, evvel emirde güç teknolojisiyle bir emeldi.

Kaya'nın 1930'ların sonlarındaki konuşmalarında demokrasinin yerini *halkı eğitme* ideali alır: "Bu milletin bütün fertleri bizim fikirlerimizi anlayacak hale gelene dek, hiçbirimizin müktesebatı ve fikriyle övünmeye hakkı yok", "Türk halkını yüksek mefhumları anlayacak seviyeye çıkaramazsak, en yüksek idealler bile hayal"... 1937'de "Hayatını, hukukunu temin ettiğimiz kitle"nin "dilsiz" olduğunu söyler; o kitlenin kanunları ve "bizim onlar için çalıştığımızı bilmeyişi", Cumhuriyet'in ortaya koyduğu eserin büyüklüğüne delâlettir. Kuvvetli Bakan, Kemalizmin ikameci ve velâyetçi bakışını, trajik kahramanlık söylemiyle ifade ediyordur.[5]

Hayatını-hukukunu kendisine borçlu olduğunu düşündüğü kitlenin "dilsizliğinden" ve kadir bilmezliğinden duyduğu rahatsızlık, 1930'ların başında Cumhuriyet'in kurucu elitinin sabrını taşırmış görünür. 1930'da iktidara nezihçe muhalefet etsin ve "dictateur manzarasını" düzeltsin diye kurdurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın halktan olağanüstü teveccüh görmesi, ihanet gibi algılanır. Üstüne, 1930 Aralık'ında Menemen olayı olur: Mehdiliğini ilan eden "meczup" bir Nakşî dervişinin harekete geçirdiği linç güruhu, teğmen Kubilay'ı gaddarca öldürür. *Hâkimiyet-i Milliye*'de "Eğer inkılabı zayıf tutarsan, eğer inkılabın yüreğini, hassasiyetini ve sinirlerini tem-

5 1936-39 döneminde CHP Genel Sekreterliği görevini de üstlenen Şükrü Kaya, İnönü'ye rakip bir güç odağıydı. 1938'de Atatürk ölümünden sonra İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı seçilmesiyle makamlarından uzaklaştırıldı ve bir daha milletvekilliğine bile seçtirilmedi, köşesine çekilmek zorunda kaldı.

sil etmezsen", akıbetin Kubilay'ınki olacağı ikazını yaparak "Türkiye nüfus kütüklerindeki sofu ve mürteciin yeşil kanını kurutacaksın, o kadar!" çağrısında bulunan Necip Fazıl adlı genç şair, bizzat M. Kemal'in öfkesini temsil ediyordur.

Cumhuriyet gazetesi kurucusu ve mebus Yunus Nadi'nin (1879-1945) 1930 senesinin sonlarına doğru Mustafa Kemal'e yazdığı mektupta söylediklerini uzunca aktaracağım: "İtiraf etmek lâzım ki hatayı evvela biz yapmışızdır: Gazi'nin büyük prestijine istinat olunarak memlekette büyük işler görüldü. Bunların hepsini memleket anlıyor ve millet anlıyor diye propaganda yaptık. Anlaşılan, yavaş yavaş kendi propagandalarımıza kendimiz inanmışız. Demokratik ikinci bir fırka teşebbüsünü başka suretle izah etmek mümkün değildir (...) Memleketin nimetşinas olacağına ait düşüncelerimizde hayale fazla mevki vermiş olduğumuz anlaşıldı. (...) Eğer Cumhuriyet démocratie'si umumi seviyenin vasatisi demekse şimdiye kadar yaptığımız şeylerin kâffesi hâkimiyeti milliyeye münafidir. Halbuki Türk milletinin sinesinden fışkırmış efrad ve evlâdından olan bizler biliriz ki, onlar milletin hem hâkimiyetine, hem de bilhassa âli menfaatlerine azami derecede mutabıktı. (...) O halde bu inkılâpları hiç olmazsa bir nesil imtidâdınca silah elde beklemeye ihtiyaç vardır. Ancak mütehakkim bir istibdat unsuru olarak değil, daima daha iyiyi ve daha ileriyi isteyen ve yapan ihtilal ve inkılap unsuru olarak ayakta duracağız. Bu memlekette daha çok zamanlar için bizden sol insan olamaz. Yerlerimizi tutacak bir nesil yetiştirmeden bu dünyadan gidersek vazifelerini bitirmemiş yarın adamlar sayılacağız. Böyle ateşli ve çelik bir nesil yetiştirmek başlıca umdelerimizden biri olacaktır. Memlekette eksik olan şeyin demokrasi ile parlamentarizm olmadığı bir daha sabit olmuştur. Eksik olan şey anlaşıldı: O başarılan istiklâl ve inkılâbı yaşatacak prensiptir."

Yunus Nadi, 1930'un harareti ve hayal kırıklığı içinde, halkın nankörlüğünden şikâyetçidir. Oğlu Nadir Nadi (1908-1991), otuz sene sonra yazdığı kitapta, bu şikâyeti sürdürecektir: Halkın büyük çoğunluğu, bilgisizliğin gözlerine indirdiği kara perdeden ötürü, gerçek çıkarını ve köleleştirildiğini fark edemez haldedir – oğul Nadi, Rousseau'nun tâ 18. yüzyılda saptadığı bir evrensel hakikat gözüyle görür bu yaman çelişkiyi. Falih Rıfkı Atay 1968'de hâlâ demokrasiye erken geçildiğine hayıflanır: "Batılı azınlığın baş görevi, Japonya'nın yaptığı gibi, *Şarklı çoğunluğu kendinden etmek* (abç. – T.B.), ona kendi eğitimini vermek, serbest seçim haklarını da, gene Japonya'nın yaptığı gibi, aynı ölçüye göre genişletmek idi". (Şeref Aykut'un 1936'da *Kamâlizm* kitabında kullandığı tabirle "süzgeçli seçim", yani...) Japon modelini esas alması onun modernizminin muhafazakâr mahiyetini açık eder; Kemalist elit açıkça "Batılı azınlık" olarak tanımlaması, İslâmcı-muhafazakârlığın anti-Kemalizm şablonu için biçilmiş gibidir!

Falih Rıfkı'nın, Nadiler'in küstah dili, Kemalizmi kibirli bir seçkinciliğin karikatürü olarak koyar önümüze. On sekiz yıl Ankara valiliği yapan Nevzat Tandoğan'ın (1894-1946), solcu faaliyetlerinden ötürü azarladığı öğrencilere verdiği meşhur cevap, bu karikatürün çizgilerini koyulaştırır: "Size ne oluyor, memlekete komünizm lâzım olursa onu biz getiririz!"[6] Belki de Kemalist "Halka rağmen halk için" şiârının radikal ucu olarak bir Tandoğanizmden söz etmelidir.

Falih Rıfkı nobranlığının kalın ucuyla çizilen bir karikatür gereksiz taramalarla malûldür elbette; zaten her karikatür abartır, çarpıtır. Fakat Kemalizmi karikatürize etmekten kaçındığımızda çizeceğimiz resim, yine seçkinci ve vesayetçi bir zihniyetin resmidir. Bu bir teknik resim olacaksa, *muhafazakâr cumhuriyetçiliğin* resmi olacaktır. Muhafazakâr cumhuriyetçilik, cumhuriyetçi erdemleri ve onların taşıyıcısı olan kurumları mutlaklaştırır. (Bir defa daha Falih Rıfkı'ya başvurursak: cumhuriyet, "inkılâplar müessesesi"dir.) Bu erdemlerin taşıyıcısı saydığı politik özne ve kurumlar temelinde aristokratiktir. Her kuşağın kendi anayasasını yapması gerektiğini düşünen Jefferson'dan ilham alan radikal cumhuriyetçilikten farklı olarak, cumhuriyetin inşasını bir defalık bir 'ibda', sabitleyici bir kurucu edim gibi düşünür. Ucu açık bir süreci başlatan, *öznelliği kuran* bir kurucu edimden ziyade, korunması gereken bir *yapıyı kuran* bir kurucu edim... Bu tutum, cumhuriyetçilik-demokrasi gerilimini üretken bir diyalektik olarak içselleştirmekte zorlanır, bu gerilimi bir kutuplaşma olarak almaya yatkındır. Cumhuriyetçi değerlerin soyutlanarak donuklaşmasına, böylece iddia ettiği gibi "ortak/kamusal çıkarı" temsil etme kabiliyetini yitirmesine (ya da onu hiç edinememesine) karşı bir panzehir olarak güvenemez demokrasiye; onun bu kuvvesine bir değer atfedemez. Niteliğe karşı niceliği ve prosedürü yücelten sözde yansızlığıyla demokraside bir değer-tanımazlık kuvvesi görür. Bu evham, muhafazakâr cumhuriyetçiliği –M. E. Bozkurt'un sıfatını tekrar kullanırsak– kıskanç yapar; ona mutlakçı, otoriter bir istidat kazandırır. CHP genel sekreterliği ve içişleri bakanlığı yapan Hilmi Uran (1886-1957) bir teftişinde hükümet idaremizin ne olduğunu sorduğu lise öğrencisinden "Cumhuriyet-i mutlaka" cevabını almıştı! Kemalist cumhuriyetin mutlakıyetçilikle devamlılık içinde kavrandığına veya yeni-modern bir totaliterlik olarak algılandığına dair 'şirin' bir alâmet...

Muhafazakâr cumhuriyetçilik, cumhuriyetçiliğin 'sahih' *ethos* ve *pathos* kaynağı olan, reşit bir halkın kurucu iradesi mitosuna itimat edemediğinden; etiğini, heyecan ve hamasetini, milliyetçilik ve devletçilikle ikame eder. Metin Heper (doğ. 1940) 1985'te İngilizce yayımladığı (2006'da Türkçeye çevrilen)

6 İlhan Başgöz, 19 Mayıs 2009'da *Radikal* gazetesinde aynı azarı dönemin Ankara valisi Avni Doğan'dan işittiklerini yazmıştı.

Türkiye'de Devlet Geleneği kitabında bu ikameciliği teorileştirmiştir. Heper, tek parti rejimini demokrasiye hazırlayıcı bir işlevle meşrulaştıran cumhuriyetçi muhafazakâr tezi, "*geçici* veya *ılımlı* aşkın devlet" kavramıyla pekiştirir. Devletin aşkınlığı, bütüncül çıkarın ve kolektif vicdanın 'metafizik' temsilcisi olmasından gelir. Zira egemenlik, kolektif bilinç olgunlaşana dek halka/millete ait olamaz. Devlet, millî iradeyi kuvveden fiile çıkaracak araçları geliştirecek, ancak ondan sonra kendi aşkınlığını aşarak 'normalleşecektir'.[7] Cumhuriyetin padişah egemenliği yerine *halk değil millet egemenliğini* koyduğunu da vurgular Heper. Nitekim muhafazakâr cumhuriyetçilik, niteliksiz bir nicelik olarak gördüğü halka değil, vatandaş cemaati olarak millete güvenir. Halka karşı milleti yüceltmenin rüknü olarak da, ayrıca mutlaklığından başka bir rengi olmayan cumhuriyetçiliğine sadakat ve rıza üretmek amacıyla, milliyetçiliği takviye eder. Mahmut Esat Bozkurt da cumhuriyetçiliği "aşırı milliyetçilik" veya "milliyetçiliğin hukuki ifadesi" sayıyordu.

Kemalizmin politik felsefesi, muhafazakâr cumhuriyetçiliktir. CHP, 1946'da çok partili rekabet sahasına çıktıktan sonra da günümüze dek ana rotası itibarıyla bu politik felsefeden uzaklaşmadı. 1960'ların ortalarından 1980'e uzanan sosyal-demokratlaşma eğilimine muhalefet ederek CHP'den kopanların kurduğu Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP, 1973-80) ve lideri Turhan Feyzioğlu (1922-1988), cumhuriyetçi muhafazakârlığı bir restorasyon ideolojisine dönüştürmüştü. 12 Eylül askerî darbesini yapan kadronun Turhan Feyzioğlu'nu başbakan yapmayı tasarlamış olması boşuna değildir. Kemalizmin politik felsefesi olarak cumhuriyetçi muhafazakârlığı CHP'ye –ve göreceğimiz gibi, orduya– mahsus saymak yanlış olur. Bu felsefe, Celal Bayar'ın (1883-1986) temsil ettiği çizgi üzerinden merkez sağa da naklolmuştur – başka deyişle, merkez sağ geleneği kat eden böyle bir çizgi de vardır. Bayar "Atatürk, seni sevmek milli ibadettir" dediği için değil, bu felsefeyi içselleştirdiği için Kemalisttir. Onun millî egemenlikçi demokratizminin ana gayesi, güçlü devlettir. Millete bir değer olarak duygusal ve politik yatırım yapmayı, devleti sağlam ve sürekli bir temele oturtmanın esası saydığından önemser. Batı'da sınıfsal çatışmanın demokratik sistemi dejenere ettiğini düşünür. Türkiye'de sınıflar, en azından *sınıf kültürleri* olmadığına, yani iktidar hiçbir azınlık zümrenin elinde olmadığına göre, iktidarın hesap verme ve murakebe zorunluluğu yoktur ona bakılırsa; demek kuvvetler ayrımına da gerek yoktur. 1930'larda değil, 1970'lerde söyler bunları Bayar.

Bayar, Erken Cumhuriyet dönemine dair tarih yazımında, devletçi İnönü'ye karşı liberal kanadın temsilcisi sayılır. Liberalizm bölümünde de göre-

7 Metin Heper'in bu kitabını ilk yayımladığı tarihe dikkat edilmelidir: 12 Eylül 1980 askerî darbesinin tesis ettiği "geçici aşkın devlet" rejiminin yaptığı yeni otoriter anayasa çerçevesinde parlamenter düzene geri dönüleli iki sene olmuştur.

ceğimiz gibi, bu ayrışma çok görelidir. Mustafa Kemal 1923'te İzmir İktisat Kongresi'ni açarken, devletin ve hükümetin ekonomide "jandarmalık" yapmayacağını vurgulamıştı. Bununla beraber o sıralar İstanbul sermayesine yakın bir yazar bile sanayide "devlet sosyalistliğini" lüzumlu görüyor, ticaretin teşebbüs-ü şahsiyeye bırakılması ikazını yapıyordu. Mahmut Esat Bozkurt'un iktisat vekili olduğu sırada teklif ettiği tabirle "Yeni Türkiye İktisat Mektebi" anlayışı veya İnönü'nün dilinde ünlenen "mutedil devletçilik", sanayinin devlet teşebbüsüyle geliştirildiği, sermaye sınıfının himaye altında ve 'kontrollü olarak' palazlandırıldığı bir rota çizdi. Bu dar çerçeve içinde iktisat tartışmalarının tarafları, Korkut Boratav'ın (doğ. 1935) tespitiyle adeta "vazifeten" liberal veya devletçi oluyorlardı. Devletçilik 1931'de CHP programına bir *iktisadî* ilke olarak sokulduğunda, bu aslında iktisadiyattan taşan bir tanımla meşrulştırılmıştı. M. Kemal "Halkımız tab'an [yaratılıştan] devletçidir," diyordu, yani "her türlü ihtiyacı devletten talep etmek için kendisinde bir hak görüyor" idi. Burada bir *ahlâkî ekonomi* perspektifi görebiliriz. ('Devlet tapıncı' bahsine Muhafazakârlık bölümünde de eğileceğiz.)

Cumhuriyeti ve *kamu* kavramını devletle özdeşleştiren felsefe, tabiî 1930'larda altın çağını yaşamıştı. Önce de konuştuk; bütün dünyada, devletin sadece iktisadiyata değil rıza üretimine de enerjik biçimde müdahil olduğu, 'topyekünlaştığı' bir zamandı. On yıl geçmeden liberal(-muhafazakâr) fikriyatın âlimi olacak olan Ali Fuat Başgil, o sıralar "Hep devlet içinde, hiçbir şey devlete karşı, hiçbir şey devlet dışında" sloganının müellifiydi. Fertçi, egoist, kozmopolit, teşkilâtsız ekonomi sistemine, mutlak hürriyetçiliğe, "çekingen" devlet rejimine "Devlet mazbutlaştırılamaz" lakonizmiyle itiraz ediyordu. Ama Kemalizmin devletçiliğinin konjonktürle ve iktisadiyatla mukayyet olmayan bir devamlılığı vardır. Milliyetçi devlet mitosuyla beslenen metafizik devlet fikri, 12 Eylül 1980 darbesinden sonraki Kemalist restorasyon döneminin mukaddesi olacaktır. Millî Güvenlik Kurulu'nun 1990'da yayımladığı *Devlet'in Kavram ve Kapsamı* kitabında millete, "devletin unsurlarından biri" olarak araçsal bir anlam atfedilir. 1982 Anayasası'nda 25 kez geçen (Sonra değişikliklerle 18'e inmiştir. 1961 Anayasasında 16 kezdi.) "devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" düsturu da, aslımızın-esasımızın, varlık sebebimizin devlet olduğunu işaretler.

1990'larda Coşkun Kırca (1927-2005), Kemalist devletçilik adına yetkin bir restorasyon tasarısı geliştirecektir. 90'lar, 12 Eylül'ün tesis ettiği rejimin bir yandan Kürt savaşının baskısı ve milliyetçi ajitasyonu altında hükmünü devam ettirdiği, bir yandan da hem topluma dar geldiği hem etkin yönetim kabiliyetinin sorgulandığı bir dönemdir. CHP geleneğinden gelip Demirel'in DYP'sinde devam eden eski diplomat Kırca, tipik bir muhafazakâr cumhuriyetçi olarak, *Devlet'te Yozlaşmayı Yenmek* adlı kitabında ve gazete yazılarında

bu krize çözüm aramıştır. Meseleyi devlet-fert dengesinin sağlanması olarak koysa ve 1961 Anayasası'nın devleti, 1982 Anayasası'nınsa ferdi fazla zayıflattığından yakınsa da onun nezdinde aslolan devlettir. Tanrısallaştırma anlamında değil, feda/kurban konusu olmak anlamında –ki bunu toplumu bir arada tutmanın koşulu sayar– *kutsal* addettiği devleti hep özel isim olarak, baş harfini büyük yazar. Demokrasinin ilkesi devleti sınırlamak olmalıdır ona göre – zayıflatmak değil. Carl Schmittci bir iktidar ontolojizmiyle, devletin "yetkiyi yaratma yetkisi"nde ısrar eder: Devletin kendini koruma işlevi, "mevcut suçların ve tedbirlerin tanımlanışı ile yaptırımlarının değişebilecek şartlara uydurulması imkânlarının kapatılmamasını" gerektiriyordur. "Seçmen çoğunluğunun sultasına katlanma" tevekkülüne karşı, "sivil toplumdan gelen ve siyasi zümremizi etkisi altında tutan gelenek ve alışkanlıklara karşı" tedbirler geliştirmeye çalışır. Zaten demokrasi tarihimizi bir istismar, lâubalilik ve yozlaşma hikâyesi olarak okur, Coşkun Kırca. Esasında ancak "faziletin hâkim kılınmasıyla" çözülebileceğini düşündüğü bu sorunlu durumla baş edebilmek için, ayrıntılı bir anayasa tasarısı geliştirmiştir – ona göre anayasa, "hukuk kültürünün ve hukuka saygı geleneğinin –maalesef– zayıflığından ötürü", ayrıntılı olmak zorundadır.

1930'larda uygulanmış bir ekonomik politikayla sınırlayamayacağımız, ezelî-ebedî devlet mitosuna dayanan Kemalist devletçilik, bu misyonun taşıyıcılığını yüklediği bir eliti, bir nevi *devlet sınıfını* varsayar. Mustafa Kemal, 1925'te İzmir'de ileri gelen memurlara hitap ederken şöyle demişti: "Çok derin mazilerde dahi *Türk milletini benliğinden çıkartan* (abç. – T.B.) bir teşkilât vardı ki, ona devlet ve hükümet teşkilâtı derlerdi." Ahmet Hamdi Başar anılarında, 1950'de, kapıkulu hâkimiyetini artık sona erdirmemiz gerektiğini savunması karşısında Şemsettin Günaltay'ın duyduğu rahatsızlığı aktarır: CHP'nin tek parti döneminin hitamındaki son başbakanı, kapıkulunun tarihimizde şerefli bir sınıf olduğunu, eski devlet adamlarının kapıkulu olmakla iftihar ettiklerini söyleyerek itiraz etmiştir. Kapıkullarının, mülk ve can güvenliğinden bile mahrumiyetle tamamen devlet çıkarının bekasına adanmış bir zümre olduğu, devlet mitosunun hamasî bir motifi olarak çok işlenmiştir. Bu zümrenin sınıflar-üstülüğü varsayımı, artığa el koymanın meşruiyet temelini oluşturmak üzere nizamı ve adaleti sağlayan devletin sınıflar-üstü olduğu tezine oturur. Ancak bu yapı da pekâlâ sınıfsal bir yapıdır; şahısların emniyetini ve iktidarını değil ama bir *zümrenin* emniyetini ve iktidarını yeniden üretmeye ayarlıdır. Devlet çıkarının ve artığa el koyma mekanizmasının yeniden üretimi, bu misyonla özdeşleşen ve kendini meşrulaştıran bir zümrenin yeniden üretimini sağlar aynı zamanda. Kemalizmi, Osmanlı-Türk devlet geleneğinin bu meşruiyet mekanizmasını ve sınıfsal örüntüsünü, modernizasyon misyonuna uyarlayarak yeniden üreten bir iktidar ola-

rak düşünebilir miyiz? Ahmet İnsel, ilkin 1984'te Fransızca yayımlanan *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye* kitabında, Türkiye'nin 'liberal' addedilen 1950 sonrası dönemde de sürdürülen güdümlü ekonomi rejiminin, (Metin Heper'den ödünç aldığı terimle) "hukuki-patrimoniyal bir kamu bürokrasisi" elitinin yeniden üretimine yaradığını anlatmıştır. Kuşkusuz kesintisiz bir devamlılık olamaz bu; kapitalizmle eklemlenerek dönüşür, sermaye egemenliğinin gelişmesine bağlı olarak geriler, gerileme sürecinde sermayeyle ve kapitalist rasyonellerle çatışabilir. Kemalizmi, onun muhafazakâr cumhuriyetçiliğini, vesayetçiliğini, devletçi elitizmini bu sınıfsal dinamik içinde düşünmek, aydınlatıcıdır.

Otoriter... totaliter?

Tek parti rejiminin kuruluşu, 1925 Şeyh Said ayaklanması üzerine Takrir-i Sükun Kanunu'nun çıkartılmasıyla başlamıştı: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılmış, yeni İstiklal Mahkemeleri kurulmuş, basın baskı altına alınmıştı. 1926'da Mustafa Kemal'i hedef alan İzmir Suikastı'nın önlenmesiyle beraber eski İttihatçılara yayılan geniş tutuklama dalgası ve idamlarla, kilitteki anahtar bir defa daha çevrildi. *Nutuk*, bu mutlak iktidarın ilanı ve icmali idi. Kelebek ömürlü Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) tecrübesinin yarattığı hayal kırıklığı, dünya ekonomik bunalımının etkilerinin toplumsal memnuniyetsizlikleri artıracağına dair endişeleri besleyerek, rejimi tahkim etmeye dönük bir gayrete yol açtı. 1931-1935 evresindeki gidiş, otoriter yönetimin totaliter bir istidat kazanmasıdır. 1931 kongresinde Altı Ok'un kabulüyle doktriner iddiasını ortaya koyan CHP, politik tekelleşme atağına girer. SCF'nin hemen ardından Türk Ocakları'nın da kapatılması sadece Ocaklar'ın bu muhalif partiye fazla teveccüh göstermesiyle ilgili değildir, oraya has olmayan faşizan-ırkçı yönelimleriyle de açıklanamaz. Sadece komünizmi değil Türk milliyetçiliğini de, "lâzımsa biz yaparız" denmiş oluyordur böylece. 1935'te Türk Kadınlar Birliği ve Mason locaları, 1936'da Talebe Birliği ve Türk Spor Kurulu feshedilir. Bunca geniş yelpazedeki örgütlerin fesih gerekçesi hep aynıdır: "CHP'nin ilkeleri, ülküleri ve icraatıyla bir farkları yoktur", dolayısıyla müstakil varlıklarına da hacet kalmamıştır. Totaliter 'arzu', 1935 kongresinden sonra içişleri bürokrasisiyle parti örgütlenmesinin birleştirilmesiyle ve 1939 tüzük değişikliğinin getirdiği parti-devlet bütünleşmesiyle kemale erer.

Hilmi Uran, anılarında "Hükümetin kendi partisine bile tahammül edemeyecek kadar dar bir rejime gidişi" olarak tanımlar bu adımı. Sina Akşin'in 1992'deki Atatürkçü retrospektifine göre de olay "devletin partiyi yutması"dır. 1939 başında, içişleri bakanının aynı zamanda parti genel sek-

reteri ve valilerin aynı zamanda parti il başkanı olmasını sağlayan düzenleme kaldırılır. Böylece partinin görece özerk örgütlenmesi teşvik edilecektir. Fakat birkaç ay sonra, Mayıs'ta toplanan CHP olağan kurultayında tüzük yeniden değiştirilerek parti-devlet âhenginin sağlanması telkin edilir ve il başkanı olmaktan çıkarılan valilerin, bundan sonra da "parti işlerini az çok bir devlet işi addetmeleri" gerektiği hükme bağlanır! Bu kongrede Recep Peker "Kurultay ve parti kararlarının, yasalardan hatta Anayasadan üstün olduğunu" dile getirir. Bir delege, "[yönetimin] valilere intikalinden dolayı Partiye karşı halkta bir alâkasızlık baş göstermiştir" diyerek ataletten yakınır. Başka bir delege: "Her yerde fırkada çalışan, fırkayı canlandıran memurlardır" diyerek, politik ataletin ilacını yine devlette görür.

Aslolan parti midir devlet mi? Dönemin parti-devlet bütünleşmesi deneyimlerinde, reel-sosyalist Sovyetler Birliği, nasyonal sosyalist Almanya ve faşist İtalya'da parti kutbu ağır basıyordu – İtalya'da devlet kutbu tedricen kuvvetlenmişti. Çubuğu devlete bükmek, asayişe ve istikrara öncelik veren statükocu bir tutumu anlatır. Çubuğun parti kutbuna doğru bükülmesi ise, toplumun rızasından öte aktif katılımını 'kazanmaya' bakan bir hegemonya stratejisinin ifadesidir. Kemalizmin böyle bir hegemonik iddiası ve gücü var mıydı? Bu soru, Kemalizmin totaliterlik ve faşizmle ülfetine dair bir sorudur aynı zamanda.

1930'larda faşizm ve nasyonal sosyalizm Kemalist elit içinde epey sempatiyle izleniyordu. Falih Rıfkı Atay, 1960'ların ortasındaki yazılarında hâlâ Mussolini'yi komünist "sokak ve kürsü kabadayılığını fısıltı bile etmekten çekinir hale getirdiği" için övecek, ülkesini komünist diktası tehlikesinden kurtararak kalkındıran, "gerçek askerlikten gelen" Franco'nun rejimini methedecektir. Atay 1931'de demokrasi ve liberalizmin "realite tarafından bin kere mağlup" edildiğini söylüyor, "ileriye gitmek için dolaşık iniş çıkışlar yerine kestirme yollar, kestirme köprüler aranmalı," diyordu. Ali Naci Karacan (1895-1955)[8] 1930'da *İnkılâp*'ta gayet açıksözlüdür: "Hürriyet değil faşizm gibi bir idare istiyoruz. (...) Faşizm nasıl milli bir irade ve inkılabın silahla emniyet altına alınması ve muhafazası demekse, bize de onun gibi bir idare lazım değil elzemdir. (...) Halkın istediği hürriyet değil refahtır. Refahı getirecek olan çalışmadır ve çalışma için huzur ve nizam lazımdır. Bunun içindir ki, biz faşizm gibi bir idare istiyoruz... Devlet süngüdür. (...) Muhalif gazeteciler Faşizmden korkuyorlar. Biz istiklâl mahkemesi istemiyoruz. Ondan daha kuvvetli bir şey, yeni bir sistem, anarşiye karşı 50 senelik bir zaptürapt idaresi istiyoruz."

Tek parti döneminin sembol kişiliklerinden –1946-47'deki başbakanlığı vesilesiyle bir bakıma içinden çıkılan o devrin günah keçisi olma misyo-

8 1950'de *Milliyet* gazetesini kurmuştur.

nunu da ifa eden– Recep Peker, tek parti rejimini faşizme 'evriltme' eğiliminin baş temsilcisi sayılagelmiştir. Tutkulu bir anti-liberaldi, "klasik demokrasiye" karşı, "disiplinli hürriyet" yanlısıydı. *İnkılâp Dersleri*'nde, liberal devlet tipini "hepsi bir tarafa çeken politikacıların kaynaşması" diye tanımlıyordu. Batı'da hürriyet inkılâbının getirdiği parlamentarizmin, "istikrarlı devlet çalışmasını imkânsız bir hale koyan" menfaat çatışmalarının ve keşmekeşin kaynağı haline geldiğini düşünüyordu. "Sınıf inkılâbı ve sosyalizm cereyanları" da parlamentarizmin bağrında yeşermişti. Yeni Türkiye, "Artık her yerde son nefesini vermekte olan liberal devlet tipinin kucağında besleyip büyüyen çatışmalar zincirini kırıyor, sınıf kavgasının yollarını sımsıkı kapatıyor" idi. Peker Kemalizmin sınıf çatışması karşısındaki teyakkuzunun en takıntılı temsilcisidir. "Türkiye'de sınıf yoktur, *cins yoktur* [abç. – T.B.], imtiyaz yoktur" ona göre. 1933'te bir konuşmasında "birbirleriyle mütemadiyen sürtünen, birbirlerini ifna [yok] eden zıt kuvvetler olarak" sınıfları "tanımadıklarını" söyler. Kemalizmin "doktrin ve prensiplerini hayatın kendisinden aldığı" fikrinin en hararetli savunucularındandı; faşist ideolojinin vitalist ve anti-entelektüalist damarını besleyen bir fikirdir bu. "Üzerimizden geçen her çeşit rüzgârın bizi maruz kıldığı zehirli cereyanlara karşı Türkiye'nin kapısını sımsıkı kapayacak ulusçuluk kilidi"ne güvenen, "arsıulusal" olan her şeye karşı kuşkucu bir tutumu vardı. Peker, devlet kudretinin masuniyetini vurgular, devleti bütün değerlerin merkezi olarak mutlaklaştırırken; bir yandan da, "toplu ve heyecanlı millet kütlesi yaratma, milli bünyeyi mermerleştirme, granitleştirme" davasının dinamizmini temsil eden partinin devlete damgasını vurması gerektiğini düşünüyordu. Bu kaygıyla, zaman zaman devleti parti adına 'denetlemenin' lüzumuna inanıyordu. Velhâsıl parti-devlet bütünleşmesinde İnönü'nün çubuğu devlete, Recep Peker'in ise biraz daha partiye büktüğünü söyleyebiliriz. Peker faşizme tam benimsemese de açık bir sempatiyle yaklaşıyordu: "sınıf mücadelesine, beynelmilelciliğe zıt olan, fırkaları ve hürriyet ihtilalinin getirdiği parlamentarizmi inkâr eden reaksiyonerliği" olumlu görüyordu. "Başında olan adamın [Mussolini] mutlak bir hükümdar olmayıp halktan gelmiş olmasına" karşılık, yine de, sınıf ihtilâli fikriyle beraber halk hürriyetine de reaksiyon göstermesini doğru bulmuyordu. İtalya ve Almanya'da yaptığı inceleme gezisinden dönüşte 1935 kurultayına sunmak üzere hazırladığı nizamname ve program tasarısının faşist modeline dayandığı, bunun Atatürk'ün tepkisini çektiği söylenmiştir. Aslında Peker'in böyle bütünlüklü bir "faşist projesi" yoktu; biraz öteki yana doğru bükmeye çalıştığı, yine aynı çubuktu.

Partinin devleti denetlemesini isteyen Recep Peker de, eninde sonunda Kemalist elitin *kitle korkusunu* paylaşır. Bu elit kuşağı, Gustave Le Bon'un kitleleri kontrol ve cezp etmenin sihrine dair yazılarından çok etkilenmişti; tıpkı

"halkla birlikte değil halk adına yönetmenin" yollarını arayan Le Bon gibi orada bir iktidar imkânı yanında bir tekinsizlik de görüyorlardı. Faşizmin politikayı gösterişselleştirmesi, kitle toplantılarıyla "sürekli hareket halinde olma" hali, hele *avamı* sokağa dökmesi, bu tekinsizlik algısını güçlendiriyordu. 1935 yılında Bari'de T. C. Başkonsolosu olan M. H. Sinanoğlu'nun faşist milislerin bir türlü tam anlamıyla "askerîleşememelerini", disiplinsiz bir külhanbeyi tutumunu devam ettirmelerini –üstelik o tarihte aslında çoktan ehlileştirilmişlerdi!– ciddi bir zaaf unsuru olarak vurgulayan raporu, bu bakımdan tipiktir.

1933-1948 arası çıkan gençlik dergisi *Çığır*, gençliği "hedefsizlikten, başıboşluktan, teşkilâtsızlıktan" kurtarmayı, ülkeyi yeniden inşa edecek bir "inkılâp gençliği" yaratmayı hedeflemişti. Yayıncısı Hıfzı Oğuz Bekata (1911-1995) 1934'te, Mussolini ve Hitler'i iktidar mevkiine çıkartanın ve orada tutanın gençlik olduğunu yazıyordu, oralarda "ihtiyarlık bir kenara çekilmiş olup, gençlik rakipsiz bir surette idare başında bulunmakta" idi. (İngiltere'nin zaafı, "ihtiyarlar ve orta yaşlılar tarafından" idare edilmesiydi.) Bekata'nın arzuladığı bu militan –ve faşizan– gençlik seferberliği, Türkiye'de fiiliyata dökülememiştir. Bekata 1942'de "ahlâk, seciye, cibilliyet gibi büyük hasletleri ifade eden karakterin millî ölçüde ender insanlarda görülebildiğinden" yakınacaktır.

Sınıf çatışmalarını doğmadan önleme kaygısından ötürü, faşizmin ve nasyonal sosyalizmin Kemalist ideologlara en cazip –ve disiplinli!– görünen 'kazanımlarından' biri, korporatist sosyo-ekonomik düzendi. Korporatizm, Cumhuriyet arifesindeki sınırlı iktisat tartışmalarında ilgiyi üzerine çekmişti zaten. Ahmet Cevat Emre (1877-1961) 1912'de *İktisatta İnkılap* kitabında, liberalizmle sosyalizm arasında orta yolu bulmak gerektiğine dikkat çekmiş, "memlekete kapitalizm girmeden teavünü yani kooperatifçiliği sokmak" gerektiğini savunmuştu. Ekonomiyi teavün ve tesanütle, yani sınıfsal ve sınıflar arası yardımlaşmayla-dayanışmayla geliştirmek, Ziya Gökalp'in de önceliğiydi. "Bütün mesleki zümreler muntazam bir ordu halinde birleştirilmeli"; lonca düzeni merkezîleştirilerek modernleştirilmeliydi (kethüdanın yerini uzmanlaşmış katib-i umumî alacaktı).

O zamanlar "meslekî temsil" diye Türkçeleştirilen korporatizmin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki en etkili temsilcisi Mahmut Esat Bozkurt'tur. Mahmut Esat zanaatların, sanayinin, emeğin devletin denetimi altında dengelendiği, kurumlaşmış bir korporatizmi özler. Siyasi parti entrikaları yerine mesleğinin ve dolayısıyla memleketinin çıkarını düşünen meslekî zümre temsilcilerinin yer alacağı meclis, daha vatanperver bir meclis olacaktır. Bozkurt, "işçinin hakkının verilmesini" temin etmeyi, "komünizmi mağlup etmenin" de tedbiri sayar. Milliyetçi-muhafazakârlık bahsinde ele aldığımız Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da korporatizmin imkânlarını yoklayanlardandır. Ancak devletin sıkı

denetiminde de olsa örgün bir işçi ve işveren örgütlenmesini varsayan korporatizm, Kemalist Türkiye'nin hem takatinin dışındadır hem de galiba pek arzu edilmez. 1943'te CHP'nin kuruluşunun yirminci yılı vesilesiyle yapılan muhasebede açıkça söylenir bu: "Sınıfları teşkilâtlandırmak, onların menfaatleri arasında tezadı belirtecek sınıf mücadelesine meydan verme, cemiyetin enerjisini beyhude yere israf etmekten ve işin ve iş sahiplerinin huzurunu gidermeden başka bir şeye yaramaz." Sınıf çatışmasını 'kaynağında boğmaya' dönük mutabakatın ideolojik zemini, görece soyut bir ilke ve bir himaye politikası olarak, "tesanütçülük" diye karşılanan *solidarizm*dir. *Kamâlizm*'de Şeref Aykut "[hem] kapital tahakkümünün, azıtın [anarşi] önüne geçerek hem kapitali koruyup onun yordamlı ve haklı kazancını savunmak" diye özetler ilkeyi. Yakup Kadri'nin *Ankara* romanında (1934) çizdiği gelecek manzarası, solidarizmin idilidir: "Türk işçileri, Türk mühendisleri Avrupa'daki arkadaşları gibi bedbaht da değildirler. Eski Roma'nın esir sürüleri gibi binbir mihnet ve cefa altında, bin türlü mahrumiyetle ruhları ve suratları ekşimiş, içkiden, açlıktan bütün insanî faziletlerini kaybetmiş Avrupa proletaryasının sefalet ve felâketinden Türkiye'de eser görülmüyordu. Türkiye'de işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vekarını, mesuliyetini taşıyorlardı. Başlarında patron diye bir belâ yoktu."

Kemalizmin, kapitalistleşme ve modernleşmedeki gecikmeyi telâfi etme acelesinde ve bu süreçlerin yol açacağı tahribattan sakınma kaygılarında faşizm ve nasyonal sosyalizmle bir akrabalığı yok değildi. (Falih Rıfkı, daha sonraları, Mustafa Kemal'in Mussolini için "iyi bir bayındırlık bakanıdır" dediğini aktaracaktır! Politik küçümsemenin gölgesinde, iktisadiyat yönünden bir takdir yok mudur bu nüktede?) Ancak faşizmi doğuran şiddetli sınıfsal-politik kutuplaşmadan Türkiye'de söz edilemezdi. Ayrıca faşizm ve nasyonal sosyalizm kapitalist (emperyalist) gelişmenin en üst evresine tutunmaya hamle ederken, Türkiye henüz sistemi kurma evresindeydi. Toplumsal seferberlik ve denetim mekanizmaları sınırlı, kitle iletişim kaynakları kıttı; rejimin faşizme mecali yoktu. Faşizm 'ilginç' hatta bazılarına basbayağı sempatik görünmekle birlikte, "milli şefler" orada bir tekinsizlik, bir 'aşırılık' da seziyordu. Bunun yanı sıra, Batıcılık bahsinde ele aldığımız üzre, Batı'nın liberal-demokratik geleneğine sadakatini sürdüren anti-faşist bir Kemalist aydın zümresinin varlığını da göz ardı etmemek gerekir.

Devlet halkçılığı

Başbakan İsmet İnönü, 1932'de Ankara Hukuk Fakültesi mezunlarına hitabında "Cümhuriyet vatandaşını" tarif eder: "İmparatorlukta ve geçen zamanlarda vatanı idare edenler, onun mukadderatından mesul olanlar, onun iyi

veya fena gitmesinden hesap verecek olanlar gibi bir zümre ve vatandaş[ın] kendisi ayrı bir şey zannedilirdi. Cümhuriyet vatandaşları, siz Cümhuriyet vatandaşları böyle düşünemezsiniz. Vatanın her işinde mesul olacaklar siz kendinizsiniz. Herkes kendini mesul ve hesaba maruz tutmalıdır. (...) Bir vatanda, bütün vatanın mukadderatı üzerinde, kendi şahsı için alakadar oluyormuş kadar, alakadar olmak lazımdır." Aynı yıl Şükrü Kaya da,"Bizim aradığımız yalnız itaat eden değil, mes'ul, alakadar vatandaştır" şiârını koymuştur. Kaya, dört yıl önce Şark isyanları hakkında konuşurken, vatandaşların "müfsidler [fesatçılar] karşısında lâkaydane sükut ve tevekkül" göstermemeleri, fesadın izalesine müdahil olarak devlete yardım etmeleri gerektiği ikazında bulunarak açıklık kazandırmıştı bu dileğine.

Kemalist "Cümhuriyetçilik", vatandaşı memleket işleriyle alâkadar etmeyi gerçekten istiyordur; fakat hem alâkanın kıtlığından yakınır, hem de mevcut alâkanın serkeşçe hatta tehlikeli istikametlere gitmesinden endişelidir. Recep Peker'in 1933 Ankara il kongresi sonrası partililerle sohbetinde davalarını tanımlama biçimi çok ilginçtir: "Birçok aksi kanaatlere rağmen Türkiye'de kıymetli bir vatandaş kütlesi bulunduğuna inanmak davası..." Aile muhitinde adam olacağından ümit kesilmiş bir ergene 'ben sana güveniyorum' diyerek başını okşayan ebeveyni çağrıştıran sözler... Kemalist muhitte, güvensizliğin ifadeleri ("birçok aksi kanaatler") zaten hiç eksik olmamıştır. Falih Rıfkı Atay "Türkiye vatandaşlığının manevi ve yüksekten tesviyesi" gereğinden dem vurur. Agâh Sırrı Levend (1894-1978) vatandaşlara "Cumhuriyet idaresine layık bir yurttaş olmak" ödevini koyar. İrşat, telkin, terbiye, Erken Cumhuriyet döneminin gözde kelimeleridir. Aktif sadakat yükümlülüğüyle tartılan "makbul vatandaşı" yetiştirme işine büyük önem verilir.

Sadaktaki altı oktan *halkçılıktır,* burada Kemalizmin yayına takılan. Halkçılık, "Türk ideolojilerinde" esasen milliyetçiliğe bitişiktir. Recep Peker, "millî halkçılık" tabirini kullanır, nitekim. Reşit Galip gibi köycülerin halkçılığı, Türkçülüklerinin bir veçhesidir. Bununla beraber, milliyetçiliğin büsbütün soğurmadığı bir halkçılık yönelimi de yok değildir. Modernist inkılâpların Cumhuriyet öncesi savunucularından Tunalı Hilmi'nin (1871-1928) daha 1908'de "paşacılığa, başçılığa karşı demokratlık" gereği olarak *halklılık* şiârını kullandığını biliyoruz. Halklılık, halkçılıktan daha organik, dolaysız bir halk temsili idealini yansıtır. 1923'te yarattığı Memiş Çavuş karakteri üzerinden Cumhuriyet'i halksallaştırmaya dönük yazılar yazan Tunalı Hilmi, bu amaçla halk ağzı konuşmak gerektiğini savunuyordu. (Halkın demokrat kelimesini "demir kırat" diye uyarlayışının Demokrat Parti'den öncesine, o zamanlara uzandığını da onun yazılarından öğreniriz.)

Şükrü Kaya da "Halkçılığımız merhamet eseri değil, memleketin kurtarılması ve insanca yaşatılması için şart" der ama Kemalist halkçılık, halklı de-

ğildir. Aşılmasının koşullarını hazırlayacağı varsayılan vesayetçiliğin güdümündedir. Gökalp ilk şiir kitabı *Kızılelma*'da (1914) "Halk bahçe/Biz bahçıvanız" demişti. Daha önce bahsettiğimiz "İstida"sında bu bahçıvanlığı, M. Kemal'in vasilik ve öğretmenliğine emanet eder: "Acı, kurtardığın yurdun halkına,/Öksüz gibi boynu bükük bırakma!/Mektebinde onu okut, çalıştır,/ Yavaş yavaş halkçılığa alıştır." 1931'de Konya'dan bir çiftçi milletvekili "seçilmesi" kararı üzerine Recep Peker'in aday hakkında çizdiği robot resim, Kemalizmin halkçılık mühendisliğinin de robot resmidir: "Behemehal milliyetperver olacak", "az çok arazi ve çift çubuk sahibi olacak", "mebus seçildikten sonra da çiftçi kalacak", "Meclisteki hayatında hal ve vaziyeti ve kıyafeti esas memleketindeki gibi olacak... her yere kasketi, poturu ile gelecek"...

Nüfusun en fazla erişim dışı kalmış büyük kısmının köylü olması, halkçılığı köycülüğe bağlıyordu. Köycülüğe adanmış mesaisi soyadı tercihinde de okunabilen Nusret Kemal Köymen, Halkevleri'nin köycülük mümessilidir. Köymen'in 1934'te Meksika'da köycülüğü inceleyen bir kitap yazması ilginçtir; Kemalizmin, eş zamanlı bir millî-modernist devrimle mukayese arayışının nadir –belki de tek– örneğidir. Yazarın, "Meksika İhtilâli"nin ayırt edici vasfı olan kapsamlı toprak reformu deneyimine hemen hiç değinmeyip, tamamen "köy mektepleri" ve "köy kültür terbiyesi"ne odaklanması da ilginç ve tipiktir. Dünyadaki demokrasi buhranını, onun çöküşünün değil tekâmülünün buhranı olarak değerlendiren Köymen, çözümü halkın zekâ ve kültürünü inkişaf ettirmekte yani "halk terbiyesinde" görür. Şamanları, Horasan erenlerini Türklerde halk eğitimi geleneğine bağlayarak, Türk Tarih Tezi'nin halkçı yorumunu geliştirir. Köymen'in köye bakışını, milliyetçi-popülist hamasetten çok kalkınmacılık belirler. Herhalde en başarılı icadı, *devlet halkçılığı* terimini ortaya atmasıdır: "Halkçı bir devletin en büyük vazifesi halkı mümkün olduğu kadar süratle kendi kendini idare edecek kültür ve şuur seviyesine vardıracak tedbirler almak ve halk arasından bu seviyeye varanları otomatik bir surette memleket idaresine ortak edecek şekiller koymaktır." Folklorist şair Ahmet Kutsi Tecer'e (1901-1967) göre, bu erginleşmeye köylünün "kültürce yiğitlenmesi" eşlik edecektir. Beri yandan Halkevleri neşriyatında köylüden "cemiyetin belki en muğlak adamı" diye bahsedildiğine de rastgeliriz. Nusret Kemal "düşünüş"le hareket eden şehirlinin "seziş"le hareket edip söyleyen köylüye nüfuz ve telkinde bulunabilmesi için, bir "köylü ile temas şahsiyeti" edinmesini salık verir.

Muhafazakâr muhalefet, plastik bulduğu Kemalist köycülüğü "Halkevi köycülüğü" diye alaya almıştır. Tümüyle Kemalizmin halkçılığı, evet, vesayetçiliğe refakat eden bir yapaylıkla malüldür. Bunu genel olarak dönemin aydın kültürüne hâkim olan didaktizmle beraber düşünmeliyiz. 1924'te Ferah Tiyatrosu'nun *Tiyatro Adabı* broşürünün birinci maddesinde, "Tiyatro

eğlence yeri değil, büyüklerin mektebidir" diyordur. Didaktik, dahası pedantik tutum, bıkkınlık verici bir formalite sakilliği taşır. CHP 1931 Programı, "Prensiplerimizi usanmaksızın bütün vatandaşlara her vesileyle söylemek ve anlatmayı... en mühim vazife" saymıştır. Recep Peker 1933'te *Ülkü*'de "Konuşunuz konuşturunuz" başlıklı yazısında bunun cemiyetleşmenin en kolay vasıtası olduğu üzerinde durur. "Taze kuvvetleri konuşma cephelerine sürmek" lâzımdır, zira "sessizlik karanlıktır"; "yüksek insan seslerinin işitilmediği yerde ortalığı baykuş sesleri kaplar". Halkevleri, çok konuşmayı Osmanlı despotizmine karşı bir aydınlanma edimi de sayıyordur. Ne var ki modernist 'çok konuşma' telkini, pekâlâ eski belletme-ezber usulüyle hısım çıkabilir. Hilmi Uran 1936'daki bir konferansında şöyle der: "Bir fikrin kökleştirilmesindeki âmillerin başında onun daima ve daima tekrar edilmesi keyfiyeti gelir. Bir medrese tekerlemesi olmakla beraber, 'ettekrarı hasen'i [iyi, faydalı tekrar] yabana atmamalıyız." Burada Kemalizmin modernlikten eksiği, propaganda ve reklam tekniğinden mahrumiyetidir. Anlaşılan, didaktizmin ve "usanmadan tekrarın" usandırıcı etkisinin farkında olanlar da vardır ki, 1933'te *Ülkü* dergisi "Telkinleri nasihat kılıklı ve çok söylenmiş ve yazılmış şekillerde yapmaktan bilhassa sakınma" ikazında bulunur. Partili halk hatiplerine, konuşmalarını "günün icabı olarak ve kendi teşebbüsleriyle yapıyor görünmeleri" telkin edilir. Dönemin birçok yazarı, Cumhuriyet'i teşci eden eserlerin "ısmarlamalığından", "cansızlığından" yakınmıştır. Reşat Nuri'nin *Eski Hastalık* (1938) romanındaki (1938) bir tip, taşrada bir eğlence tertibi için komite kurulması üzerine, "Eğlenmenin programı olur mu ki komitesi olsun?" diye sorar çaresizce.

Bu sentetik-'naylon' manzaraların fikrî arka planında, Gökalpçi sentezcilik anlayışını bulabiliriz. Kemalist halkçılığın kültür politikası, halkın bağrındaki millî kültür malzemesini modern yöntemle işlemeyi öngören Gökalp 'projesine' dayanıyordu. Sözgelimi müzikte, modern millî 'çözüm', halk ezgilerini Batı usulüyle armonize etmek olacaktı. Selim Sırrı Tarcan'ın, muhtelif zeybek türleriyle Harmandalı'nı sentezleyip salon dansı stiline uyarlayarak geliştirdiği *Tarcan Zeybeği*, bu 'tekniğin' bir timsalidir. Selim Sırrı, otantik zeybeği doğaçlamalarından, "çalımlarından" arındırıp, Batılı gözlere aşina kılacak bir forma sokmaya çalışmıştı. Gökalp'in pozitivist bir mekaniğe dayanan sentetizmi, hele yarı-aydınların acülluğuyla, birçok örnekte plastikten, sakil sonuçlara yol açmıştır.

Beri yandan, Kemalist kültür icraatı her durumda acemi bir tiyatro dekorundan ibaret kalmamış, pekâlâ bir beşerî-toplumsal deneyim de biriktirmiştir; sözgelimi ünlü "Sivas Sivas olalı böyle zulüm görmedi" fıkrasıyla alaya alınan, taşrada klasik müzik konseri deneyimi de bir deneyimdir neticede – 'yerli' kulakları 'başka' bir müziğe açıyordur. "Anadolu Aydınlanması" mito-

lojisine kapılmaksızın da, kimi Halkevi ve kimi Köy Enstitüsü deneyimlerinin, ufuk açıcı, hayatı değiştirici, harekete geçirici etkiler yarattığını teslim etmek mümkündür. Köy Enstitüleri projesinin müellifi İsmail Hakkı Tonguç'un (1893-1960) "üreticilikten kopuk, sadece yönetmeyi bilen... kitabî bir eğitimle yetişmiş kentli yarı aydınların" "verbalizmine" [boş laf] gösterdiği tepki, Dewey'in[9] eylemci pragmatizminden ve Pestalozzi'nin demokratik cemaate uygun özerk birey yetiştirmeyi hedefleyen reformizminden ilham alıyordu. Muhafazakâr eleştiri, 'organikçi' saplantısıyla, bu deneyimleri ve bu ufku görmezden gelir. Köy Enstitüleri projesinin makro politika düzleminde, köylüyü köyde tutarak şehirleşmenin toplumsal 'tehlikelerini' frenlemek gibi muhafazakâr bir tasarımla alâkasına dair (Asım Karaömerlioğlu'nun ortaya attığı) tez ise, hem muhafazakârlığın hem Kemalist romantizmin görüş ufku dışındadır.

Laisizm

İkinci Meşrutiyet'in Batıcılarından Kılıçzade Hakkı (1872-1960), 1913'te "Pek uyanık bir uyku" başlıklı yazısında, tekkelerin kapatıldığı, örtünmenin yasaklandığı, şapka takılan, ulema dışındakilere dinî kıyafetin men edildiği, hukuk sisteminin laikleştirildiği bir düzen tahayyül etmişti. Diğer inkılâplar gibi laikliğin de bir düşünsel evveliyatı vardı. İttihatçıların, zaten yüz yıldır tedricen ilerleyen laikleşme sürecini ivmelendirecek reform temrinleri yaptıkları biliniyor. Ne var ki laiklik Kemalizmin her şeyi kendiyle başlatan *miladî* söyleminin en belirgin başlığıdır, aynı zamanda M. Kemal'in "millî sır" söyleminin can damarıdır; vaktinden önce söylense asla idrak edilemeyecek olanın kökündeki meseledir. Kemalist devrim söyleminde, devrimin *özü* addedilir. İnkılâpların yapaylığına, tepeden inmeliğine, gayri millîliğine kahreden muhafazakâr eleştirinin de can damarı laikliktir nitekim.

M. Kemal'in sırrı beyan edişinin stratejik seyrini 1923-25 aralığında izleyebiliriz. 7 Şubat 1923'te Balıkesir'de Zağnos Paşa Camii minberinden söylediği nutuk, onun İslâmî söylemin içinden konuşmasının şahikasıdır. Tamamen dinî terminolojiye dayanır, "bilcümle kavanini kevniyeyi [doğa kanunlarını] yapan Cenab-ı Haktır" der. 1924'te "Türk milleti daha dindar olmalıdır" derken mütedeyyin söylemi sürdürür görünür ama "yani bütün sadeliğiyle dindar olmalıdır demek istiyorum" şerhi önemlidir. O aralar, "bizim dinimizin en makûl ve en tabii bir din" olduğunu anlatmaya odaklanmıştır. 16 Mart 1923'te Adana esnafıyla sohbetinde, şu "en makûl ve en tabii" din tarifini yapar: "Elhamdülillah hepimiz müslümanız, hepimiz din-

9 Pragmatizmin sosyalist düşünürü John Dewey (1859-1952) 1924'te Türkiye'ye gelip eğitim sistemiyle ilgili bir inceleme raporu sunmuştu.

darız, artık bizim dinin icabatını öğrenmek için şundan bundan derse ve akıl hocalığına ihtiyacımız yoktur. Analarımızın, babalarımızın kucaklarında verdikleri dersler bile, bize dinimizin esasatını anlatmağa kâfidirler. (...) Bir şey akıl ve mantığa, milletin menfaatine, İslâm'ın menfaatine muvafıksa kimseye sormayın. O şey dinîdir." Bu tutum, *deistik* bir yönelimin de ipucunu verir: vahyî ve kurumsal dinlerin ötesinde, doğaya ve dünyaya nizam veren 'anonim' bir yaradana, iyiliği telkin eden 'anonim' bir tanrısallığa iman etmek esastır, buna göre. Deizm, adını koymaksızın, dönemin aydın kuşağının yaygın bir yönelimidir. Nihayet, 30 Ağustos 1925'te Kastamonu'da söylediği meşhur sözlerle M. Kemal, dinsel referanslardan tamamen kopuşu ilan eder: "İyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir."

1924-25, laiklik reformlarının başlangıç zamanıdır. 1924'te hilafet kaldırılmış, "bir tek mektep, bir tek terbiye" şiârıyla Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılarak özerk dinî eğitim faaliyeti men edilmiş, 1925'te tekke, zaviye, türbeler kapatılmış, şapka reformu yapılmıştır. Bunu 1926'da laik Medenî Kanun'un çıkarılması, 1928'de alfabe değiştirilerek ("yeni Türk harfleri" denen) Latin harflerinin kabulü izleyecektir. "Devletin dini İslâmdır" hükmünün 1928'de çıkarıldığı Anayasa'ya 1937'de laiklik ilkesi ilâve edilir. 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi, dinle ilgili reformların belki en çarpıcısıdır. Laisizmin Kemalist devrimcilik söyleminin can damarını oluşturması, bu reformlar silsilesinin ifade ettiği kararlılık ve bütünlüğe dayanır. 19. yüzyıldan devreden ve 2. Meşrutiyet döneminde de süren bir yarımlık, dinî ve laik kurumları yan yana barındıran ürkek bir evrimcilik, tutarlı ve devrimci bir laisizmle aşılmıştır bu söyleme göre. Kimi 'aşırılıklar', devrimciliğin yan tesiri olarak mazur gösterilir. M. Kemal, türbelerin kapatılmamasını isteyen Millî Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi'ye, "Hepsi kapanacak. Ama on sene sonra entarini giy, istediğin türbede türbedar ol," dememiş miydi! Laik aşırılık, dinci aşırılığı tasfiyeye kadar mıdır, öyleyse?

Laiklik reformlarının en önemli merhalelerinden Medenî Kanun'un gerekçesi, hevesli bir evrensellik fikrine yaslanır: Halihazır uygarlıkta "milletlerin ihtiyaçları arasında esaslı bir fark yoktur; içtimai ve iktisadi daimî temaslar insanlığın büyük ve medeni bir kitlesini bir aile haline getirmiş ve getirmekte bulunmuştur". Türkiye'yi geri kalmışlığın ana sebebi addedilen dinsel dünya görüşüne saplanmaktan kurtararak dünyaya ve çağa uyumlu hale getirme iddiasının önemli bir rüknüdür, Medenî Kanun. Çağa ayak uydurmak, öncelikle millî bekânın icabı olarak konur. Millî bekâ kaygısı tarafından araçsallaştırılmak, Kemalist söylemde evrensellik ilkesinin zayıf karnıdır. Adalet Bakanı Bozkurt, İsviçre Medenî Kanunu'nun bize elverişliliğini temellendirirken,

İsviçre gibi 'karışık' bir toplumda işleyen bir kanunun, "Türkiye Cumhuriyeti gibi yüzde doksanı itibarıyla mütecanis bir ırkı ihtiva eden bir devlette" 'haydi haydi' uygulanabileceğini söylüyordur örneğin... Dinî dünya görüşünü terk etme gereği de, galiba her şeyden önce milliyet ilkesini hâkim kılmak içindir. Mustafa Kemal Afetinan'a yazdırdığı *Medeni Bilgiler* notlarında "Arapların dini", "Muhammed'in kurduğu din" diye andığı İslâm'ın, Türk milletinin millî rabıtalarını gevşettiğini, millî hislerini uyuşturduğunu söyler.[10] Millî dil ve tarih tezlerinin müelliflerinden Hasan Reşit Tankut (1891-1980) cebrî Müslümanlaştırmanın Türkleri "Arap ve Acem ahlâklı yaptığından" yakınarak, İslâm-öncesi Türk dininin izlerini taşıyan "Şamanî" Alevilerin Osmanlı tarafından kırılmış olmasına hayıflanarak, bu sohbeti koyultacaktır. Şükrü Kaya "Maneviyat için Türkün temiz ahlâkını inkişaf ettirmek kafidir" derken, dinin ahlâka indirgenmiş ahkâmını bile milliyetle ikame etme imkânını yoklar. 'Müslüman ülke' parantezinden çıkmanın, milletleşme ve modernleşme bakımından lüzumlu olmak yanında, uluslararası toplumun saygın bir parçası olmanın gereği sayıldığını ekleyelim.

Şükrü Kaya'nın 1928'deki aynı konuşmasında sarf ettiği şu sözler ise, daha 'saf' modernist ve materyalist bir yönelişi yansıtır: "Madem ki tarihte deterministiz, madem ki icraatta pragmatik maddiyatçıyız, o halde kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız." Reşit Galip'in 1932'deki sözleri, modernliğin aktivizmini –ille din karşıtlığı değilse– din dışılıkta gören tutumun ifadesidir: "Rahat, sakin, dünyayla alakası kesik kaygusuz hayatı türbelerin ve tekkelerin gömüldüğü mezara gömmeliyiz. Bize coşkun hareket ve faaliyetle dolu hayat lazımdır." Bir yıl sonra, *Hâkimiyet-i Milliye*'nin 10. yıl nüshası, Cumhuriyet Türkiye'sinde laikliğin Fransa'daki gibi "din ve dünya işleri arasında bir mütareke"den ibaret "pasif bir laiklik" olmadığı ikazında bulunur: "Türk laikliği hayatın, yani milletin menfaatlerini ve diriliğini her şeye hâkim kılan aktif bir telakkisidir." Emin Türk Eliçin, *Türk İnkılâbı yahut Şark ve Garp* kitabında (1940) "şiddetle Cumhuriyetçi, hatta dinsiz" tanımlamasını kullanmıştır! Türkiye'de bir *yarı dinsizlik* halinin hüküm sürdüğü fikrindedir; ona göre bunun nedeni, "hakiki Türk halkının ayık ve realist ruhunda mistik duyguların hiçbir zaman kök salmamış" olmasıdır. Recep Peker 1946'da başbakan sıfatıyla, komünizm tehlikesine karşı okullara din dersi konması talebine, bir "içtimai zehirden korumak için" bünyeye "laakal [en azından] onun kadar öldürücü bir [başka] zehir" zerk edilemeyeceğini söyleyerek karşı çıkmıştır!

Ancak Erken Cumhuriyet dönemi din ve laiklik politikasında, deist açı-

10 Aşağıda din karşıtı mesaisine değineceğimiz İlhan Arsel 1973'te yayımlanan, hayli ilgi gören *Arap Milliyetçiliği ve Türkler* kitabında 'fıtraten' Türk düşmanı saydığı Arap milliyetçiliğinin kökenlerini Hz. Muhammed'e ve İslâm'a uzatacaktır.

lımları da olan –ateist yönelim enderdir– radikal sekülerizmin ikincil kaldığını söyleyebiliriz. İslâm'ı *millî din* olarak tanzim etme ve denetleme çabası, dinin-maneviyatın-ahlâkın yerine milliyeti geçirme arayışını da soğurarak, baskın eğilim olmuştur. Hilafetin kaldırılması, 'resmen', dinî gerekçelerle meşrulaştırılmıştı: İslâm bu kurumu şart koşmuyordu, hilafete yüklenen halkı temsil yetkisi Meclis tarafından üstlenilmişti, vs. ... Kemalizm, İslâm'ın bilimselliğe, çağa ve akla uygunluğu tezinde birleştiği İslâm reformizmiyle ittifak etti. Dini arındırarak yenilemeye dönük bu ortak zeminde resmî ulemanın, modern ulus-devlete sadakati temellendiren fetva üretimine İslâmcılık bölümünde değiniyoruz. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın –1950'den sonra gittikçe büyüyen–[11] varlığı, dini kontrol etme ve 'kullanma' tercihini kurumlaştırıyordu. Diyanet baştan itibaren 'uygun' fetva üretimiyle devlet ve hükümet politikalarının bir payandası oldu. Tarikatları ve "halk İslâmını" kriminalize edip veya takibat altında tutup ortodoks-'kitabî' dini tahkim eden bu politika, Osmanlı din rejimiyle devamlılık arz eder.

Türk Tarih Tezi, İslâm ulularının Türk olduğunu, İslâm'a en parlak zamanlarını Türklerin yaşattığını işliyordu. Reşit Galip'e bakılırsa, Hz. İbrahim Türk'tü, Muhammed de onun neslinden geldiğine göre Türk sayılmak gerekirdi! Türk devriminin tarihsel hatasının irticayı ezememek olduğunu söyleyen Falih Rıfkı, 1950'lerde, "Kemalizm, ibadette hür bırakmakla Müslümanlığı şereflendirmekten başka, Anadolu ve Trakya'da çan sesi bırakmamıştır" diye övünüyordu. 1940'ların başında ırkçı eğitimci Halil Fikret Kanad (1892-1974), "milli karakterli devletlerde din ikinci bir ahlâk kaynağı olabilir" diyordu – "laiklik dinsizlik demek değildir" kaydının laisizmin şedit döneminde de hep düşülmesi, milliyeti dinle takviye imkânından eksik kalmamak içindi. Müslümanlığın millileştirilmesi, bu faydayı azamileştirecek ve dine doğru olabilecek 'kaçağı' azaltacaktı. İdeal örnek, Hristiyanlığı Almanlaştıran Martin Luther'di. Mahmut Esat Bozkurt, Luther'in İncil'i Almancalaştırarak yaptığı reformu Atatürk'ün Kur'an'ı Türkçeleştirerek yaptığını söylüyordu. Pek bilinmese de, M. Kemal'e takılan lâkaplardan biri "Luther-i Sani" idi nitekim – İkinci Luther... Luther ilhamı, kuşkusuz, dini millileştirme yanında *protestanlaştırma* ihtiyacına denk geliyordu: Çalışma ve sorumluluk ahlâkına dayalı, rasyonel, dünyevî bir din kültürüydü istenen. İstanbul Üniversitesi ilâhiyatçılarının 1928'de hazırladıkları reform programında söylendiği gibi: âyinlerin "sıhhileşmesi, Türkçeleşmesi, bediileşmesi, felsefeleşmesi"...

İslâmcı ve muhafazakâr literatürde kâh dehşet kâh kara mizah hikâyesi olarak anlatılan din reformu projeleri, bu protestan-modern din kültürü öz-

11 1927'de yaklaşık 7 bin olan personel sayısı, seksen yıl sonra 90 bine yaklaşmış, 1930'larda % 0,3 olan bütçe payı 1990'lardan itibaren % 1'in üzerine çıkmıştır.

leminin eseriydi. İstiklal Harbi komutanlarından Fahrettin Altay'ın (1880-1974) epey ileride *Aydın Gençler İçin İslâm Dini* başlığıyla kitaplaşacak tasarıları, bu projelerin şemasını verir. "Paşa"nın projesi, namazın ayakkabı çıkartmadan, sandalyede oturarak kılınmasıydı: "Camilerde... kapıdan mihraba doğru geniş bir yol ve bu yoldan yanlara doğru dar yollar ve bu dar yollar arkasında sıralar ve bunlarla dar yolların arası beş, on santim yükseklikte secde yerleri, sıraların altında şapka konacak yerler. Cami kapısında da ayakkabı silecekleri bulunur." Uygulama ihtimalinden uzak kalmış olan bu kilise esinli fikir jimnastiği, Kemalist elit içinde dine –aslında her şeye– nizam verme 'iddiasının' ölçülerini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Felsefeci Halil Nimetullah Öztürk'ün (1880-1957) 1953'te *Türkleşmek, Layıklaşmak*,[12] *Çağdaşlaşmak* adıyla kitaplaştırdığı yazıları, Kemalizmin din ve laiklik anlayışının gayretli bir hülasasıdır. Ziya Gökalp'i kendi zamanının zihniyetinden yani dinden kopamamakla eleştiren Halil Nimetullah, "Osmanlı: fizik-ötesi, Türklük: gerçek varlık" şiârını koyar. Descartes'tan mülhem "Yaşıyorum, öyleyse ulusallıyım" uyarlamasıyla, milliyeti özselleştirir. İlkel insanlar dahi "adeta" ulusal hayat yaşıyorken, din devresi (Ortaçağ) onları bundan ayırmıştır. Ulusallığın geri kazanımını sağlayan laiklik, bu nedenle Türk devriminin temel taşı, baş ilkesidir. H. Nimetullah dinli, dinsiz ve dindışı eylemleri ayırt eder; laiklik dindışı alana ilişkindir. Din kendi alanından çıkmadıkça, itikat ve ibadetten ibaret kaldıkça, diğer alanlarda çağdaşlaşmaya mani olmaktan çıkacaktır. Bu sekülarist tutumunu "din hayatını her Türk Müslüman olarak yaşar" mütearifesiyle bağdaştırmaktan kaçınmaması manidardır H. Nimetullah'ın. Din=ahlâk eşlemesini sorgular, zira dinle eşitlenirse, ahlâkın özerk bir teminatı kalmayacaktır. Ayrıca maneviyat dinden ibaret değildir ve ona göre asıl Türklük duygusu yönünden manevî boşluk vardır.

Hasan Âli Yücel (1897-1961), "Allah her varlığın nefesidir; içeri alınan, dışarı verilmeyen bir nefes" demişti. Onun Mevlevi tarikatına bağlı biri olduğunu düşünürsek, tasavvuf erkânına uygun bir söz. 1938-1946 döneminin etkili eğitim bakanı sıfatıyla tek parti rejiminin laisist-modernist kültür politikalarının baş mümessili olduğunu düşünürsek, Kemalizmin dini kişisel-özel alana havale etmesine uygun bir söz. Yücel'in, tarikat ehli birisi olarak, tekkeleri-tarikatları yasaklamış bir hükümetin üyesi olmasına –veya, Fevzi Çakmak'ın durumundaki gibi, Nakşîbendilik müntesibi olarak bu rejimin genelkurmay başkanı bulunmaya– herhangi bir 'uygunluk' yakıştırmak ise zordur. Nurullah Ataç'ın divan şiirine olan muhabbetini bastırmaya çalışmasıyla, M. Kemal'in bayıldığı alaturka müziğinin radyoda çalınmasını men etmesiyle beraber düşünmeliyiz. Müthiş bir akıl-gönül yarılması mı görmek

12 O dönemde laiklik "lâyıklık" diye yazılıyordu, hâlâ birçoklarınca öyle telaffuz edilebilmektedir.

gerekir burada? Yoksa itikattan ve zevkten de fedakârlık isteyen müthiş bir iradecilik, bir nevi zahidâne modernizm mi? Her halûkârda, Erken Cumhuriyet dönemi laisizmi, kolay çözümlenemeyecek duygusal karmaşalarla dolu bir deneyimdir.

Coşkun Kırca, 1990'larda, devletin laikliğin 'icadından' önce de –kendi varlık sebebi icabı– dini kontrol altına alma istidadında olduğunu yazmıştır. Evet, Osmanlı rejimi teokratik değil dinin devletin hükmü altında olduğu bir sistemdi; ama iktidarın otoritesi için araçsallaştırılsa da, din bir meşruiyet kaynağıydı – zaman zaman devleti geriletmeye, politikanın alanını genişletmeye de yarayabilen bir meşruiyet kaynağı. Kemalist laiklik politikası, devletin din üzerindeki hükümranlığını modern ulus-devlet koşullarında revize etmeye dönük bir *Kulturkampf*[13] olarak tanımlanabilir. Dini özel-sivil alana terk etmeyip devlet bürokrasisi içinde tutması, bu devamlılığı teyit eder. Niyazi Berkes (1908-1988) 1943'te, Türkçesi 1974'te *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adıyla kitaplaşacak olan tamamlanamamış doktora tezinde, İslâm'ın politik niteliği nedeniyle Türkiye'de dinin 'kendi haline bırakılamayacağını' anlatmıştı. O, din-devlet ayrılığıyla yetinmemek, dinin toplumsal hayattaki etki alanlarına müdahale etmek gerektiği fikrindedir. Bunun için de Kemalist laikliğin, İslâmcılık reddiyesinden öte bir öğreti geliştirmesine ihtiyaç vardır. Berkes 1940'larda –anti-komünist cadı avıyla yıldırılarak Türkiye'den gitmeye zorlanmadan evvel– *Yurt ve Dünya*'daki yazılarında, "gerontokrasiye" karşı "hür bir gençlik dünyasını", "otorite ve itaat prensiplerine" karşı "tecrübe, hür gelişme ve bilgi prensiplerine dayalı vatandaşlık ahlâkını" ararken, bu ihtiyacın peşindeydi. Yine İngilizce okunan dünyada tanınırlığı olan bir başka sosyologun, Şerif Mardin'in, 2010'a doğru yaptığı bir çözümlemede Türkiye'de Cumhuriyet'in kendi *Ethos*'unu geliştiremediğinden bahsetmesini, bu laik öğreti ihtiyacıyla ilgili bir muhasebe olarak değerlendirebiliriz. Mardin, Berkes'ten farklı olarak Kemalizme sempati duymamasına karşılık, bu muhasebeyi yapmaktan memnun değildi. Cumhuriyetçiliğin fanatik bir laisizme indirgenerek kendi özerk *ethos*'unu geliştirememesinin, modernlik adına esaslı bir zaaf teşkil etmesinden rahatsızlık duyuyor olmalıydı.

Kemalizmin ve Türk modernizminin özünü münhasıran laikliğin muhafazasında gören fanatik laisizmin kalesi, 1960'lardan itibaren elli yıl boyunca, hukuk olacaktır. Çetin Özek (1934-2008) 1962'deki *Din ve Laiklik*'inde, Berkes'in tezini onun sosyolojik özeninden uzak bir hukukçu katılığıyla, "dinin emredici otoritesini yok etmeye" dönük katı bir laisizm savunusuna dönüş-

13 1870'lerde Alman millî birliğinin kurucu lideri Bismarck'ın Katolik Kilisesi'ni devlet otoritesine tabi kılmaya ve kamusal-politik etkinliğini kısıtlamaya dönük politikası, tarihsel sosyolojide *kültür mücadelesi* anlamına gelen Almanca adıyla terimleşmiştir. *Kulturkampf*, katolisizme karşı, liberalleri dahi tedirgin eden bir sertlikle yürütülmüştü.

türür. Batı ve Hıristiyanlık için yeterli olabilecek (*bon pour l'Occident!*) klasik laiklik, İslâm karşısında aciz kalacaktır Özek'e göre. 27 Mayıs 1960 askerî darbesi sonrasında 1961 Anayasası'yla kurulan Anayasa Mahkemesi, bu tezin sürekli yeniden üretildiği makam olmuştur. Mahkeme, 1986'daki bir kararında Anayasa'nın laikliği, "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma yolundaki her türlü çabayı engelleyecek nitelikteki bir dünya görüşünü [dini] etkisiz hale getirecek çare olarak benimsediğini" vurgular. 1989'da üniversite öğrencilerinin başörtüsü takamayacağına hükmeden karar, İslâm ile Hıristiyanlığın yapısal farklarından ötürü İslâmiyeti kişisel vicdanla sınırlayarak toplumsal etkisini kısıtlama gereğine dikkat çeker. Yine 1989'daki bir kararda açıkça "Anayasa'nın özgürlüklere karşın laiklik ilkesini özenle korumayı amaçladığı, bu ilkenin özgürlüklere kıydırılmasına olanak tanımadığı" ihtar edilir.

Kadın

Halil Nimetullah Öztürk, andığımız eserinde dil, hukuk, ekonomi, ahlâkla beraber kadını da laik olması gereken *kurumlar* arasında sayar. Kadının bir özne/fail değil de bir kurum, bir 'yapı' olarak düşünülmesi, Kemalizmin kadına bakışına dair bir işaret verir bize. Kadın özgürlüğü, inkılâpların ve onların özü sayılan laikliğin bir iftihar sahasıdır – ve kadınlardan, iftihar listesindeki çocuklar gibi, 'örnek' olmaları, minnettar olmaları beklenir.

1923'de Meclis'te kadınlara eşit siyasi haklar tanınmasını isteyen Tunalı Hilmi'ye Hüseyin Avni şöyle itiraz etmişti: "Bu hak verilmekten ziyade alınacak bir haktır. Herhalde onlar da bu hususdaki haklarını kendilerine lâyık gördüğü zaman bizden alırlar." Hüseyin Avni, bir liberal-muhafazakâr olarak, doğal hak kavramını göz ardı ettiği gibi, hak talep eden kadınların pekâlâ var olduğunu görmezden geliyordur. Kemalizm doğal hakkı tanır, fakat kadınların hak taleplerini 'saymamakta', tanımamakta Hüseyin Avni'ye yakın bir yerde durur. Çünkü Kemalist anlatıda kadın hakları Atatürk tarafından yapılmış bir bağıştır; "Türk kadını"nın bunu millî haslet ve karakteriyle hak ettiği söylenir, fakat somut kadınların, demokratik kadın hareketinin hakkı teslim edilmez. Perspektifi aslında Kemalizmle uyuşan fakat özerk bir toplumsal akım olarak geliştiği için tasfiye edilen Erken Cumhuriyet dönemi kadın hareketini Feminizm bölümünde ele alacağız. Kemalistler, muhtemelen, "aşırı" ve –o gün 'bilinmeyen' kavramla!– "marjinal" gördükleri bu hareketin, kadın haklarının ahaliye benimsetilmesinde zararı olacağını düşünüyorlardı. Bu tasfiye, vesayetçi ve milatçı tutumun parçasıydı: Kemalizm kadın özgürlüğünün de kurucusu, düzenleyicisi, 'mucidi' olmak istiyordu. Kuşkusuz, bu özgürlüğün sınırlarını çizmeyi de istiyordu.

O özgürlüğün sınırları, annelik ve zevcelik mükellefiyetiyle belirlenir. Mahmut Esat Bozkurt 1926'da yeni Medenî Kanun'un "Türk tarihinin en hazin siması" olan Türk kadınını bu kötü durumdan kurtaracağını belirttikten sonraki cümlede, "kadın"ın eşanlamlısı olarak "anne"yi kullanır: "Ta ezelden hanım olan Türk Annesi"nin lâyık olduğu mevkie getirileceğini söyler. Erken Cumhuriyet, kadınların meslek sahibi olmasına cevaz verir fakat onlar "kadınlığıyla mütenasip bir ihtisas ve çalışma masasına malik olmağa gayret etmelidir"ler: muallimelik, mürebbiyelik, hastabakıcılık gibi... Çünkü, talim-terbiyeci Zeki Ragıp Yalım'ın 1938'de bir CHP konferansında söylediği üzere, "Kadın için yuva kurmak asıl meslek, yüksek tahsil ana mesleğine yardımcı şube" kabul edilir. Kamusal hayata katılmak için annelik ve zevcelik mükellefiyetinden 'kaçan' kadın ahlâken düşük, hatta 1940'ların şovenist-faşizan (ve öjenist) literatüründe basbayağı vatan haini addedilecektir. 1940'ta hümanist (*Türk* hümanizmasını arayan) *Yücel* dergisinde dahi Suat Yılmaz adlı yazar, "tafrafuruş hatip kadın"dan yakınır. Kamusal-politik hayatta etkin olan, cerbezeli görünen kadından şüphe edilir; annelik-zevcelik fıtratına bağlanan ağırbaşlılıktan, 'hanımefendilikten' uzaklaşması hoş karşılanmaz. Neticede kadının özgürleşmesi, tüm erkek-millet gibi Kemalist elit için de, modernleşmenin beraberinde getirdiği endişelerin ve tekinsizliklerin billurlaşma noktasıdır. Kadını kontrol etmek de, bu güvensizliklerle baş etmenin en fazla duygusal-psişik yatırım yapılan yordamı... Patriyarkal iktidarın modernlik şartlarında yeniden tesisi, kadınlara millî ve medenî bir vasıf, bir meslek olarak tasarlanan annelik-zevcelik ödevinin yükletilmesiyle sağlanmıştır.

Ancak burada –Deniz Kandiyoti'nin yorumuyla– önemli bir *patriyarkal pazarlık* payı vardı. Medenî Kanun'un yanı sıra 1934'te kadınlara oy hakkı tanınması, yasal zeminde bir hareket alanı açıyordu. Yüksek tahsilin ana mesleğine yardımcı şube olduğunu söyleyen Zeki Ragıp Yalım, "bu hususta muvaffakiyeti kadının zekâsına ve şahsiyetinin yüksekliğine bağlı" saymıştı. Bu liyakati gösteren –veya bu liyakati tanınan– kadınlar, yüksek tahsile ve kamusal mevkilere erişebildiler. Cumhuriyet, akademik ve bürokratik alanda bir *kadın elitini* var etti. Dahası öğretmenlik gibi icazetli mesleklerde, tahsilli kadın istihdamı teşvik edildi. Bu *devlet feminizmi* politikasının açtığı imkânlarla toplumsal, sınıfsal ve kamusal bir statü edinen orta sınıf kadın eliti, 1940'lardan itibaren, Kemalizmin minnettar bir savunusunu geliştirdi. Usta çevirmen ve romancı Nihal Yeğinobalı (doğ. 1927) 1999'da yayımladığı yaşamöyküsünde, Atatürk'ü aşağılayıp küçümseyenleri, "Kadınlar katındaki çekiciliklerinden asla emin olamadıkları için... tüm güzelliklere kozmik bir kıskançlıkla diş bileyen... ÇİRKİN erkekler..." diye tarifler – Yeğinobalı'nın eserlerindeki aşk romansını yankılayan bu sözler, söz konusu kadın

zümresindeki şükran ve hayranlığın duygusal tablosunu çizer bize. Kendisini Kemalist-feminist olarak tanımlayan Türkan Saylan (1935-2009), 2004'te "Mustafa Kemal en büyük feministtir" diyecektir. Aksu Bora, devlet feminizminin yetiştirdiği ilk kadın kuşaklarının, kendilik imgesini *kız evlat* idili etrafında kurduğunu saptar. "Cumhuriyet kızları", kendilerinden beklendiği gibi, Atatürk'ün ve babalarının kızları idiler – ona/onlara hayran, onun/onların izinde... Aksu Bora'ya göre, böylece gerek özel gerek toplumsal düzlemde annelerinden koptukları gibi, politik düzlemde de 1930'ların ortasında tasfiye edilen kadın hareketinin mirasından koptular.

Kemalist devlet feminizminin baskın bir karakter çizgisi, kamusal alana çıkan kadınları cinselliğinden soyundurması, onları cinsel açıdan 'nötrleştirmesidir' – bu da patriyarkal pazarlığın bir kalemiydi. Yakup Kadri'nin ütopik *Ankara* romanında, "içinde bir cerahatli çıban gibi işleyen cinsiyeti" ile eski düzenin çürümüşlüğünü taşıyan eski genç kız tipine karşı çıkartılan yeni genç kızın, "bir oğlan çocuğundan hiç farkı" yoktur: "Ne göğüs, ne kalça... Öyle dümdüz, öyle fidan gibi bir kız vücudu ki, eski Yunan fresklerindeki Hermafrodita bedenlerinin tam örneğidir". Cinsiyetsizlik zırhı gibi kuşanılan tayyör-döpiyes, "Cumhuriyet kızları"nın üniforması olur. Falih Rıfkı Atay'ın *Roman*'da (1931) bir yabancı kadının ağzından yazdıkları, Kemalist devlet feminizminin istisnaî, erken –ve hiç beklenmedik bir ağızdan çıkan– bir özeleştirisi olarak çok ilginçtir: "Sizde şu tuhaflık var ki siz kadına karşı, kendinize hak ve ahlâk diye sokağı ve geceyi ayırdığınız için, kadın da sokak ve geceyi hak olarak kazanmağa çalışıyor. Belediye azalığını, doktorluğu, avukatlığı siz onlara Fransızlardan daha kolay veriyorsunuz. Fakat bir türlü kadınlığı vermiyorsunuz."

Cumhuriyet kızı idilini şahıslaştıran –Şevket Süreyya bir yerde tek adam misali "tek kadın" diye anar onu!– Afet İnan'ın (1908-1985) Türkiye'de kadın haklarının tarihçesini ele alırken yer yer mazeretçi bir dile meyletmesi de ilginçtir. Gerçi Atatürk'ün "vazife karşılığı olmayan hak var olamaz" sözünü amentü gibi tekrarlar o da, "Türk kadını malik olduğu haklarından istifade ederken vazifelerini asla unutmamaktadır" teminatını verir. (Hamide Topçu,[14] vazifelere borçlu yurttaş statüsünü, patriyarkal pazarlığa şöyle tercüme etmişti: "Atatürk kadını onu vazifelendirerek kurtardı.") Ancak Afet İnan, '60'lardaki konuşmalarında, Türkiye'de kadınların haklarını uzun mücadelelerle almamış olmasını belirtme gereği duyar. Bu politik 'geriliğin' telâfisini eğitimdeki kazanımlarda arar; eğitim, iş ve meslek hayatına girmeleri önemlidir kadınların. Bir kadın eliti devşirilmiştir. Devlet feminizminin bilinçli bir muhasebesini görürüz Afet İnan'da. 1967'deki bir konuşmasında yine "Parlamentomuzda [kadınlar olarak] adet itibarıyla az temsilcimiz var-

14 Prof., 1965'te Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nin kurucu dekanı olmuştur.

sa da, diğer devlet teşekküllerinde ve çalışma sahalarına mesleklerinin ehli muvaffak olmuş kadınlarımızın" olmasında teselli bulur. (Kadınlara seçme-seçilme hakkının birçok Avrupa ülkesinden önce tanınmış olması övüncüne karşılık, Meclis'te kadın oranı bakımından Türkiye 2012'de 143 dünya ülkesi arasında 88. sırada olacaktı!) Ama onun çizdiği gelecek perspektifinin merkezinde yine tahsille vasıflarını geliştirecek bir anne-eş vardır: "Bizim kadın hakları bakımından bugün üzerinde duracağımız konu, (...) ilkokul öğreniminden sonra, çoğunlukla aile yuvalarına çekilen kadınlarımızın kültürlerini ilerletecek ilgiyi meydana getirmektir. Şüphe yok ki bütün kadınlarımız ev hizmetlerini ve çocuk yetiştirmeyi ihmal ederek mutlaka dış hayatta çalışacak değillerdir. Çünkü aile yuvalarının saadeti için, kadının hiç de küçümsenmiyecek ev işlerini bilgi ile yürütmesi çok lüzumludur. Okuryazarlığını unutmıyacak bir aile kadını, yeni bilgileri takip etme ilgisini ve faydasını idrak etmesi gerekmektedir."

1990'larla birlikte İslâmcı hareketin yükselişine karşı gelişen Kemalist tepki hareketinin içindeki kadınlar da "önce eğitim" çizgisini sürdürdüler. Genç kızları şeriatçılığın/İslâmcılığın tesirinden kurtarmak maksadıyla okutma ve bursla destekleme kampanyası, bu hareketin en somut girişimi oldu. Hassas noktalarını, aynı zamanda temel çelişkilerini, İslâmcı genç –reşit– kadınların başörtüsüyle üniversiteye girme talebi oluşturuyordu. Bu talebe şiddetle karşı çıkarken, aldatılmış veya kullanılıyor saydıkları o genç kadınları özne olarak kabul etmediler. Bu tepkide, bir orta sınıf eliti olarak kültürel sermayesini savunma refleksi de kendini gösteriyordu. Yine kendini Kemalist-feminist diye tanımlayan akademisyen Necla Arat (doğ. 1940), "Cumhuriyet kadını kitleler için bir modeldi" derken, bu öncü-seçkin rolünün kaybından rahatsızdı. Bu kibirli tutum, İslâmcılığın 'ortaya çıkmalarını' teşvik ettiği kadınların söz ve hareket alanına getirdiği kısıtları, –o kadınlara da hitap ederek–, sorgulamaya mahal vermiyordu. O kısıtların ardındaki araçsallaştırıcı tutum, Kemalizmle İslâmcılığın politik *habitus*'undaki müştereklığı de ele verebilirdi!

KEMALİZM*LER*

Kemalizmin bir ideoloji kabına sığmazlığını, Mustafa Kemal'in öğretisinin yaşamdan çıkmalığını vurgulayan otantizm söylemi, yine de bir doktrin üretme faaliyetinden geri kalmamıştır. "Kemalizm bir ideal değil tahakkuk ettirilmiş bir takım realitelerdir" vecizesinin sahibi Kâzım Nami Duru, CHP'nin 1939 kongresindeki aynı konuşmasında Kemalizmin belirsizliğinden yakınıp, "kitabının yazılması" gerektiğini söylüyordu. Bu konuda sadece Tekinalp'in bir kitap yazdığına dikkat çekiyordu – "onun da Yahudi olduğu"

şerhini düşerek! Oysa o tarihe kadar Kemalizmi doktrinleştirmeye dönük en az beş kitap yazılmıştı. Tekinalp'in *Kemalizm*'i (1936), Şeref Aykut'un *Kamâlizm - CHP Programının İzahı* (1936), Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (1938) yanında, iki parti ve devlet büyüğünün konferanslarından derlenmiş metinler vardı: Recep Peker'in *İnkılâp Dersleri* (1934-1935) ve Mahmut Esat Bozkurt'un *Atatürk İhtilâli* (1937-1940).

Herhangi biri Kemalizmin resmî doktrin belgesi imtiyazını kazanmış olmayan bu beş kitabın ideolojik izlekleri ortaktır. Şeref Aykut, Recep Peker ve M. E. Bozkurt'ta anti-liberalizm vurgusu barizdir, demokrasinin yozlukları karşısında 'millî rejimimizin' üstünlüğünün altı çizilir. Hepsi millî uyanış mitini işler, bunun merkezine M. Kemal'in karizmatik şahsiyetini koyarlar. En uçta Kamâlizmi bir realist-din olarak tanımladığını gördüğümüz Şeref Aykut olmak üzere, dinin yerini milliyetçiliğin aldığında mutabıktırlar. Kemalist milliyetçiliğin realizmini, rasyonalizmini, pragmatizmini vurgulayan, "onda mistikliğin en ufak bir dahli bile yoktur" diyen Tekinalp (1883-1961) bile bu milliyetçiliği mistikleştirir, "ırk âmiline... kan sesine gösterilen samimi alaka"yla övünür. Kan sesi, Milliyetçilik bölümünde göreceğimiz gibi, en ziyade M. E. Bozkurt'ta gürdür. Bu beş doktrin imalatçısının akademik yönden en iddialısı olan Saffet Engin (1857-1979), üç ciltlik kitabında Kemalist milliyetçiliğe Hegelyen bir misyon yükler. "Cihan medeniyeti yürüyüşünde son birkaç asırdır tarihî rehberlik vazifesini yapamayan" "Türk"ün misyonu, "alemşumûl terakki hakikatinin en yüksek tecellisini milli bünyede temin ile insaniyeti yükseltmek"ten aşağısı değildir.

İnönü, pragmatizm

Şevket Süreyya Aydemir'in Kemalizmin *İkinci Adam*'ı yerine koyduğu İsmet İnönü, öğreti oluşturma çabalarına pek önem vermeyen bir pragmatistti. Siyasi hasmı Şükrü Kaya'nın "prensibimiz evvel emirde modern bir devlet kurmaktır" şiârı, ona tam oturur. Bu şiâr, onun nazarında "büyük insan ailesinde yüksek bir cemiyet olarak yaşama" doğrultusundaki "insaniyet ülküsü"yle kaimdir. Bu ülkü, tek parti dönemindeki konuşmalarında, "hariçten ve dahilden taarruz ihtimalleri" karşısında evhamlı denebilecek bir millî beka kaygısıyla kayıtlanır. "Ecnebi" kelimesine, ksenofobi alâmeti sayılacak kadar sık başvurur. Gerek bu tetikliğinin, gerek "hayatın cemiyet için feda edilmesi vazifesini" tamim eden cumhuriyetçi otoriterliğinin arkasında, 1930'ların ortalarında İnkılâp Dersleri konuşmalarındaki ifadesiyle "Türk milletinin yeni esaslar üzerinde henüz kurulmamış" olduğuna dair endişesi yatar. İkinci Dünya Savaşı'na girmekten sakınan denge politikası, belki ihtiyatlı kişiliğiyle de bütünlenen, –Millî Mücadele'ye geç/sonradan

katılması da bu 'huyuna' bağlanmıştır–, muhtemelen Türkiye'nin sadece askerî donanımda değil ulus-devlet inşasında da 'geri' olduğu endişesiyle ilgiliydi. (Savaş tehdidinin yükseltiği alarmizmle ve büyük savaşın sahnesinde kendini gösteren toplumsal, ekonomik ve teknolojik yeniliklerin ilhamıyla, bu geriliği telâfi edecek reform hazırlıklarına girişmişti; 1946 ve '50 sonrası reformların kökünde, bu hazırlıklar yatar.) Nihat Erim, *Günlükler*'inde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelen Sovyet tehdidini konuşurlarken İnönü'nün kendisine şunu dediğini anlatır: "İktisadi rejim fark etmez, öyle de olur böyle de olur. İstiklâli kaybederiz". İktisadi rejim tercihi gibi başka pek çok şey 'zorunsuzdur' onun bakış açısından, tek ölçü bağımsız ulus-devletin selâmetidir. 1934'te İnkılâp Dersleri açış konuşmasında: "Türk inkılâbının hayat telâkkisi sade ve tabiat kanunlarına müstenittir" demişti. "İhtiyaçtan doğan amelî hükümler ve prensipler" vardı, o kadar. Onda fikirlerin ve ilkelerin yerini, *sağduyu* tutuyordu.

Jakobenler

Kemalizmi bir *sürekli devrim* hareketi olarak düşünenler, –birazdan döneceğiz buna–, İnönü'yü inkılâp rejimini bir statükoya dönüştürmekle itham ederler. 'Sürekli devrimci' bir Kemalizm anlayışının idol şahsiyetinin, nitekim İnönü'yle başı pek hoş olmayan Reşit Galip (1893-1934) olduğunu söyleyebiliriz. Samet Ağaoğlu –daha çok simasıyla ve genç ölümüyle de olsa– onu St. Just'e benzetecektir.[15] İnkılâpçı radikalizmden taviz vermekle itham ederek bizzat M. Kemal'e meydan okuması, bunun üzerine önce kovulup sonra Millî Eğitim Bakanlığı'na getirilmesi de onun devrimci kişiliğine delil sayılmıştır. Reşit Galip, M. Kemal'in en meşhur söylevlerinden bile fazla okunan bir metnin müellifidir: 23 Nisan 1933'ten itibaren seksen yıl boyunca ilkokullarda öğrencilere okutulan *Andımız*'ı[16] o yazmıştır. O, halkın/millî uzviyetin "hücresi" olarak gördüğü köylüyü "inkılâp terbiyeciliğinin" belkemiği sayıyor, onu doktrine ve aktive etmek gerektiğini düşünüyordu. İstiklâl Harbi'nin aynı zamanda mütegallibeye karşı bir iç savaş niteliği taşıdığı fikrindeydi, dolayısıyla yoksul ve küçük köylüye dayanarak bu mücadeleyi devam ettirmekten yanaydı. "Bilgi ve irşat şimşekleri" yağdırarak, Eski Toplum'u kültürel ve ideolojik olarak toptan tasfiyeye girişmeyi savunuyordu.

Bu enerjik inkılâpçı tutumu, toprak reformu ısrarı, Rousseau ve Lenin'den

15 Jakobenlerin sol kanadının liderlerinden St. Just, püriten politik tavrıyla "devrim meleği" olarak bilinmiştir.

16 "Türküm, doğruyum, çalışkanım/Yasamı küçüklerimi korumak/Büyüklerimi saymak/Yurdumu, budunumu [sonra "ulusumu" diye, daha sonra da "milletimi" diye değiştirilmiştir] özümden çok sevmektir/Ülkümü, yükselmek, ileri gitmektir/Varlığım Türk varlığına armağan olsun". *Andımız* 'uygulaması' 2013'te AKP iktidarı tarafından kaldırılmıştır.

ilham alarak demokrasi ve sosyalizme kurtuluş ideolojileri olarak ilgi duyması, Reşit Galip'i sol bir havaya büründürür. 1930'da çıkardığı *Halk Dostu* gazetesinin adıyla ve yolsuzluklara veryansın etmesiyle, Fransız Devrimi'nin namus timsali Jakoben siması Marat'ya özeniyordur. Jakobenliğe bir tarihsel ve politik referans olarak değil, "ihtilâlcinin gevşekliğe kapılmaması" gereğinin ilhamı olarak bakar. Reşit Galip'in mümeyyiz vasfı, Cumhuriyet'in kurucu eliti içindeki koyu Türkçülerden oluşudur. Dini milliyetle ikame eder, bütün hakikatin ipuçlarını "Türk'ün mazisinde" arar. Onun gibi, Jakoben profilini daha önce çizdiğimiz Mahmut Esat Bozkurt da, 1990'lar-2000'ler dönümünün ulusalcı Kemalizmince "milliyetçi-solcu" bireşiminin timsali olarak görülmüştür. Irkçılığı aşikâr olan Bozkurt'ta[17] görülen solculuk alâmeti, "Muhtekirler, tefeciler, faizciler, dalavereci zenginler, kravatlı eşkıyalar"a veryansın etmesi, onlara karşı yoksulları, mülksüzleri, işçileri 'tutmasıdır' – 1923'te demiryolu ve bira fabrikası işçilerinin grevlerini desteklediği için iktisat vekilliğinden istifa etmek zorunda bırakılmıştır! Bozkurt'un "işçinin hakkını vermek"ten yana olmasının nedeni, böylece "komünizm selinin önüne işçilerle çıkılabileceğini" düşünmesidir. (Bozkurt'un nazarında Marx "aydınlatıcı" bir düşünürdür ama komünizm fıtrata aykırıdır zira "müsavatçılık insanlığın ruhî kanunlarına ters"tir.) Onun sosyalizan yönelimi, tamamen korporatist bir çerçeveye oturur. Zaten İttihat ve Terakki'deki gençliğinden 1920'lerin başlarına dek sistemli bir "meslekî temsil"ciydi. Korporatizmin Türkçe karşılığı olan *meslekî temsil* fikri, yeniçerilik ve ahilik geleneklerine dayanan, "yozlaşmamış" bir küçük esnaf örgütlenmesi ağını modern sanayi koşullarında, işçileri de kapsayarak, yeniden örmeyi tasarlıyordu. Tahayyül edilen, üyelerinin dayanışması ile "millet ve devlet" çıkarını gözeten toplumsal ve politik denetimin iç içe geçeceği bir modeldi. M. E. Bozkurt, loncalar artık yoksa bile "lonca ruhunun" yaşadığını düşünerek, meslekî temsilciliği Türkiye'nin ruhuna en uygun rejim sayıyordu. Yalnız siyasi sahada kalmayan, iktisadiyat ve içtimâîyatla yakından alâkadar bir devlet rejiminden yanaydı; "demokrasi devletini" bu bakımdan zaaflı görüyordu. Millî egemenlikle iktisadi egemenlik bağıntısındaki ısrarı, bu kaygısıyla uyumludur.

Kadro

Kemalizmi "siyasi sahada kalmayan", topyekûn bir ekonomi-politik ve sosyal program olarak doktrinleştirme iddiasının ve sol-Kemalizmin bayraktarı, *Kadro* dergisidir. 1932-1934 arasında çıkan bu kısa ömürlü dergi, özellikle 1980'lerden sonra Türkiye'de üzerine en fazla akademik çalışma yapılan ya-

17 Milliyetçilik bölümünde onun bu yanını ele alıyoruz.

yıncılık deneyimlerinden biridir. Derginin fikrî temeli Şevket Süreyya Aydemir'in (1897-1976) 1931'de Türk Ocağı'nda verdiği *İnkılap ve Kadro* konferansında atıldı. Şevket Süreyya'nın temel meselesi "İnkılâp bitti" statükoculuğuna teslim olmamak, inkılâbı derinleştirerek süreklileştirmek için de "fikir esaslarını prensipleştirmek"tir. *Kadro*, inkılâbın ideoloji açığını takviye etme misyonunu üstlenerek çıkar.

Kadro adının seçilmesi gelişigüzel değildir. İdeolojik ilkeler, onları sindirmiş, uygulama ve yayma kabiliyetine sahip öncü kadroları gerektiriyordur. Dergi çevresi, şeflik rejimini bir "şuurlu avangard" kadrosuyla tahkim etmeyi ister. İnkılâp, "yığın halinde vazifeler vermek" suretiyle halkı politik olarak istihdam ederek derinleşmelidir. (Dergiye arada sırada yazan Tahir Hayrettin, halkın/milletin yukarıdan örgütlenmesini "ayarlı millet" diye tabir eder!)

Şuurlu avangardın ilk adayları elbette *Kadro*cuların kendileridir. *Kadro*'nun kadrosu, Çankaya nezdinde velileri, hâmileri rolünü oynayan Yakup Kadri'nin dışında, eski TKP'lilere dayanır. Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör (1897-1985) 1920'lerde TKP'nin önder kadroları arasında yer almışlar, 1927 tutuklamasında partiden koparlarken özellikle Vedat Nedim polise 'kapsamlı' itiraf ve teslimatlarda bulunmuştur. (1941-45'te CHP Genel Sekreteri olan Memduh Şevket Esendal'ın[18] [1884-1952] bir mektubunda, tek parti rejiminin komünistlerden 'istifade etme' stratejisini izah edişi ilginçtir: "Yerli malı ise, bizim bir varlığımız sayılır. Bir gün kullanmak sırası gelirse gene bizdendir, dışarıdan almayız. Komünistliğe inanmış ve bilgili adamlarımızın olmasında hiçbir kötülük yoktur. Biz onlara bugün izin vermeyiz, onları öldürtmek de hiç istemeyiz.") Aydemir, Tör, keza komünist ve sosyalist hareketlere girmiş çıkmış Burhan Belge ve Hüsrev Tökin, Leninist devrimci öncü kavramının ilhamını *Kadro*'ya taşımışlardır. (Dergi heyetinin altıncı üyesi Mehmet Şevki Yazman, Yakup Kadri gibi, soldan gelmeyen bir aydındır.)

Sadece "bilinç taşıyıcı öncü" mefhumu değil, devrim tasarımı da TKP'den, daha doğrusu Şevket Süreyya'nın TKP'deyken benimsediği çizgiden nakildir. Kuşağının birçok ferdi gibi Türkçülükten sosyalizme geçen Ş. Süreyya, Sovyet Devrimi'nin ilk evresine katılan Tatar-Başkurt önder Sultan Galiev'in millî-devrimciliğinden esinlenmişti. Galiev, emperyalizm koşullarında sömürge ve yarı-sömürgelerde sınıflaşma ortaya çıkmadığından veya cılız olduğundan, nüfusun büyük kısmının proleter konumunda olduğu fikrindeydi. (Mustafa Kemal de 14 Ağustos 1920'de diyordu ki: "Bolşevizm millet içinde mağdur olan bir sınıf halkı nazar-ı mütalaaya alır. Bizim milletimiz de heyeti umumiyesiyle mağdur ve mazlumdur.") Bu ülkelerde bütün ulus ile kapitalizmin metropol ülkeleri arasında bir sınıfsal çelişki vardı. Metro-

18 Milliyetçi-Muhafazakârlık bölümünde daha fazla yer verilen bir şahsiyet.

pollerdeki işçi sınıfları da bu emperyalist sömürüden nemalanıyorlardı, metropollerde gerçekleşecek bir devrimin sömürüyü ortadan kaldırması beklenemezdi. Demek, dünyada kapitalizmi tehdit eden başat çelişki sömürgeleştirilmiş veya yarı-sömürgeleştirilmiş uluslarla kapitalist metropoller arasındaydı. Sadece sömürge ve yarı-sömürgeleri kurtarmakla kalmayıp kapitalist sistemi yıkacak devrim stratejisi önce buralarda ulusal özerkliğin kazanılması, sonra sosyalist devrim, sonra sömürge enternasyonalinin inşası rotasını izlemeliydi. TKP içindeyken de Marksizmin millî kurtuluş hareketlerinin gerçekliğiyle takviyesi gerektiğini düşünen Şevket Süreyya, bu stratejiyi Kemalizme uyarlayarak savunmaya devam etti. (Burhan Belge [1899-1967], nasyonal sosyalizmi de "milli kurtuluş şartları içinde mücadele eden" hareketler parantezi içine alıyor, "milletler arası farkların tarihin motor gücü olduğunun anlaşılmasını" sağladıklarını düşünüyordu.) Kemalizmin, kapitalizmin sınıflaşma gibi yan tesirlerini ve modernliğin yozlaşma âmillerini eleyerek hızla yüzyılların mesafesini kapatma, böylece *tarihe kısa devre yaptırma* arzusuyla Galiyevcilikten mülhem bu sosyalizm tasavvuru uyuşuyordu. Zaten Sovyet Devrimi, sosyalist devrim için kapitalistleşme aşamasının kâmilen tamamlanmasını beklemenin lâzım gelmediğini göstermemiş miydi?

Kadro, onun temel şiârlarını kendi söylemi içinde yeniden üreterek Kemalizme nüfuz etmeye çalıştı. "Öncülük soyumuzun türesidir" gibisinden aforizmalarla resmî milliyetçi söylemi yeniden üretmekten de geri kalmadı. Kemalizm nezdindeki kabulünü, özellikle anti-emperyalizm, bağımsızlıkçılık, liberalizm karşıtlığı ve devletçilik ortak paydalarını vurgulayarak pekiştirmeye gayret etti. Zamanın ruhuna uygun olarak, "demokrasi âşıklığına", Avrupalılaşma mefkûresine ve "Avrupa'nın tezatlı ve illetli inkışafına" karşı çıktılar. Şevket Süreyya sınıf çatışmasının Avrupa milletlerini "milletlikten çıkardığını" söylüyordu. Sınıfsızlık ve "tezatsız içtimâî bünye" ülküsünü devletçiliğe bağlıyorlardı. Şevket Süreyya'ya göre "eski ordulaşmış millet telâkkisinin modern tecellisi" olan devletçilik, milliyetçilik=halkçılık= devletçilik denkleminin kökü idi. Dönemin ekonomi-politikasındaki liberal-devletçi kamplaşmasında devletçi kanada destek verdiler. Bu destek ve genel olarak *Kadro*'nun rejime tesiri, gerek "liberal" sayılan bu kanat tarafından, gerekse "Kemalizm içindeki komünist sızma" mevzuunu çok seven milliyetçi-muhafazakâr ideoloji tarafından olağanüstü abartılmıştır. Dergi, zaten kısa süren yayın ömrü boyunca da hep "komünistlik" zannı altındaydı.

Kadro'nun Kemalizme kibarca dillendirdiği eleştiri, inkılâbı statükolaştırma eğilimi yanında, üst yapıyla sınırlı tutmasına odaklanıyordu. İhtilâl inkılâpla aynı şey değildi, "ihtilâl süperstrüktürle sınırlı" idi, inkılâp öncelikle iktisadiyata müdahale etmeliydi. Devletçiliğimizin de kültür politikalarıyla 'oyalanmak' yerine iktisadî devletçilik niteliği kazanması gerekiyordu. Ye-

ni Türkiye, Şevki Yazman'ın (1896-1974) ifadesiyle "Elektrikli Türkiye" olmalıydı. "Bütün millete şamil bir işbirliği" için *plan mefhumunu* telkin etmeye çalıştılar. Burhan Belge "dirije emperyalizm" kavramıyla, kapitalizmin bile artık planlı hale geldiğini anlatıyordu. Şevket Süreyya'nın iktisadiyata ve sanayiye ilgisinde, Nâzım Hikmet'in (Ran) Dadagil "trum trum trak makinalaşmak istiyorum" dizelerini hatırlatan aşkî bir renk vardı. Nitekim 1950'lerde, politik açıdan karşı durduğu Başbakan Adnan Menderes'in inşacı ve imarcı yanına gönlü kayacak, bir iki sofra sohbetinde bu "büyük rakamlardan korkmayan adam"a akıl verme imkânını bile yoklayacaktır.

Kemalizme yönelttikleri ikincil önemde bir eleştiri konusu, özgünlüğünü, biricikliğini onayladıkları Türk İnkılâbı'nın içe kapanma eğilimi olmuştur. Şevket Süreyya "Türk inkılabının kendine –fikrî– yayılış alanları araması" gerektiğine inanıyordu. *Kadro*cular Kemalizmden, emperyalizme karşı Doğu dünyasını uyandıran öncü inkılâp olma misyonunun icaplarını yerine getirmesini, gerçekten *alemşümülluk* bilinciyle davranmasını bekliyorlardı.

Anti-emperyalizm

Türk İnkılâbının anti-emperyalist karakteriyle evrensel bir öncü rolü oynadığı iddiası, Kemalizmin iftihar vesilesidir. Yakup Kadri'nin deyişiyle, "adaletsiz ve zalim bir enternasyonal hiyerarşi sistemi ilk kez sarsıl"mıştır. Peki bu iddia, Kemalizm tarafından gerçekten ne kadar ciddiye alınmıştı? Bunu tartışmaya, şedit "biz bize benzeriz"ciliğin, evrenselcilikten öte, genel olarak dünyaya ilgiyi epeyce kısan etkisiyle başlamak gerekir. Tek parti dönemi boyunca bağımsızlıkçılık söylemi –ekonomi-politikanın desteğinde– otarşizm ve ksenofobiyle simbiyoz halindeydi. "Yabancı izm'lere karşı milli dünya görüşü" oluşu, Kemalizmin içeriksel gevşekliğini telâfi edecek kadar temel bir hususiyet idi. Başbakan Refik Saydam'ın "Türk rejiminden gayrı, velev ki fikrî tetkik namı altında olsa da diğer rejimlere ve ideolojilere dair neşriyat yapılmayacaktır" tamimindeki marazî yasakçılık, 1940 yılında dünya savaşı şartlarında iyice büyüyen "dış etki, manipülasyon" endişesini yansıtıyor olabilir. 1930'ların başında Recep Peker "Ulusçuluk kilidi ile Türkiye'nin kapısını sımsıkı kapatmak"tan söz ederken, Falih Rıfkı "Türkiye'nin maddi manevi hacmi yalnız Milli'ye elverişlidir, (liberalizm dahil) hiçbir Beynelmilel'e elverişli değildir" derken, daha geniş konuşuyor, kalıcı bir kayıt koyuyorlardı. Memduh Şevket Esendal 1944'te ksenofobik 'fikir pragmatiğiyle' övünür: "Devletimiz, dışardan yurdumuza getirilmek istenilen yabancı fikirleri bize zarar vermiyecek bir hale koymakta büyük bir başarı göstermiştir."

Tesirinden korkulan Yabancı, elbette Batı idi (ve elbette Kuzey: Sovyetler Birliği, komünizm). Emperyalist ve kibirli Batı imgesi, kuşkusuz Mehmet

Âkif'in Millî Mücadele nutuklarındaki şiddetle işlenmese de, şurada burada boy veriyordu. 1932'deki Tarih Kongresi'nde Yusuf Akçura Avrupa-merkezci tarih görüşünü eleştirirken, "müstemlekeci nazarın" aksine, "Biz bütün dünyada yaşayan insanları Avrupalılar gibi ve onlar derecesinde hukuku haiz adam evlatları telâkki ediyoruz" diyordu. Ne var ki, bu oryantalizm eleştirisi istisnaîdir. *Kadro*cuların Türkiye'yi müstemleke ve yarı-müstemleke ülkelerin öncüsü olarak görme arzusu da pek hoş karşılanmamıştır. Örneğin Recep Peker, kolonyal ülkelerle mukayese edilmemizi münasip bulmuyordu. "Ankara"nın Bolşevizme mesafelenmesinin motiflerinden birisinin de, onun *Doğululuğu*, Doğu'ya hitap edişi olduğunu düşünebiliriz. Batıcılık konusunda da tartıştığımız gibi, Osmanlı-Türk aydınları hınç-haset gerilimi içinde olsa bile, Batı'ya bakıyorlardı; Doğu'nun tek ilginç yanı, bizim farkımıza, ileriliğimize delâlet etmek olabilirdi. Nadir Nadi, bir resmî kabulde M. Kemal'in Mısır elçisinin başından fesini almasını, onları gerilikten "uyandırma çabası" diye yorumlar. Böyle bir çaba yoktu tabiî aslında. "Atatürk Türkiye'si"nin mümeyyiz vasfı zaten kendisini Doğu dünyasından sıyırmasıydı; kurtulmak, Doğululuktan kurtulmaktı. Falih Rıfkı, davayı "Türk kafasını Arap kaynaklarından arındırmak"la tanımlar. Tek parti dönemi başmuharrirlerinin başı, oryantalist-ırkçı bir lügatla konuşmaktan hiçbir zaman sakınmamıştır. 1960'ların sonlarında, Atatürkçülüğü erozyona uğratan karşı-devrimin neticesi olarak, "zenci cumhuriyetlerinin bizi geçtiğinden" yakınacaktır. 1960'lardaki yazılarında süreklilik arz eden bir meşguliyeti, "Asya-Afrika tipi otoriter sosyalizmin" Türkiye solu üzerindeki etkisine karşı alarm çalmaktır. 27 Mayıs'ın Nasırcılık yolunu tuttuğundan şikâyet eder, serpilen solun ilham kaynağının da 3. Dünya (Afrika ve Asya) anti-emperyalist kurtuluş mücadelelerinin ardından kurulan sosyalist iddialı rejimler olduğu kanısındadır. Sosyalizmin medenî Batılı kaynakları yerine "sahtekâr" Şarklı uygulamalarının (Rusya ve Çin de buna dahildir) örnek alınmasını başlı başına utanç vesilesi sayar. "Afrikakâri-Asyakâri" sosyalizminin ekonomik devletleştirme adına yaptığı "Arap yağmacılığı"dır ona göre; Türkiye'de bu sözde sosyalist diktatörlükleri örnek alan "Lumumba bozuntuları", herkesi "fellahlaştırma" peşindedirler ("Boğaziçi kıyılarında Nil fellahlığı çilesi mi çekelim?"). 1958'de Fransa'dan bağımsızlık mücadelesi vermekte olan Cezayir'in kendi kaderini tayin hakkı konusunda Birleşmiş Milletler'de yapılan oylamada Türkiye'nin, Batı İttifakı'na 'angajmanını' gözeterek çekimser kalması, anti-emperyalist öncülük iddiasının simgesel çöküşüdür.

Anti-emperyalist misyonun kaybı, Kemalizm ve onun sol yorumlarınca, inkılâbın ihanete uğrayışına bağlanır. Bu yoruma bakılırsa, emperyalist-Batı'yla pragmatist bir ilişki yürüten M. Kemal'in ölümünden sonra bağımsızlıkçı hassasiyet yitirilmiş, çok partili hayata geçiş ve DP'nin iktidarıyla bera-

ber, tamamen ABD-merkezli emperyalist sistemin güdümüne girilmiştir. Bu kabulün, 1970'lerdeki istisnaî eleştiriler dışında (başta İbrahim Kaypakkaya, sonra Kürt solu ve Türk sosyalistleri içinde dar bir kesim), sosyalist solda da paylaşıldığını görürüz. Taner Timur 1971'de *Türk Devrimi ve Sonrası*'nda Millî Mücadele'nin sömürgeciliğe karşı geldiğini fakat iktisadî sistem olarak emperyalizmle baştan itibaren bir meselesi olmadığını yazdı. Fikret Başkaya (doğ. 1940) 1991'de yayımladığı ve hapis cezasına çarptırılmasına yol açan *Paradigmanın İflası* kitabında, Türk Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist bir nitelik taşımadığı savını güçlendirmiştir. Başkaya'ya göre Kurtuluş Savaşı/Millî Mücadele, zaten emperyalist bir paylaşım savaşına girmiş olan Osmanlı-Türk devletinin, uğradığı işgale ve uluslararası hukuk açısından haksız bir duruma son vermek üzere yürüttüğü bir savaştı. Emperyalizmin merkez güçlerine değil kendi milliyetçi çıkarıyla hareket eden Yunanistan'a karşı yürütülmüştü. Anti-kapitalist bir iddia taşımaması bakımından, Marksist-sosyalist anlamda anti-emperyalist bir karakterden zaten yoksundu. Nitekim Türkiye'nin global kapitalist sistemle bütünleşme süreci, konjonktürel aksamalar dışında, kesintisiz bir şekilde devam etmişti. Sovyetler Birliği'nin Millî Mücadele'ye destek vermiş olmasının nedeni de ona anti-emperyalist bir misyon atfetmesi değil, karşı karşıya bulunduğu tehditler karşısında Türkiye sınırını güvenceye alma kaygısıydı. Başkaya, Kurtuluş Savaşı'na ve Kemalizme anti-emperyalizm atfetmenin, gayri müslim nüfusa ve Kürtlere dönük kırımların görmezden gelinmesine, mazur gösterilmesine yaradığı gibi, anti-emperyalizmle karıştırılan yabancı düşmanlığının doğallaşmasına katkıda bulunduğu kanısındadır.

27 Mayıs ve sol-Kemalizm

Anti-emperyalist olduğu 'sayıltısı', Kemalizme sol-sosyalizan bir anlam yüklemenin temel dayanaklarından olmuştur. Daha genel bir sol tavır, Kemalizmi gericiliğe karşı bir modernist ve laisist *gelenek* olarak sahiplenir. Kemalizmin/Atatürkçülüğün tümüyle sol bir *havaya* bürünmesi, 1960'ların olayıdır. Anti-demokratikleşen liberal-muhafazakâr iktidarı deviren 27 Mayıs askerî darbesi "ikinci kurtuluş" olarak kutlanmış; Hasan Âli Yücel ve CHP ileri gelenlerinden Hıfzı Oğuz Bekata "Birinci Cumhuriyet'in" sona erdiğini yazmış, Bekata yeni anayasayı yapacak Kurucu Meclis'in oluşumuyla "İkinci Cumhuriyet'in" başladığını ilan etmişti. (1990'larda bazı liberal aydınların dile getirdiği "İkinci Cumhuriyet" şiârı, Kemalistlerce "karşı-devrimciliği" özetleyen bir hakaret sözü olarak kullanılacaktır!) Bu ortamda yeni anayasayla bir yandan demokratik-özgürlükçü bir ferahlamaya kapı açılır, sol düşüncenin meşruiyet alanı ve etkisi nispeten genişlerken, diğer yandan 'sabık' DP

çizgisindeki Adalet Partisi yine birinci parti haline geldi ve 1965'te tek başına iktidar oldu. 1960'daki restorasyon hamlesinin böylece boşa çıktığından endişelenen Kemalist ve askerî-bürokratik elit, 27 Mayıs "ak devriminin" ve genel olarak Atatürk inkılâplarının kazanımlarının tehlikede olduğunu işleyerek, "karşı-devrime" dair bir tehdit algısını teşvik etmeye yöneldi. Devrim/karşı-devrim sorunsalı, aslında başlı başına devrim *söylemi*, Kemalizmle genişleyen sol muhitteki arayış ve heyecanlar arasında bir rezonans kuruyordu. 27 Mayıs arifesindeki öğrenci protestoları esnasında keşfedilen "Bursa Nutku", Atatürk'ün devrimciliğinin, iradeci-öncücülüğünün delili olarak revaç gördü. 1933'te Bursa'da küçük bir dinci kalkışma girişiminin bastırılması üzerine öfkeyle verdiği bu demeçte M. Kemal, Cumhuriyet inkılâplarının gerçek koruyucusu olan gençliği, en ufak bir karşı-devrimci "kıpırtı" karşısında bile, işi polise-orduya-adliyeye bırakmayıp, "elle, taşla, sopa ve silahla" müdahale etmeye çağırır. O dönemde sağcı yazarlar bu nutkun 'sahih' olmadığını ileri sürdüler. (1950'lerden itibaren sağda en fazla itibar gören –bu arada Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin girişine de yazılan– M. Kemal kelamı olan "Türk âleminin en büyük düşmanı komünistliktir, her görüldüğü yerde ezilmelidir" vecizesi hakkında da, solcu yazarlar gayri sahihlik iddiasında bulunmuşlardır – ki bu sözler gerçekten de sonradan uydurulmuştur!)

Solda Kemalizme sadece bir devrimci *pathos* kaynağı değil, anti-emperyalist ve ilerici bir miras sayarak sempatiyle yaklaşma eğilimi yeni değildi, 1960'lar öncesinde de zaten TKP'nin temel tutumunu oluşturmuştu. 1960'lar ikliminde, sosyalizmi Kemalizmin üst aşaması gibi tasarlayan bir eğilim oluştu. 1960'ların ikinci yarısında solcu gençliği seferber eden Millî Demokratik Devrim (MDD) hareketi, bu eğilimin önemli bir koluydu. Ondan evvel, 1961'de yayımlanmaya başlayan *Yön* dergisi vardır. *Yön*, açıkça *Kadro*'nun yol izindeydi. Kemalizmin üstyapıcı (eğitimci-kültürcü) inkılâpçılığını altyapıcı (iktisadî) devrimcilikle dönüştürerek, onu sosyalizmin basamağı yapmak istiyordu. *Yön*'cülere göre Türk millî kurtuluş devriminin zaten taşıdığı sosyalizan potansiyel, iktisat konularındaki bilgisizlik ve komprador-ağalara (ayrıca Babıali ve yozlaşmış aydınlara) teslimiyet nedeniyle heba edilmiş, karşı-devrim galebe çalmıştı. O sıralar eksik olan işçi sınıfı şimdi oluşma yolundaydı ama cılız ve eğitimsizdi; dolayısıyla *Yön* millî devrimi yeniden başlatmak için Kemalist asker-sivil aydın zümrenin "zinde kuvvetine" yaslanmak gerektiğini düşünüyordu. *Yön*'ün yaptığı, Kemalizmin ikameci ve vesayetçi ruhunu, zaten bir hızlı kalkınma ve çağdaşlaşma yolu olarak mütalaa ettiği sosyalizme nakletmektir. MDD ve *Yön*'e **Sol** bölümünde tekrar eğileceğiz.

O dönemde Kemalizmin sol-demokrat bakış açısından ve *içeriden* eleştirisinin kadri bilinmemiş müstesna yazarı, Emin Türk Eliçin'dir (1906-1966).

Ölümünden sonra 1970'te yayımlanan *Kemalist Devrim İdeolojisi*'nde, bütün Kemalizm yorumlarının eleştirisini yapmıştır. Salt hukuksal ve kültürel reform hareketi niteliğindeki resmî/klasik Kemalizm, ona göre "hasmının [şeraitçiliğin, gericiliğin] antitezi, ters yüzü" olmaktan ibarettir. Ahmet Hamdi Başar'ın, devlet-kapıkulu hâkimiyetini yıkıp bir burjuvazi yaratma ereğiyle yine devletçi-kapıkulcu ekonomiye görev çıkarmasındaki ("Başarist") çelişkiyle alay eder. Eliçin, "Şevketizm" dediği *Kadro*culuğa ve *Yön*'cülüğe de karşıdır. Onlar, materyalist değil idealist bir felsefeye dayanarak, *pan-Kemalist* dediği (tüm sosyal-kültürel alanları kapsayan) bir devletçilik anlayışıyla, bir "bilinçli, azimli aydınlar kadrosunun" her şeye kadir olacağını düşünüyorlardır. Ona göre Kemalist inkılâbın başarısızlığının nedenini, halkçılığın, altı okun en zayıf ilkesi olarak kalmış olmasında aramak gerekir. "Devrim"le aslında "statüko"yu kasteden rejim, bir demokratik devrimden ve onun mutlak şartı olan toprak reformundan geri durmuştur. Emin Türk Eliçin bu fikirlerini aslında ilkin 1940'ta yazdığı *Türk İnkılâbı yahut Şark ve Garp* adlı risalede temellendirmişti. "Türk inkılâbını[n] tarihî-sosyal münasebetlerin tabii ve zarurî bir neticesi gibi değil de fevkalâde bir şahsiyet tarafından zorlanmış, iptidâî bir şark zemininde bir ser[a] nebatı gibi dikilmiş olarak göster"ilmesini sorgular orada öncelikle: "Türk reformu Atatürk gelmediği için bir asır sürmüş değildi, bir asır sürdüğü için Atatürk gelmişti"... Atatürk'ün "dahiyane şahsiyeti", mukadder inkılâbın daha radikal, daha çabuk ve daha az kanlı olmasını sağlamıştı. Kader Türk burjuvasının yüzüne gülmüş, ona büyük bir fırsat vermişti: Zira burjuvazi rakipsizdi, işçi sınıfı gelişmemişti, köylü fakir olsa bile mülk sahipliğinin yaygınlığı itibarıyla ittifak yapmaya açıktı. Eliçin, laisist reformlar konusunda da köylülüğün küçük burjuvaziye kıyasla çok daha aldırışsız olduğu kanısındaydı. "Türk inkılâbı = köylü demokrasisi" denklemini kurarken bu kanaatinden de destek alıyordu. Ona göre esas dava, köylünün "kurulan demokrasiye 'efendice' el koyabilmesi için süratle mektepten geçirilmesi" idi. Fakat inkılâbın üstyapıyla, iktisadî gelişmenin de "devlet memesi emen süt çocuğu" olan burjuvazinin "lüksüyle" sınırlı kaldığından rahatsızdı.

Sağ-Kemalizm

Kemalizmin sol yorumlarından bahsettik, peki bir *sağ-Kemalizmden* bahsedilebilir mi? Sol-Kemalistler Kemalizmi bizatihî sol saydıkları için bunun mümkünatını kabul etmezler. Bununla beraber, İlhan Selçuk'un (1925-2010) 1966'da *Gardrop Atatürkçülüğü* diye terimleştirdiği, şeklîleştirilmiş, yozlaştırılmış, içi boşaltılmış Atatürkçülük, bu bakış açısından zımnen bir sağ-Kemalizmi tanımlar. Nadir Nadi'nin 1965'te çıkan "Ben Atatürkçü değ-

lim!" başlıklı ünlü makalesi, "Atatürkçülük maskesi altında sinsi sinsi Atatürkçülüğü soysuzlaştırmaya çalışanlarla" araya mesafe koyma çağrısıdır.

Oysa, 'sahih' Atatürkçülüğün sol-Kemalistlerce yozlaştırıldığını düşünen bir sağ-Kemalist/Atatürkçü çizginin izi de pekâlâ sürülebilir. Yüksel Taşkın'ın önerdiği gibi, *muhafazakâr-cumhuriyetçilik* olarak da tanımlayabileceğimiz bir çizgidir bu. Entelektüel kökenini, –Milliyetçi-Muhafazakârlık bağlamında da ele alacağımız–, 1920'lerin *Dergâh* dergisi çevresine uzatabiliriz. Türk İnkılâbı'nın cevherini ve modernliğin imkânlarını, millî cemaat ruhuyla, Bergson ilhamlı mistik 'duyuş'/'seziş' hassalarıyla bağdaştırmaya çalışan bir arayıştır bu. Peyami Safa'nın 1938'de yayımlanan *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı, Kemalizmi bir Doğu-Batı, ruh-madde sentezi olarak okumaya çalışırken, bu arayışı sürdürür. Tek parti döneminin muhafazakâr-modernistleri Kemalizmi mecburiyetten ötürü, sadece zahiren mi benimsiyorlardı? Kemalizmi, –Türk modernliğinin *geleneği* olarak–, içinden dönüştürmeye mi çalışıyorlardı? Yoksa Kemalizm genel, muğlak, pragmatist şiârlarıyla zaten onların meşreplerine de ters düşmeyen bir boş çerçeveden mi ibaretti? Sağ-Kemalizmi incelemek, bu soruları bir defa daha sormaya imkân verir.

Batı medeniyetinin esası olan "ilim zihniyetine" dayalı *gerçek modernleşmeyi* millî kimliğin/kültürün yenilenerek muhafazasının kaçınılmaz yolu olarak vurgulayan Mümtaz Turhan'ın (1908-1969) 1965'de yayımladığı *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* risalesi, "Atatürk ilkelerini" milliyetçilik ve sağ adına temellük etme girişimidir. Turhan burada, Atatürk ilkelerinin millî kültürü ifade eden "içtimâî normlar" haline getirilmesinin peşindedir. Türkiye'nin "millet olma cehdini" henüz tamamlamadığı, hâlâ bütüncül bir millî kültürün oluşmadığı tespitinden hareketle, modernleşmeci-kalkınmacı-bilimci paradigmayı –"aşırı derecede milliyetçi" olduğunu belirttiği Atatürk'ün izinde– bu hedefe yönlendirir. Sol-Kemalizme karşı Atatürk'ün esas itibarıyla *milliyetçi* olduğunu vurgulayan standart polemiğin ötesinde, Mümtaz Turhan'ın, "ilim zihniyetinin" "en hakiki mürşit" olarak altını çizmesi ve millet 'cevherini' hamâsetle geçiştirmeyip kurulacak/yaratılacak bir ideal olarak görmesi, sağ-Kemalist bir 'duruş' olarak, ayırt edicidir.

Sol-Kemalistlerin karşı-devrimci saydığı Demokrat Parti'nin kurucu eliti, Kemalizmin ilkeleri olarak kabul edilen normatif çerçevenin içinde düşünmeye devam etmiş, hatta tek parti keyfîliğiyle yozlaştırıldığını ileri sürdüğü Atatürkçülüğü restore etme vaadiyle ortaya çıkmıştı. Restorasyon projesi, İnönü'yü Atatürk'ün hatırasını soluklaştırmakla suçlamanın kârını da gözeterek, Atatürk imgesini canlandırmaktan ibaret değildi. Celal Bayar, kendisini Atatürk'ün "emaneti" olarak takdim etmenin ötesinde, "[büyük adam] Atatürk'ün yolunda yürüyüp onun eserini tamamlama" misyonunu üstleniyordu. "Eseri tamamlamak", demokrasiye geçiştir; "Atatürk'ün davasını tam

manâsıyla tahakkuk ettirmek", "Kurtuluş ve millî hâkimiyet mücadelemizin tamamlanması" demektir bu. Bayar yaşlılığında Cumhuriyet'i, Tanzimat ve İttihatçılık uğraklarından geçen ezelî bir dava olan "devleti sağlam ve sürekli bir tabana oturtma" cehdinin vargısı olarak tanımlayacaktır. Onun devletçi muhafazakârlığına yukarıda değinmiştik. Sınıfsız-kaynaşmış toplum, Bayar'ın hep sahip çıktığı Kemalist ülküdür (1978'de çıkan *Atatürk Gibi Düşünmek* kitabında grevi "yasal zorbalık" diye tanımlar). "Kendi milletinin hasletlerine dayanarak Batı'yı aşmak"tan söz ederken, "memleket realitesi"nin benzersizliğini, başka tecrübelerle mukayesenin (liberalizm, sosyalizm vb.) yersizliğini işlerken, Atatürk'ün pragmatist aksiyonerliğini vurgularken ("prensipler/program/nazariyat değil yapmak önemli"dir), Atatürkçülüğün bir sistem değil bir metodoloji olduğunu söylerken, gerçekten *Atatürk Gibi Düşünme* itiyadındadır.

Türk-liberalizminin ve liberal-muhafazakâr geleneğin temel ilkesi niteliğindeki millî iradecilik, DP'den itibaren, merkez sağ politikanın Kemalizmi kendi söylemine eklemleme halkasını da oluşturmuştur. AP lideri Süleyman Demirel'in 1966'da Uşak'ta dillendirdiği düstur, bu stratejiyi özetler: "Atatürk ilkeleri sensin sevgili vatandaşım, milli iradeye sahip olan sensin."

Öte yandan AP bünyesinde, dinsel ve milliyetçi nüfuza karşı liberal-Batıcı bir tutumu tahkim etmeyi hedefleyen "Çağdaş Sağ" arayışı, kendini Atatürkçülük söylemiyle ifade etmiştir. Pek güç kazanamayan bu çizginin temsilcisi Aydın Yalçın (1920-1994) –**Liberalizm** bölümünde de göreceğiz–, NATO'yu sadece savunma amaçlı bir kurum değil 'uygarlıkçı' bir misyonun taşıyıcısı sayan şedit anti-komünizmiyle dikkat çeker. Devletçi muhafazakârlık bağlamında ele aldığımız Coşkun Kırca, bu çizginin, 1990'lar-2000'lerde AP'nin halefi olan DYP'deki devamıdır.

Kemalist/Atatürkçü kimliği sıfat değil isim olarak kullanan, muhafazakâr cumhuriyetçi yelpazenin kendi içinde sol kanat sayılan çizgi, 1960'larda-'70'lerde Cumhuriyetçi Güven Partisi'nde (CGP) bayrak açmıştı. Bu oluşumun CHP'nin sağ kanadından doğduğunu hatırlayalım; "Ortanın Solu" çizgisinin CHP'yi komünizme yataklık eder hale getirdiği ve Atatürkçülükten uzaklaştırdığı kanısındaydılar. Eski eşraf ve bürokrat tabanına hitap eden bu kanat 1967'de partiden koparak CGP'yi kurdu. CGP'nin tarihsel işlevi, Kemalizmin, zamanın ruhuna uygun olarak radikal solu meşrulaştırmasına, ona geçiş sağlamasına karşı durmaktı. Bu duruş, önceleri destek verdikleri özgürleşmenin yarattığı büyük toplumsal hareketlenmeden rahatsız olan, 'eski' nizam-intizamla birlikte yitirdikleri seçkin konumlarını restore etme arzusunun ifadesi olarak da "Devlet"e sarılan bir bürokrat-aydın zümresinin tutunumunu sağlıyordu. CGP lideri Turhan Feyzioğlu, Atatürk'ün "özgün ve *millî* nitelikli karma ekonomi sistemi"ni böyle bir restorasyon programı olarak

sunar. Sınıf kavgasının önlenmesi kaygısını (Feyzioğlu'nun "tahripkâr olmayan grev"e müsamahası vardı), temel bir Atatürkçü norm olarak vurgular. CGP'nin, 1975-77'de AP-MHP-MSP ve Demokratik Parti'nin oluşturduğu anti-komünist 1. Milliyetçi Cephe hükümetinde yer alması önemlidir. Feyzioğlu her ne kadar sosyal adaletçiliği vurgulayarak, komünizmle paramiliter mücadeleye karşı çıkarak şerh düşmeye çalışsa da, Atatürkçü kimlikli politik elitin, devlet otoritesinin/rejimin muhafazasına odaklanarak politik olarak sağda konumlanması, bu ittifakla bir adım ileri gitmiştir.

Sağ-Kemalizminin taşıyıcı öğesi, Atatürkçülüğü *esasen milliyetçilik* olarak vaz'etmesidir. Feyzioğlu, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra Atatürkçülüğü resmî doktrin olarak geliştirmek üzere kurulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun ilk yayını olan *Atatürk ve Milliyetçilik* kitabında (1987) bu fikri işler. Feyzioğlu'na göre zaten milliyetçilik, evrensel olarak *sahih* ideolojidir. Atatürk milliyetçiliğini, ırkçı-etnisist değil, yurttaşlık esasına dayalı bir anlayış olarak tamim eder; ancak millî kültüre ve devlete sadakat yükümüyle 'sertleştirilmiş' bir anlayıştır bu. Coşkun Kırca da daha 1960'lardaki Ortanın Solu tartışmasında "CHP ile muhafazakâr partiler arasında milliyetçilik konusunda ortak duygular" olduğunu vurgulamış, bunu Atatürkçülüğün Türkiye'ye özgü bir yerli-millî doktrin oluşuyla açıklamıştı. Beri yandan, sağ-Kemalizmin milliyetçilik ve millî kültür anlayışının, romantik ve duygucu bir üslûba kaydığında bile, popülist açılımlardan tedirgin olan, 'protokoler' bir nitelik taşıdığını kaydetmek gerekir. Milleti cisimleştiren, onun ötesinde bizatihî oluşsal bir değer olan devlet, sağ-Kemalizmde ve cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışta daha ağır bir patetik yük taşır. Turhan Feyzioğlu, *Tercüman* gazetesinin 1980 ilkbaharında düzenlediği anayasa seminerinde demiştir ki: "Demokrasi'den evvel Devlet vardır, ben bu Anayasa'yı, bu metni savunmuyorum, Devletimi savunuyorum. Gerekirse bir süre için siyasî rekabeti tatil bile edebiliriz".

"Kemalizm" ve "Atatürkçülük" adlarını birkaç kez bitişik, eşanlamlı kullandık. Doğan Gürpınar 2011'de yayımlanan çalışmasında, Atatürkçülüğün özel alana, Kemalizmin politik alana ait bir tanım olduğunu ileri sürmüştü. Kemalizm adını, *Yön* gibi onu sol-sosyalizan bir rotanın kılavuzu sayanlar benimsemiştir. Ayrıca solda ve İslâmcı literatürde, Kemalizm olumsuz-eleştirel bir kavram olarak kullanılmıştır. Sol-Kemalizme mesafe koymak isteyenler, Atatürkçülük adını yeğlerler. Bu ad, "her türlü izmden" azade, tamamen millî bir süper-realizm iddiasına da daha uygundur! 27 Mayıs'tan itibaren, özellikle askerî darbelerden sonra, resmî ideoloji tahkim edilirken kullanılan jenerik ad da Atatürkçülüktür.

*

Türkiye'de gerçekten sistem-dışı muhalefet dışında hemen hiçbir siyasi meslek, kendisini uygun bir Atatürk sözüyle 'tanıtmayı' ihmal etmez. Atatürk alıntıları ve imgeleri, ideolojik mücadelenin levazımatıdırlar. İdeolojik mücadele, alıntı 'uydurma' çabası kadar, imge mühendisliğini de koşullandırır. 1970'lerde, Kayseri'de yapılan anıtında Mustafa Kemal halkın arasında ('eşitler arasında birinciye' yakın), Bodrum'da da sivil kıyafetli ve 'kendi halinde' betimlenmişti. Zamanın sosyal demokrat yerel yönetimlerinin Atatürk imgesi buydu. 1980'lerde, darbe rejiminde bu iki heykelin yerini Mustafa Kemal'i askerî kıyafetle at üstünde ve oransız büyük boyutlu betimleyen heykeller almıştır. (Kayseri'deki eski heykel kaldırılmış, Bodrum'da yenisi eskisinin önüne yerleştirilmiştir!)

Kemalizm*leri* ayrıştırırken, Fikret Başkaya'nın *Reel Atatürkçülük* terimini akılda bulundurmalı. Başkaya bu terimi, "hakiki/öz" Atatürkçülük diye bir şey olmadığını vurgulamak için kullanır; devlet politikası ve resmî ideoloji olarak iş gören Atatürkçülük neyse, geçerli ve 'hakiki' Atatürkçülüğün o olduğunu söyler. 'Otantik'-Kemalizm romantizmini boşa çıkarırken, 'sivil', 'muhalif' Kemalizm arayışlarını dışarıda bırakan bir vurgudur bu.

Ordunun Atatürkçülüğü

Devlet politikası ve resmî ideoloji olarak iş gören Atatürkçülüğün 'sahibinin' ordu (Türk Silahlı Kuvvetleri, TSK) olduğunu söyleyebilir miyiz? M. Kemal'in ve Cumhuriyet'in kurucu elitinin birçok mensubunun asker kişiler olması, Kemalizmin vesayetçi-otoriter tutumunu, militarist politik sosyalleşme kültürüyle ilişkilendirmeye imkân açar. Daha elle tutulur etken, 1960, 1971, 1980 ve 1997'deki askerî müdahalelerin bir siyasî vesayet geleneğini kurumlaştırmış olması, ayrıca bu süreçte ordunun bilfiil Atatürkçülüğü 'aşılayan' ve onu şekillendiren bir ideolojik aygıt işlevi görmüş olmasıdır.

Mustafa Kemal'in İttihatçılığın kötü tecrübesinden çıkarttığı dersler arasında "Paşalar oligarşisi" modeli de yer alıyordu. Bu nedenle "İstiklâl Harbi erkânını" (Karabekir, Ali Fuat, Refet Paşalar) orduyla siyaset arasında tercih yapmaya zorladı. Güçlü generallerin askeriyeden ve/veya siyasetten tecridini temin ederek, ordunun rejim muhafızı olarak kurumlaşmasını sağladı. Siyasete karışırsa tekrar "yeniçerileşeceğinden" endişe ettiği ordunun inzibat altında tutulması gerektiğini düşünen, zaten Kuvayı Milliye'nin bir an evvel düzenli orduya dönüştürülmesinde bilhassa ısrarlı olmuş olan Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak, M. Kemal'in sağlam müttefikiydi. Fevzi Çakmak (1876-1950), tek parti dönemi boyunca, Ali Bayramoğlu'nun tanımıyla "tek başına Millî Güvenlik Kurulu" işlevini yerine getirmiştir. Milliyetçi-muhafazakâr yazar Ahmet Kabaklı, Mareşal'in "Tek Parti-Tek Şef otori-

tesine rakip olmadan fakat onun altında ezilmeden" bir tür denge unsuru işlevi gördüğü fikrindedir. Çakmak'ın modernist-laisist 'aşırılıkları' frenleyen güçlerden biri olduğu kabulü, onun cenazesinin iktidara karşı bir gösteriye dönüşmesinin saiklerinden olacaktır.

Erken Cumhuriyet döneminde ordu hükümete tabi olmakla birlikte özel konumu, saygınlığı olan bir büyük kuvvetti. (İnönü'nün cumhurbaşkanı seçilmesi için ordunun doğrudan ağırlığını koymuş olduğunu da unutmayalım.) Zekeriya Sertel 1925'te *Resimli Ay*'da "Erkan-ı Harbiye Riyasetinin kabineden ihraç edilmiş olmasına rağmen, askeri bir millet olma zihniyetini bir türlü terk edememiş olmaklığımız"dan yakınır. Zira yıkık ve "geri" memlekette bayındırlık bütçesi 8, eğitim bütçesi 20, askeri bütçe ise 34 milyon liradır. Kuşkusuz orduya yapılan yatırım, bir savaşlar silsilesinden çıkarak kurulmuş yeni ulus-devletin derin güvenlik ve beka kaygısıyla ilgiliydi. İki dünya savaşını kapsayan onyıllar boyunca ABD ve Avrupa'da etkisini sürdüren, ekonomiyi ve bütün "millet işlerini" askerî seferberlik potansiyelinin bir unsuru olarak tasarlamayı öngören topyekün savaş konsepti, militarizmi 'çağdaş' bir icap haline de getirmişti. Nitekim bu dönemde Fevzi Çakmak, sanayi tesislerinin yer tespiti ve karayolları şebekesinin planlanmasında doğrudan söz sahibi olmuş, bazı projeleri veto etmiştir. 1948'de bayındırlık bakanı olan Nihat Erim, ordunun "müdafaayı güçleştirir diye" bazı yolların yapımına engel olmasından rahatsızlığını belirtecek, günlüğüne "Memleketi yolları olduğu halde müdafaaya alışalım" notunu düşecektir. Ordu, doğrudan politikaya müdahil olmayan tabi bir kuvvetken dahi, sadece milliyetçi doktriniyle değil meslekî ideolojisiyle, güçlü bir tehdit algısını ve beka kaygısını yeniden üretiyordu.

Harbiye Marşı'nın sözleri şöyledir: "Yıldırımlar yaratan bir ırkın ahvadıyız/ Tufanları gösteren tarihlerin yâdıyız/Kanla irfanla kurduk biz bu cumhuriyeti/Cehennemler kudursa ölmez nigehbanıyız [bekçi]". Sadece bu sözler değil, tümüyle aldıkları eğitim, Cumhuriyet'in kurucusu ve kollayıcısı olarak yücelttiği subay zümresine bir ulusal elit bilinci zerk eder. Ş. G. Erker'in –Genelkurmay tavsiyeli– *Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme*'si (1939), "kendine öz bir sosyolojisi olan Atatürk ordusunun kanunları"nı, Atatürkçülüğün etno-mistik mutlaklığına dayandırır: "Türkler, Türk milleti beşeri aczi kendi varlığında yenmekte bulunuyor. Atatürk beşeri bir tarzda aczin galibidir. (...) Arsıulusal beşeri aczi yenmiş ve bu acze karşı bir millet yaratmak gibi en büyük zaferi kazanmıştır. Türk milletini ilimde, fende, mücadelede, sanatta ve meçhullerde beşeri aczden kurtarmıştır. Beşeri aczin doğurduğu (...) ihtiyacı *kendi tanrılığında* (abç. – T.B.) ve kurduğu ebedi rejimde tatmin etmiştir. Ve milletini kanunun ve her şeyin üstünde ebedi bir vicdana bağlamıştır. Öyle bir vicdan ki her ihtiyaç ondan doğacak, ondan gelecek, fakat onun ötesin-

de bir ihtiyaç bulunmayacaktır. İşte Atatürk Cumhuriyeti, böyle bir idealdir." Bu cumhuriyette ordu, "millî, vatanî ve ideolojik duyguların müdafaa ve taarruz vasıtalarile kuvvetlenmiş bir kesafeti" sayılır. "Doğrusu ordumuz medeniyette daima ulusun önünde yürümüştür" denir. "Kurmay subay içtimai bir kâmildir" hükmü önemlidir. 1945'te kurmay yüzbaşı Muhlis Nadas ordu içi bir yayında subayları "en iyiler camiası" diye anarak bu hükmü yineler. Faruk Güventürk'ün (1912-1992) 1966'da yayımlanan *İyi Bir Komutan Kurmay Subay Nasıl Olmalıdır* kitabı, subayı "Hakikat"in ve "milli davaların" sorumluluğunu taşıyacak bir kâmil insan suretinde tarif eder. Subay heyetinin görevi, formasyonu, bilinci, iradesi –ve birçok yerde zikredildiği gibi "kanı"– ile ülkenin-milletin en seçkin zümresini oluşturduğu fikri, ordu içi eğitimle telkin edildiği gibi, dışarıdan da onaylanır. Örneğin gazeteci-politikacı Cihat Baban da 1960'larda genelkurmaydan aynı ifadeyle "en iyiler camiası" diye bahsedecektir. 1933'te *Hâkimiyet-i Milliye*'nin Cumhuriyet'in 10. yılı özel sayısına konan başlık, "Ordu, Türk milletinin özüdür. Türk milletinin büyük inkılâbının en yüksek varlığıdır" idi. Kara Kuvvetleri Komutanı (sonra Genelkurmay Başkanı) Cemal Tural 1965'te Kara Kuvvetleri Günü konuşmasında bu 'özselliği' ballandırır: "Sen milletin özü, sen milletin gözü, sen milletin sözüsün." Bu arada ismini Arın yapmış olan Saffet Engin, 1970'de *Yükseliş Yengimiz İçin Kuran'da Atatürkçülük* kitabında "kızıl ve yobaza [karşı] bu ülkenin gerçek iyesi ve efendisi kimdir?" sorusuna tek kelimeyle "Ordudur" cevabını verir: "600 yıllık bu ulusun gerçek iyesi ve efendisi ordudur. O ordu ki Osmanlı'nın lânetli kozmopolit kültürünü değil, gerçek büyük Türklüğün 6000 yıllık geleneğini, kültürünü uygarlığını kanında yansıtan Mehmetlerin ordusudur." Her zaman böyle doğrudan ve 'kanlı' ifadelerle olmasa bile, Atatürkçü/Kemalist sıfatlı yazarlar özellikle darbe dönemlerinde orduyu "milletin özü" ve "ülkenin sahibi ve efendisi" mevkiine koymaktan geri durmamışlardır.

27 Mayıs 1960 darbesinin saikleri arasında, subayların 1950'lerde ciddi maddî ve manevî statü kaybına uğraması, küçümsenmeyecek bir yer tutar. Nitekim darbeden sonra kurulan Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK), ülke ekonomisinin en büyük holdinglerinden birine dönüşürken, subayların üst-orta sınıf bir mevki kazanmasını sağlayacaktır. 27 Mayıs'ta, ordunun rejim üzerindeki vesayet denetiminin ideolojik çatısı çatılmış, bu inşaat aynı zamanda Atatürkçülüğün tahkimine vesile olmuştur. "Kardeş kavgasını önleme" motifiyle, "yozlaştırılan" ve yönetemez hale gelen demokrasiyi doğrultma ödeviyle ve hepsinin üzerinde "Atatürk ilke ve inkılâplarını koruma" misyonuyla çatılır bu çatı. Bu meşrulaştırma çerçevesi, *iç düşman* tehdidinin hararetle işlenmesini beraberinde getirir. Askerî darbelerin üstlendiği misyon, NATO ve ABD merkezli anti-komünist güvenlik doktrini ve buna paralel demokrasi teorilerinden de destek alıyordu. Azgelişmiş sayılan ülkelerde

demokrasinin yeter şartı olarak anti-komünist bir parlamenter rejimin şeklî varlığını gören bu teoriler, demokrasinin "demokrasi karşıtı" (komünizme meyledebilecek, sol) güçlerce istismarına karşı, otoriter rejimlere cevaz veriyorlardı. Türkiye'de egemen sınıflar da gerek anti-komünist tehdit algısıyla (1971 ve 1980'de bu belirgindir) gerekse sermaye birikim rejimindeki tıkanıklığı aşma kaygısıyla (1960'ta planlı sınaî kalkınmanın önünü açacak düzenlemeler bekleniyordu, 1980'de sosyal devleti eritecek neoliberal reformlar gündemdeydi) askerî müdahale 'opsiyonunu' benimsemişlerdir. 28 Şubat 1997'de kapsamlı bir sivil toplum seferberliğiyle kotarılan, Meclis'in açık kaldığı, hükümetin değiştirildiği "post-modern" darbede ise komünizm tehdidinin yerini İslâmcılık/şeriat tehlikesi almıştır; ekonomik düzlemde ise yerleşik büyük sermayenin, globalleşerek büyüyen ve taşralı/muhafazakâr/İslâmcı menşeinden ötürü "yeşil sermaye" denen yeni burjuvaziden duyduğu rahatsızlık kendini hissettirir.

Ordu, 27 Mayıs darbesinden sonra, Kemalizmin velâyetçi tutumunu cisimleştirmekle kalmamış, onu bu şekilde biçimlendirmeye ciddi mesai ayırmıştır. Bu mesai hem Atatürkçülüğü doktrinleştirmeye hem de ordunun özel misyonunu vurgulamaya dönüktür. 1960'larda her rütbeden subay, anı, Türkiye tahlili ve siyasî tezlerin iç içe geçtiği kitaplar yayımlamıştır. "Harbokulu 3. Tabur Kumandanı" sıfatıyla yazan Binbaşı Avni Elevli *Hürriyet İçin* kitabında (1960), DP iktidarını geniş bir hakaret repertuarıyla anarken, "doğrudan yana ve halkla birlik olma" vasfıyla Latin Amerika cuntalarından ayrılan Türk ordusunun, hürriyetçi ikinci cumhuriyeti kuruşunu metheder. 27 Mayıs darbesini yöneten Millî Birlik Komitesi'nin üyelerinden Tuğgeneral Sıtkı Ulay (1907-1997), 1968'de *Harbiye, Silah Başına!*'da "adi politikacıların tahrik ve oyunlarına düşmüş talihsiz vatan evlatlarını" geri kalmışlıktan kurtarmak için idealist uzman kadroları bir araya getirecek bir idare hedefliyordu; bu maksatla 1964'te Sosyal Demokrat Parti'yi kurmuştu! Emekliliğinden sonra CGP'de yer alacak olan Tümgeneral Faruk Güventürk'ün *Gerçek Kemalizm* kitabı (1964) iddialı bir doktriner metindir. "Kültür seviyesi düşük memleketlerde" demokrasinin bir "avarelik, disiplinsizlik ve ayak takımının istediği gibi aydınlara hükmetmesi" rejimi olduğuna inanan Güventürk, General Ali Fuat Erden'in 1952'de yazdığı *Atatürk* kitabındaki "Demokrasi akıl ve zekâ aristokrasisidir" şiârını esas alır. Partiler "hakiki aydınlar" tarafından yönetilmeli, seçimler "terbiyeli birer spor müsabakası" biçiminde cereyan etmelidir. 2004'te bir başka general, Osman Pamukoğlu (doğ. 1947),[19] demokrasiyi, –sözüm ona eski Yunanca etimolojisine inerek!– "insanları yönetmek demektir" yalınlığıyla tanımlayacaktır.

19 Kürt savaşındaki 'ustalık' iddiasıyla' sivrildi, emekli olduktan sonra 2008'de Hak ve Eşitlik Partisi'ni kurdu.

Türklüğün "milliyet duygusu ile ortaya çıkan ilk ve tek millet" olmasıyla övünen General Güventürk, ırkçı dili sakınımsız kullanır. "Millete, aileye karşı çıkan komünist piçliğin, asil ecdat kanı taşıyan Türk evlatları arasında revaç bulmasına imkân yoktur" sözleri, bu ırkçı lisanla, onun Atatürkçülüğünün bir başka ana sütununu, anti-komünizmi özetler. 1960'larda Kemalizme gelişen sol akım içinde 'sosyalizan' bir anlam atfedilmesi, kimi genç subaylar arasında sempatiyle karşılanırken, komuta kademesinde daha ziyade tehdit olarak algılanıyordu. Güventürk gibi generaller bu nedenle Atatürkçülüğü de başıboş bırakmama, ona nizam verme lüzumunu duymaktaydılar. Bu lüzum, bir "sol-Kemalist" cunta oluşumunun bastırıldığı –böylece 27 Mayıs'ta başlayan sol cuntacılığın tamamen sona erdirildiği– 12 Mart 1971 askerî müdahalesinden sonra, hükmünü sistemli biçimde yürütmeye başladı. Ordu, anti-komünizmin ve milliyetçiliğin temel unsurları olduğu bir Atatürkçülük doktrini geliştirmeyi iş edindi. Zaten Soğuk Savaş'ın koyduğu birinci vazife, anti-komünizmdi. Bu iş, subayların kendi inisiyatifiyle değil merkezî olarak yürütülecekti. 1. Ordu ve Sıkıyönetim Komutanlığı'nın 12 Mart döneminde hazırladığı *Komünistler Gençlerimizi ve İşçilerimizi Nasıl Aldatıyorlar?* broşürünün sağcı-ülkücü bir yayınevince ayrıca kitaplaştırılması, anlamlıdır.

Atatürkçülüğün resmî ideoloji olarak tanzim ve tahkimi, asıl, 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra tam bir endoktrinasyon veya popüler tabiriyle "beyin yıkama" halini aldı. 1981'de Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı vesile edilerek, Atatürk resimleri, Atatürk heykelleri, Atatürk vecizeleri, herhangi bir kamusal faaliyetin şekil şartı haline geldi. 1961 Anayasası'nda Atatürk'ün adı bir kere geçerken ("'Yurtta Sulh, Cihanda Sulh' ilkesinin, Millî Mücadele ruhunun, millet egemenliğinin, Atatürk Devrimlerine bağlılığın tam şuuruna sahip olarak...") 1982 Anayasası'nda Atatürkçülük/Atatürk milliyetçiliği/Atatürk ilke ve inkılâpları on üç kere anılıyordu. Bütün öğretim kurumlarına "Atatürkçülük ve İnkılâp Tarihi" dersi kondu. Darbenin lideri Orgeneral Kenan Evren, bu zorunlu öğrenimi millî ahlâkın temeli olarak açıkladı. 1983'te Genelkurmay Başkanlığı bu öğretime yön verecek üç kalın *Atatürkçülük* cildi yayımladı. Ordunun doktrin üretiminde[20] Atatürkçülük, sistemli olarak, –asla bir ideoloji (bir *izm*) değil–, *Atatürkçü Düşünce Sistemi* diye anılır. Bazen bunun yerine "fikir sistemi", "dünya görüşü", "yaklaşım tarzı" tanımlamalarına da başvurulur. Böylece Atatürkçülük ideolojiler üstü, dahası ideolojileri gereksizleştiren objektif bir yöntem olarak yükseltilir. Kara Kuvvetleri'nin *Atatürkçü Düşünce Tarzı* elkitabı (1982), liberalizm ve Marksizmle kıyasladığı Atatürkçülüğün temel üstün-

20 Kara Kuvvetleri Komutanlığı bünyesinde 1985'te Eğitim Komutanlığı kurulduğu bu birim 1994'te Eğitim ve Doktrin Komutanlığı adını aldı.

lüğünü, "birtakım teorik kayıtlara bağlı olmayan, sade ve pratik" vasfıyla belirler. "Atatürkçü düşünce tarzı" anti-ideolojik olduğu kadar *anti-politiktir*; "objektif" yönetim icapları dışındaki politikayı, iyi ihtimalle boş, kötü ihtimalle bölücü/nifakçı bir faaliyet sayar. Bu tutum, herhangi bir fikir ayrılığını kriminalize eden homojen toplum tasarımına yaslar sırtını. Bu toplum tasarımı, bir başka üstünlük vasfını, Atatürkçülüğün *bize mahsus* ve *millî* niteliğini hatırlatır. Nitekim 12 Eylül sonrasında Atatürkçülük için Atatürkçü Düşünce Sistemi'nden de sık kullanılan adlandırma, *Atatürk milliyetçiliği*dir. Bu tanım, kendini ülkücü ("ırkçı", "Turancı") milliyetçilikten ayırt etmeyi gözetirken, aynı zamanda Atatürkçülüğü esasen milliyetçilik olarak kurar. Ordunun özellikle kendi iç dilinde, etnisist bir Türklük mefhumunun eksikliği hissedilmez. Bir tuğgeneral 2007'de bir törende, çatışmada öldürülen bir askerin "Türk ve adı öz ve öz Türkçe olmasına rağmen" Hrant Dink'in gördüğü ilgiye mazhar olmayışına ağıt yakan bir şiir okur sözgelimi; 28 Şubat'ın popüler generallerinden Doğu Silahçıoğlu 2008'de –emekliyken– *Cumhuriyet* gazetesinde "Mehmet Âkif'in ümmetçi milliyetçiliğine" karşı "Nihal Atsız'ın Türk milliyetçiliğini" yeğ tutan bir yazı yazar... (Ordunun söylemindeki ırkçı-etnisist damar, 27 Nisan 2007 muhtırası döneminde fazlaca seğirmektedir.) 1982 Anayasası'yla kurulan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nun ilk başkanı emekli korgeneral Suat İlhan, Atatürk milliyetçiliğini, etnisist temelli bir emperyal vizyonla, bir süper güç olma istenciyle yorumlamıştır.

28 Şubat 1997 müdahalesi ve 27 Nisan 2007 muhtırası dönemlerinde ordu, "Atatürk ilke ve inkılâplarına aykırı gidiş" içinde gördüğü İslâmcı-muhafazakâr parti hükümetlerine karşı, Atatürkçü bir sivil toplum kalkışmasını açıkça teşvik etti. 1997'de bu seferberliğin ve merkez partilerinin desteğinin sağladığı meşruiyete dayanarak hükümetin istifasını, arkasından da bazı eğitim reformlarının yasalaşmasını sağladı.[21] Bu müdahale, biçimsel açıdan darbe olarak görünmeyişi, esasen medyanın ve modern halkla ilişkiler tekniklerinin etkin kullanımıyla kotarılması bakımından, *post-modern darbe* olarak tanımlanmıştır. Bu müdahale taktiği on yıl sonra tekrar uygulandı; hükümete karşı düzenlenen kitlesel Cumhuriyet mitingleri bu defa daha militan Atatürkçü bir hava estirdi. Çünkü tek başına iktidar mevkiindeki AKP, liberal reformlarla destek zeminini genişletmişti ve hegemonik kapasitesiyle 28 Şubat'ın koalisyon ortağı RP'sinden çok daha zorlu bir tehdit olarak görülüyordu. Ne var ki bu iktidar gerçekten güçlüydü; 28 Şubat'tan tecrübe kazanmıştı ve sağlam bir burjuvazi ve uluslararası diplomasi desteğine

21 Şeriat tehdidini gerileteceği umulan bu reformlar, başörtülü genç kadınların üniversiteye girmesinin engellenmesi, imam hatip okullarının orta kısımlarının kapatılması ve zorunlu ilköğrenimin sekiz yıla çıkartılmasında odaklandı.

sahipti. AKP Cumhuriyet mitinglerinin peşinden ordunun 27 Nisan'da verdiği muhtırayı 'refüze etmekle' kalmadı; güçlenerek çıktığı seçimlerin ardından darbe girişimi suçlamasıyla dava açıldı ve kuvvet komutanlarından alt subay kademelerine uzanan geniş kapsamlı tutuklamalar yapıldı. İktidarın, millet iradesi üzerindeki askerî vesayet geleneğini tasfiye etme şiârıyla yürüttüğü, –bu politik iddiasına paralel olarak rövanşist bir havaya bürünen–, *Balyoz* adlı bu dava, hapsedilen subayların nazarında Atatürkçülüğün tasfiyesi anlamına geliyordu. Bu tasfiye de, doğrudan doğruya Türkiye'nin bağımsız ulus-devlet varlığının tasfiyesi demekti. Tümamiral Semih Çetin, M. Kemal'in "Orduyu imha etmek için mutlaka subayları mahvetmek, aşağılamak lazımdır. Bundan sonra milleti koyun sürüsü gibi boğazlamakta engeller ve müşkülât kalmaz" sözlerine atıfla kurar bu denklemi. Orgeneral Ergin Saygun'un Balyoz davasına karşı yazdığı kitabını (2012) "Bugüne kadar kurulmuş tüm Türk devletlerini yine Türkler yıkmıştır" sözleriyle bitirmesi, Atatürkçü subay ideolojisinin etno-millî metafiziğini yansıtır. Subay kadrosunun kendini Atatürk ilke ve inkılâplarının bekçisinden öte bizzat sahibi, düpedüz Atatürk saymasının patetik bir ifadesi, Balyoz davasında yargılananlardan Teğmen Mehmet Ali Çelebi'nin "Türk milletini Mustafa Kemal adına selâmlıyorum" sözleridir.

2007 Cumhuriyet mitinglerinde ve sonrasında da gözde sloganlardan birisinin "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" oluşu, Atatürkçülüğün son kertede orduyla özdeşleştirilmesinin, 'sivil' Kemalistlerce de kabulüne işaret eder. Ordunun 2007'deki siyasi yenilgisi, kuşkusuz Kemalizmin güç ve itibar kaybında bir zirve noktasıydı. Ancak ondan önce de güç ve etki kaybına uğramaktan mustaripti. Aslında 28 Şubat, Kemalizmin hegemonik kapasitesini geliştirme ihtiyacının yansımasıydı. Kemalizmi yenileme çabalarını ele alacağız fakat önce, onun yozlaştırıldığı ve tazelenmesi gerektiği anlatısının uzun geçmişini hatırlayalım.

KEMALİZMİN KRİZİ

Karşı devrim ve yozlaşma anlatısı

Çetin Yetkin (doğ. 1939), 2007'de, Cumhuriyet mitingleri senesinde yayımladığı *Karşı Devrim: 1945-50* kitabında, adı üstünde, anti-Kemalist karşı devrimin çok partili hayata geçiş hazırlığıyla beraber başladığını ileri sürdü. Bu dönemde Köy Enstitüleri gibi aydınlatmacı girişimlerin durdurulması, din eğitiminin kurumlaşması, laikliğin gevşetilmesiyle karşı devrim başlamıştı. Sina Akşin de (doğ. 1937), 1998'de yazdığı bir yazıda, İnönü'nün çok partili hayata geçmekte bir on yıl kadar erken davranmasına yanar.

Kemalist karşı devrim muhasebelerinde, İnönü dönemi hep bir duraklama dönemi olarak tekdir edilegelmişti. İnönü'nün pragmatist, idare-i maslahatçı, statükocu tutumuyla devrimi duraklattığı fikri genel kabul görüyordu. (M. Kemal'e 'yakıştırılamayan' pragmatizm sıfatı, İnönü'ye rahatça yapıştırılmıştır.) Metin Heper, onunla ilgili monografisinde İnönü'nün, Atatürk'ün karizmatik yönetimini rutinleştirip bürokratikleştirdiğini, dünya görüşünü ideolojiye dönüştürdüğünü söyler (ordunun Atatürkçülüğünde de ideoloji yerine dünya görüşü kavramının tercih edildiğini hatırlayalım!). 1990'lara gelinceye kadar, İnönü'nün duraklamadan öte karşı devrimden sorumlu tutulması gerektiği görüşü, Attilâ İlhan'ın (1925-2005) alâmet-i farikasıydı. O, İnönü'nün çok partili hayata geçiş kararını değil, bizzat kendi millî şef rejimini karşı devrimci buluyordu. İlhan'a göre "İnönü Atatürkçülüğü", Kuvayı Milliye ruhunun kaybıyla, kozmopolit "Batı taklitçiliğiyle", dış politikada anti-emperyalist perspektifin yitişiyle beraber, basbayağı faşistlikle malûldü.

Kemalist literatürde karşı devrimin başlangıcını İnönü dönemine kadar kaydırma eğilimi, 1990'ların sonlarında, 28 Şubat döneminden sonra yaygınlaştı. Çetin Yetkin de anılan kitabında, karşı devrimin "aslında" Atatürk'ün ölümüyle başladığı kanaatindedir. İnönü döneminin statükoculuğuna karşı "Atatürk dönemi", tam bağımsızlıkçı, Batı'ya himmet etmeyen, ırkçı-olmaksızın-coşkulu-milliyetçi, militan aydınlanmacı ve laisist, planlı kalkınmacı, ayrıca genellikle sola sempatili bir altın çağ olarak idealleştirilir. Bu idealizasyona sığmayan her şey –ki az değildirler!– İnönü dönemine atfedilir, Atatürk'ün çevresindekilere yüklenir veya en kötü ihtimalle tarihsel zorunluluklarla açıklanır.

Kemalizmin ilk kuşağının yazarları, daha o altın çağ esnasında, yozlaşmadan yakınmışlardı. Yakup Kadri, 1976'da yayımlanan ama daha Atatürk'ün sağlığında, 1933'te yaptığı bir muhasebede, "büyük inkılâp ve küçük politika" arasındaki çelişkiden dert yanıyor, Tanzimat Devri'nin hâlâ sürdüğünü söylüyordu: Rejime bürokratlar ve *Bizantinizm* hâkimdi, "Makyavel'in ba'sübâdelmevt"i söz konusuydu. Nadir Nadi'nin "devletin başyazarı" pâyesiyle andığı Falih Rıfkı Atay, Mustafa Kemal'i tam anlamıyla tek-adamlaştırır: Onun nazarında, Kemalizmin davasını içselleştirmiş başka hiç kimse yoktur. "Taşra gurbetlerini onun piyonerleri [öncüleri] ile doldurmalı" iken, devrimlere İstiklâl Mahkemeleri üyelerinin bile inanmadığı bir kadroya mahkûm kalmıştır M. Kemal. Tek partinin disiplini, devrimciliğinden değildir. Falih Rıfkı, "Mustafa Kemal kendi zevkiyle düşüncelerini ayırdı, biz ayıramadık" diyerek, müzik ve hayat zevkine kadar işleyen bir dirayetsizliğin sorumluluğuna ortak olurken, yine kendini de dahil ettiği bir gerilik, düşüklük halini yeriyordur. Atay, bir *nefsi yenme* davası gibi tasavvur eder inkılâbı; lâfzen kendi nefsini, piyonerlerin nefsini de ortak etse bile, aslında

kastettiği milletin/halkın/toplumun bozuk nefsinin yenilmesidir. Bunun yapılamaması inkılâbı daha baştan zaafa düşürmüş, bu zaaf demokrasiye geçişle beraber kendini göstermiş, rejimin "halk yığınlarına sindirilememiş" olduğu açıkça görülmüştür. 1951'de şöyle yazar devletin başyazarı: "Demokrasi, bir garp rejimidir. Bir millet kafasının garplılığı kadar bu rejime bel bağlayabilir. Demokrasi tabiî haklardan değil, kazanılan liyakatlerdendir."

Milletin kafasını düzeltmekten umudunu hayli erken kesmiş olan Falih Rıfkı, 1950 sonrası Kemalizminin karamsar ve epeyce de sinik söylemini inşa edenlerdendi. Ağlanacak hale düşmüştük; artık hiçbir rezillik şaşırtıcı olmazdı. Bu sinizm, Kemalizm içinde 21. yüzyıla kadar uzanan bir söylem hattı çekecektir. Atatürk'ün ömrüyle mukayyet bir altın çağ imgesini idealleştiren, onun dışında modern Türkiye tarihini daimî bir gerileme hikâyesi olarak kuran bu söylem, özellikle gazete köşe-fıkra yazarlarınca yeniden üretilegelmiştir. Zaten 'kaynak' olarak daha ziyade anekdotlarla iş görür, savlarını M. Kemal'in meselleştirdiği jest ve sözleri üzerine bina eder.

27 Mayıs sonrasında, İkinci Cumhuriyetçi uyanış heyecanı içinde, Kemalizmin iyimser ve geleceğe bakan bir anlatısının kurulduğunu görürüz. Modernist cezbe, altın çağa yapılan melankolik atıfları ve M. Kemal'in jest ve sözlerinden yapılan neredeyse ezoterik çıkarsamaları arka plana iter. *Yön* çizgisinin dahi, Kemalizmi içerilerek aşılacak bir miras olarak gördüğünü unutmayalım. Öyle ki, 1960'ların ve '70'lerin popüler-kitlesel seferberliği, örneğin '70'ler CHP'sinde, vesayetçi-Jakoben hattı talî veya yer yer kör hatta dönüştürebilmiştir. '70'lerde Kemalizmin kendi kendini önemsizleştirerek dönüşmesinin, modernizmin ve sosyal demokrasinin evrensel çerçevesine oturtulacak yerli gelenek olarak normalleşmesinin alâmetlerinden söz edebiliriz!

12 Eylül 1980 darbesi, hem vesayetçi hem karamsar-sinik söylemi canlandırır. 12 Eylül rejiminin *reel Atatürkçülüğü*, otoriter-milliyetçi restorasyon ideolojisi olarak kurumlaşır. Bunu Atatürkçülüğün yeni bir yozlaşması sayan muhalif Kemalistler, iki kat karamsar bir ruh haline girerler: Karşı devrim, bizzat Atatürkçülüğü de ele geçirmiştir. 1980'lerde, CHP'den köklenen siyasal muhitte, 'sahih' Atatürkçülüğü ihya arayışıyla, onu uzak tarihsel miras olarak paranteze alan, hatta kısmen sorgulayan –'70'lerden devretmiş– eleştirel tutum arasında bir gerilim kendini gösterir. Ancak bu Kemalizm içi tartışma ve eleştiri fazla gelişemez çünkü 1990'larda Kürt sorunu ve İslâmcılığın güçlenmesinin yarattığı ağır tehdit algısı, Kemalizmi bir restorasyon ideolojisi olarak tahkim eder. Bölücülük olarak kodlanan Kürt kimlik hakkı ve özgürlük talebine karşı, etno-merkezci vasfı asla teslim edilmeyip salt vatandaşlık esasına dayandığına inanılan "Atatürk milliyetçiliği"; "şeriatçılık" olarak kodlanan İslâmcılığa karşı, özcü-milliyetçi ve otoriter vasfı asla teslim

edilmeyen çağdaşlık/ilericilik söylemi gelişir. Bu dönemde, resmî/reel Atatürkçülükle Kemalizmin 'genel' söylemi arasındaki, muhtelif Kemalizmler arasında '80'lerde genişleyen açı kapanır – 28 Şubat bu örtüşmenin zirvesidir. İslâmcılığın 28 Şubat darbesine rağmen, Kürt hareketinin de lideri Öcalan'ın 1999'da yakalanmasına rağmen güçlenmeye devam etmesi, 2000'lerde Kemalist söylemdeki an'anevî karamsarlık hattını alabildiğine genişletmiştir. Karamsar söylemin bir veçhesi, ordunun Atatürkçülüğüyle ve militarizmle birleşen, vatanın ve bağımsızlığın elden gittiğini düşünen alarmizmdir. Diğer bir veçhesi, daimî kötüye gidiş algısı içinde, geçmiş altın çağ idealizasyonunun ha bire abartılmasıdır. 2000'lerin Atatürkçülüğünde, Falih Rıfkı'nın bile kaşlarını kaldırmasına sebep olabilecek masalsı fantezilere rastlamak mümkündür.

Bu bapta, 1990'lar ve sonrasının *yeni* Kemalizm veya Kemalizm*lerini* ele almaya geçebiliriz.

1990'lar, yeni Kemalizm ve 28 Şubat

Kemalizm, 1980'lerde içinden ve dışından tartışılmaya başlamıştı. 12 Eylül rejiminin yoğun Atatürkçülük aşılaması, bu militarist otoriter-faşizan rejime dönük sorgulamayı Kemalizmin sorgulanmasıyla yan yana getirmişti. Bu tartışmanın yelpazesi genişti. Sosyalist soldaki, Kemalizmden 1971 devrimci hareketinden sonra gerçekleşen kopuşu derinleştirmeye dönük yönelim, sosyal demokrat kimliğini benimseyen partiler ortamında da etkisini gösteriyordu. Askerî yönetimin bütün partileri kapatmasından sonra merkez solda kurulan yeni partilerin en güçlüsü olduğunu kısa sürede kanıtlayan Sosyal Demokrasi Partisi (SODEP), isim seçiminden başlayarak, evrensel sosyal demokrasi ilkelerine odaklanma eğilimindeydi; Kemalizm sosyal demokrat ideolojiyle telif ediliyor veya onun derindeki yerli kaynağı olarak görülüyordu. (1987'de, SODEP'le 12 Eylül rejiminden icazetli CGP'gil Halkçı Parti'nin birleşmesiyle kurulan Sosyaldemokrat Halkçı Parti'nin program tartışmalarında sol kanat, CHP mirası içindeki "Recep Peker, Şükrü Kaya, Kemal Satır, Turhan Feyzioğlu" çizgisinin reddedilmesi gerektiğini açıklayacaktı.) CHP'nin mirasını sürdüren partiler bünyesinde ve *Cumhuriyet* gazetesinde, Kemalizmin *içinden* yürütülen tartışma ise, 12 Eylül'ün resmî Atatürkçülüğünden ayrışma gayretine odaklanmıştı. *Cumhuriyet*'in sahibi ve başyazarı Nadir Nadi'nin 1965'te çıkan *Ben Atatürkçü Değilim* kitabı yeni baskılar yapıyor, gazetenin en popüler yazarı Uğur Mumcu (1942-1993) rejime muhalif bir Kemalizmin çerçevesini çizmeye çalışıyordu. Mumcu, bu dönemde sürekli "Batılı çoğulcu demokrasiyi" referans almış, "burjuva demokrasisinin tam ve eksiksiz uygulanmasını" temel ilke saymış, hedefini bu model içinde

"Batı tipi demokratik sosyalizme" geçiş olarak tanımlamıştır. O, Kemalizmi, bu yönelimin tarihsel kökü olarak görüyordu.

Kemalizm-içi eleştiri çizgisinde 12 Eylül, Atatürkçülüğü yozlaştırmaya dönük uzun sürecin devamı olarak değerlendirilmekteydi. Bu yozlaşmanın temel etmeni olarak, rejimin toplumsal rıza üretimi için dinî referanslara başvurması ve devlete sadık bir dindarlaşmayı teşvik etmesi geliyordu. Dil ve tarih kurumlarının bu yönelime uygun olarak revizyondan geçirilmesi de sahih Kemalist inkılâplar çizgisinden sapmanın delili olarak görülmüştü.

İslâmcı akımın 1980'lerde hızlanan yükselişi, Kemalist bakış açısından, sözde-Atatürkçü rejimin dinî ideolojiye alan açmasının sonucu olarak görülmekteydi. 12 Eylül rejiminden parlamenter düzene geçilmesiyle kurulan liberal-muhafazakâr ANAP iktidarının dinî referansları normalleştirmeye yatkın politikası, Kemalistlerin kaygılarını derinleştirdi. Solun ezildiği, otoriter yönetim altında vatandaşlık statüsünün ve bilincinin erozyona uğratıldığı bir siyasal vasatta, "gericiliğin" (irtica) gelişmesinden endişe etmeleri yersiz değildi. Reaksiyoner kimlik hareketlerinin güçlenmesi meselesini dinciliğe inhisar ettirirken, milliyetçiliğin yükselişini –tabiî– sorun etmiyorlardı. Kemalizmin zaafı, İslâmcılığı bir maddî-manevî manipülasyon projesinden ibaret görmesi, bu hareketin özerk dinamiğini ve modern-aktüel arayışlara hitap eden ideolojik söylemini 'tanımamasıdır'.

İslâmcı anti-Kemalizm edebiyatının 1980'lerin ikinci yarısından itibaren hem ifade rahatlığı kazanması hem heyecanla gelişmesi, eşzamanlı olarak sol ve liberal kanaat önderleri arasında da Kemalizm eleştirisinin yaygınlaşması, Kemalist aydınların tehdit algısını körükledi. Bir dizi Kemalist-laisist aydının, 1990'da Turan Dursun (doğ. 1934) ve Bahriye Üçok'un (doğ. 1919), 1993'te Uğur Mumcu'nun, 1999'da Ahmet Taner Kışlalı'nın (doğ. 1939) hâlâ aydınlatılamamış suikastlarla katledilmesi ve 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta (ikisi gösterici) 37 insanın "din adına" harekete geçirilen bir linç güruhunca öldürüldüğü katliam, kuşkusuz tehdit algısının çok daha etkili saikleriydi. İmamlık ve müftülük geçmişi olan Turan Dursun, temel dinî kaynakların tutarsızlıklarını ortaya sererek dinin akıl dışılığını, "saçmalığını" ve "karanlığını" anlatan bir 'reddiye' külliyatı ortaya koymuştur. Yorumsamacı (hermenötik) olmayan bu metin-merkezci okuma, kısmen ateistik yönelimlere hitap etti; daha genel olarak, elbette katledilmesinin de etkisiyle, Kemalizme yakın muhitlerde dinî harekete karşı bilenmeye katkıda bulundu. Bir önceki kuşaktan İlhan Arsel de (1920-2010) çok sayıda kitabıyla, aynı tutumla, aynı ilgilere seslenmiştir. O, "şeriatın insan aklını durduran ve dumura uğratan verilerini ortaya sermekle, şeriatçıyı kendi alanında da susturmak ve tehlike olmaktan çıkarmak" davasındadır.

1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını kazanan Refah Partisi'nin 1995 genel seçimlerinden % 21,3 oyla birinci çıka-

rak koalisyon hükümetinin büyük ortağı olması, Kemalist muhitlerde "şeriat tehlikesi" kaygısını iyiden iyiye tırmandırdı. Ahmet Taner Kışlalı, öldürülmesinden kısa süre önce çıkan kitabına *Ben Demokrat Değilim* başlığını seçmişti: "Demokrasinin olanaklarını demokrasiyi yıkmak için kullananların, demokrasi adına Cumhuriyet'in temellerine kazmayı vuranların 'demokrat' yaftasını taşıdıkları bir yerde" demokrat olmak istemediğini söylüyordu. 1990'larda Kemalist vasatta demokrasi-cumhuriyet çelişkisi çok işlendi. Bu çelişki, yukarıda ele aldığımız muhafazakâr cumhuriyetçi temel eğilimin vetiresiydi. Muhafazakâr cumhuriyetçiliğin, cumhuriyet kavramını, onun yüksek değerler manzumesine uygun fazilet ve sadakat ölçüsüyle sabitlediğini hatırlayalım. Bu bakış açısından demokrasi, nötr yani değerlere kayıtsız, içeriksiz bir şekilcilik olarak görülür – en azından bu yönde yozlaşmaya ve beraberinde cumhuriyeti de yozlaştırmaya açıktır. Türk sağının demokrasiyi muhafazakâr-dindar reaksiyonerlik doğrultusunda araçsallaştıran demokratizmi karşısındaki muhafazakâr cumhuriyetçi teyakkuz, Vural Savaş'ın *militan demokrasi* şiârında ifadesini bulur. Demokrasilerin kendilerini "demokrasi düşmanlarına" karşı koruması gerektiği, onlara sınırsız özgürlük veremeyeceği tezine dayanan bu militan demokrasi şiârı, özünde *militan cumhuriyetçilik*tir. Vural Savaş (doğ. 1938) RP ve onun devamı olarak kurulan Fazilet Partisi'ne kapatma davalarını açan Cumhuriyet Yargıtay Başsavcısı idi. Nitekim Kemalizmin muhafazakâr cumhuriyetçi tavrının o dönemdeki en güçlü dayanaklarından biri yüksek yargı olmuştur. 1991-1998 arası Anayasa Mahkemesi Başkanlığı yapan Yekta Güngör Özden (doğ. 1932), demokrasi ilkesinin bir "öngörü" olduğu uyarısını yapar; bu öngörüye ancak insanların "inanç sömürüsü"nden kurtulup "sürü"lükten çıkması, bilinçli yurttaşa dönüşmesi halinde erişilebilecektir – cumhuriyet, oraya giden yoldur.

Vural Savaş da Yekta Güngör Özden de, demokrasinin/cumhuriyetin kendini militanca koruması gereken iki tehdidi irtica ve bölücülük olarak tanımlarlar. İslâmcı akımın politik güçlenişi Kemalist laisizmin pekişmesini beraberinde getirirken, Kürt kimlik hareketinin silahlı mücadelesi Kemalist aydınlar arasında milliyetçiliğe yeni bir veçhe kazandırmıştır. (Ulusun adı olan Türklüğün ırkı ifade etmediğini söyleyen Özden, "kürtçülüğü" küçük harfle yazar. 2010'larda anayasanın "ideolojisizleştirilmesi" tartışmalarında, "Türklüğün dışlanması" tehlikesini görecektir.) Kemalizmin ana sütunu olarak on yıllardır dikilederan laik duyarlılığın yeni bir veçhesini, 28 Şubat sürecinde ılımlı/uyumlu ve millî bir İslâm alternatifinin geliştirilmesine yönelik girişimler oluşturur. Kadınların cuma namazına katılmasına dönük sembolik denemeler ve ibadetin Türkçeleştirilmesi projesinin yeniden gündeme getirilmesi, bunun bir ayağıdır. Anadilde ibadetin caiz olduğunu savunan ilâhiyatçılardan Yaşar Nuri Öztürk, modernist ve deist bir din yorumuna el-

veren söylemiyle, Kemalist "aydın din adamı" idealinin timsali olarak parlamıştır. 28 Şubat rejimi tıpkı Erken Cumhuriyet dönemindeki gibi, 'doğru' bir din yorumu geliştirme çabasının yanı sıra, dinin kamusal hayattaki varlık alanını daraltmaya çalışmış, bunun için zorunlu ilköğretim sekiz yıla çıkarılarak imam hatip okullarının ortaokul kısımları kapatılmıştı. Başörtülü genç kadın öğrencilerin üniversite yasağının 'militanca' uygulanması, 28 Şubat döneminin simgelerinden olmuştur.

Laisist teyakkuzun devamlılığına mukabil, Kürt sorunuyla 'tahrik olan' milliyetçilik eğiliminde, Kemalizmin 20.-21. yüzyıl dönümünde nispeten yeni veçheyle oraya çıkışını görürüz. Kuşkusuz milliyetçilik Kemalizmin sadağındaki altı okun ilk ele gelenlerinden biridir; yenilik, bu dönemde etnisist-ırkçı imâların güçlenerek şovenizme dönüşmesidir. Türklüğün vatandaşlığa bağlı bir kimlik tanımı olduğunu söylerken aynı zamanda Türklük etrafında etno-tarihsel bir mefahir ve hamaset kuran resmî milliyetçiliğin bu iki yanlılığı, Kürt kimliğinin inkârının yol açtığı ayrımcılığın açıkça görünür hale gelmesiyle, sürdürülemez bir ikiyüzlülüğe dönüşmüştü. Kimi Kemalist aydınlar (Tarhan Erdem, Altan Öymen...) bu darboğazdan çıkışı, genel bir demokratikleşmenin de kaldıracı olmak üzere vatandaş kimliğini etnik yükünden arındırarak tahkim etmekte aradılar gerçi, ancak baskın çizgi bu olmadı. Bunda önemli bir etken, gayri nizami harp koşullarında, vatan/toprak bütünlüğüne ve ulus-devletin bekasına ilişkin tehdit algısıyla bilenen anti-Kürt hınçtır. NATO müttefiki olarak Türkiye devletini bu gayri nizami harpte doğrudan askerî açıdan da desteklemekle birlikte hem insan hakları ihlâllerine kaş çatan hem de Kürt kimliğinin tanınma talebini meşru sayan Avrupa ve ABD'nin politikası, "Batı"ya karşı da bir hıncı büyüttü. İki 'anti'ci koşullanma, Batı'yı emperyalizmle, Kürt kimlik hareketini onun aleti olmakla damgalayarak birbirini tırmandırdı. 2000'li yıllarda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne uyum süreci çerçevesinde ulus-üstü mercilerin müdahalesini kurumlaştıran düzenlemeler ve demokratikleşme paketleri, ayrıca 2000-2001 krizlerinin ardından Türkiye ekonomisinin global ekonomi-finans rejimine sıkı entegrasyonu, ulus-devlet hükümranlığının altını oyan bir komplo olarak algılandı. Komplonun öznesi, kapitalizmden ziyade "Batı" anlamına gelen bir "emperyalizm" idi. (Altı oktan devletçilik ve halkçılığın ucunu sivrilterek neoliberal ekonomik rejime muhalefet eden söylem unsurları yok değildi, fakat bunlar millîci bir anti-emperyalizmin gölgesinde kaldılar.) Art arda kapatılan Millî Görüş partilerinin mutasyonu olan Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetinin, kendi iktidar ve meşruiyetini güçlendirmeye yarayacağını gördüğü bu reformları hevesle gerçekleştirmeye girişmesi, irtica tehdidine ilişkin teyakkuzla anti-Batı hıncın birleşmesini sağladı. Bu hınç yumağı, Kemalist milliyetçiliğin gözde motiflerinden *bağımsızlıkçılığın*, ksenofo-

bik ve otarşist bir mahiyete bürünmesine yol verdi. Kemalistler kendilerini modern hayat tarzı ve Batı uygarlığına yöneliş misyonuyla tanımlayagelmiş olduklarından, bu anti-Batı reaksiyonları bilhassa öfkeli oldu. Milliyetçiliğe ayrıca, "irticaya" karşı politik seferberliğin ihtiyaç duyduğu hararet ve hamasetin garantili kaynağı olarak el atılmaktaydı. İslâmcılık/irtica tehdidine karşı yüksek yargıyla beraber geleneksel güvence olarak görülen orduya duyulan sempati de milliyetçi hamasetin derinleşmesine katkıda bulundu. 12 Eylül'de CHP ve mücavir alanındaki Kemalist aydınlar nezdindeki itibarı biraz zedelenmiş olan ordu, uğradığı sempati kaybını bu dönemde fazlasıyla rehabilite etmişti. Orduyla duygusal alışverişi canlanan Kemalist çevreler, militarizmin Kürt savaşının tansiyonuyla yükselen milliyetçi ateşinden de etkilendiler. Sadece ordu değil, sosyalist görünümlü bir emperyalist komplo teorisiyle ve sol-popülist görünümlü bir şovenizmle ajitasyon yapan çevreler, *ulusalcılık* olarak tanımlanan yeni bir milliyetçilik söyleminin inşasını teşvik ettiler. Bu söylemi Milliyetçilik bölümünde ele alıyoruz.

Yakup Kadri, son yazılarından birinde (1970), yerleşik Atatürkçülüğü "laubali, kapış kapış, lime lime" buluyordu, lâkin "Devletin eline teslim edilince de sıcaklığını yitir"mesinden yakınmıştı. 28 Şubat 1997 darbesinin karakteristik bir özelliği, Atatürkçülüğün resmî ve sivil yakalarını bir araya getirme gayretidir. 28 Şubat tarihinde Millî Güvenlik Kurulu'nda Refah Partili hükümeti irticaya karşı eylem planı kararı almaya zorlayan ordu, 'sivil' bir hareketle ve popüler halkla ilişkiler kampanyasıyla desteklendi. 'Sivil'i tırnak içine almamın sebebi, birçok sivil toplum kuruluşunun ve meslek örgütünün bu kampanyaya ordunun dolaylı/dolaysız teşvik ve gözetimi altında angaje olmasıdır. RP'li hükümetin istifaya zorlanmasından sonra, 1998'de düzenlenen *Cumhuriyetin 75. Yılı* kutlamaları, bu kampanyaya ivme verdi. Tıpkı 12 Eylül darbesinin 1981'de Atatürk'ün 100. doğum yılını fırsata çevirmesi gibi, 28 Şubat da Cumhuriyet'in 75. yılı kutlamalarından, Atatürkçülüğü restore etmeye dönük bir vesile olarak yararlandı. Öncelikle yine Mustafa Kemal kültü etrafında bir patlama oldu. Gelişen tüketim ve popüler kültür endüstrisi, posterler, resimler, çıkartmalar, künyeler, otomobil süslemeleri, dövmeler, Mustafa Kemal imzası vs. ile, Atatürk imgesinin muazzam bir çoğaltımını sağladı. 10. Yıl Marşı[22] pop ve disko müzik ritmleriyle yeniden düzenlenerek kullanıma girdi, gösteri ve eğlence ortamlarının sabit repertuar unsuruna dönüştü. Antropolog Esra Özyürek, özel hayat, tüketim ve

22 1933'te Behçet Kemal Çağlar ve Faruk Nafiz Çamlıbel tarafından yazılıp Cemal Reşit Rey tarafından bestelenen marşın meşhur ilk kısmı şöyledir: "Çıktık açık alınla, on yılda her savaştan/On yılda on beş milyon genç yarattık her yaştan/Başta bütün dünyanın saydığı başkumandan/Demir ağlarla ördük yurdu dört baştan/Türk'üz, Cumhuriyetin göğsümüz tunç siperi/Türk'e durmak yaraşmaz, Türk önde Türk ileri". Devamında şu sözler de geçer: "Türk'üz, bütün başlardan üstün olan başlarız/Tarihten önce vardık, tarihten sonra da varız."

'zevk' pratiklerinden bir politik kimlik çıkartan bu stratejiyi, Atatürk devrinin pürüzsüz modernizmine dair altın çağ tahayyülüyle, *modernlik nostaljisi* olarak tanımlamıştır. Modern hayat tarzının timsali olarak, zarif, zevk sahibi, centilmen bir "insan Atatürk" imgesinin işlenmesi de bu nostaljik atmosferin bir parçasıydı.

Ne var ki bu 'modanın' üzerinden on sene geçmeden, 2008'de ilk gösterimi yapılan *Mustafa* filminde Can Dündar'ın (doğ. 1961) çizdiği "insan Atatürk" portresi, Kemalist çevrelerde büyük tepkiyle karşılanacaktı. Endişeleri ve zaaflarıyla çizilen bu Atatürk imgesinin, komutan ve lider M. Kemal karakterini sulandırdığı söylendi, bunun bir "psikolojik harp" hamlesi olduğu ithamları bile dile getirildi. Zira modernist, şehirli, 'genç' simgelerle geliştirilmeye çalışılan sivil Kemalist pedagoji, arada geçen zamanda, muhafazakâr cumhuriyetçiliğin tehdit algısına dayalı, negatif, didaktik, resmiyetçi söylemi tarafından bir kenara itilmişti. 1999 büyük Marmara depremi, 2000-01 ekonomik krizleri ve AKP'nin tek başına iktidara gelişi, 28 Şubat'la beraber Atatürkçü restorasyon hareketini sekteye uğratmıştı. AKP'nin iktidarda yerleşikleşmesinin yol açtığı endişeler, Kemalist muhitteki, az evvel değindiğimiz hınç birikimiyle birleşerek, 2007 Cumhuriyet mitingleriyle yeni bir toplumsal patlamaya yol açtı. Büyük şehirlerde yüz binlerce kişiyi bir araya getiren Cumhuriyet mitinglerinde, Atatürkçülüğün pop-kültürel görünümleri yanında, sözünü ettiğimiz hınç birikimini yer yer nefret söylemiyle politize eden figürler öne çıktılar. Bu hınç, AKP'nin dayandığı ve geliştirdiği yeni burjuvazi ve yeni orta sınıf seçkinleri ile eski seküler burjuvazi ve seçkinler arasındaki mücadeleden de besleniyordu; nitekim Kemalist "çağdaşlık" söylemi bu vadide, AKP'lileri/muhafazakârları taşralı/türedi/"kavruk" bir *çirkinlik* suretinde resmeden bir sınıfsal ırkçılık karakteri kazanabildi. 2007 Cumhuriyet mitingleri, sadece 'inanmış' Kemalistleri değil, AKP iktidarının otokratik bir yönelime girmesinden endişe eden geniş kesimleri de harekete geçirmişti. Mitingleri düzenleyenler 28 Şubat benzeri bir senaryoyu öngörmüşlerdi; bu platformun bazı bileşenlerinin itirazlarına rağmen orduya selâmlar ve çağrılar yollanıyordu. Ancak uluslararası konjonktüre, ekonomi-politik ve demokratik gücüne güvenen AKP yönetimi ordunun ültimatomlarına erken seçime giderek cevap verdi. Tek başına iktidarını güçlendirerek çıktıkları bu seçimlerin ardından, darbe girişimlerine yönelik kapsamlı bir yargı operasyonu başlattılar. "Derin devlet" olarak bilinen gayri nizami psikolojik harp aygıtı içindeki, darbe girişimlerine karışmış unsurları hedef alarak başlayan bu operasyon, ordunun üst düzeyine kadar uzandı. Tutuklanan 400'e yakın emekli ve muvazzaf subay arasında eski Genelkurmay Başkanı İlker Başbuğ ve bazı kuvvet komutanları da yer aldı – bu, bir-iki yıl öncesine dek tasavvur edilemeyecek bir olaydı. Yargılama kampanyası, Cumhuriyet mitinglerinin ve AKP karşıtı mu-

halefetin sivil aktörlerini de hedef aldı. Darbe girişimlerine katılma ve "darbeye ortam hazırlama" suçlaması olağanüstü geniş yorumlanarak, birçok kişi, uzun süreli tutukluluklara 'mahkûm' edildi. Askeri vesayeti tasfiye etme hedefinden taşarak, –muhalefete dönük başka takibatlarla beraber– düşünce özgürlüğünü tehdit eder hale gelen bu rövanşist iklim, Kemalizmin mağduriyet algısını derinleştirdi. 2013'te 23 Nisan Cumhuriyet bayramında resmî tören programının sönüklüğünü protesto eden –CHP dahil– Kemalist/'Kemalizan' grupların alternatif kutlamalar düzenlemesi ve bu esnada polisle karşı karşıya gelmeleri, Kemalizmin artık resmî ideoloji tahtından düşmüş, muhalif bir akım haline gelmiş olduğunu düşündürecek bir sahneydi.

Yeni bir Kemalizm?

Sina Akşin, 28 Şubat rejimini İttihatçıların 1908-1913 dönemindeki "denetleme iktidarına" benzetmişti. Bu "Atatürkçülük rüzgârı"nın "dondurulmuş Atatürkçülük modelini" sona erdireceğini, "Aydınlanma felsefesi, bütünsel kalkınma modeli, altıok"tan oluşan gerçek Atatürkçülüğe dönüşü başlatacağını umuyordu. Ona göre Türkiye'de temel çelişki emek-sermaye arasında değil Ortaçağ (feodallik, ağalık, şeyhlik düzeni) ile "sonçağ" (kapitalizm, aydınlanma, demokrasi) arasındaydı ve Atatürkçülüğün tarihsel misyonu Ortaçağ kuvvetlerini alt etmekti.

Akşin'in Kemalizmi, tipik ve naif denebilecek bir modernist restorasyon ideolojisidir. Buna mukabil 1990'larda Kemalizmin bir kriz içinde olduğunu teslim eden ve eleştirilerek yeniden tasarlanması gerektiğini düşünen Kemalist aydınlar da vardı. Onlar resmî Atatürkçülüğü değil yaygın Kemalizmi de sorguluyor, sivilleştirici ve demokratikleştirici bir içtihat kapısı açmaya çalışıyorlardı.

Toktamış Ateş (1944-2013) bunu apolojetik denebilecek bir tutumla yapmış, yumuşak üslûbuyla daha ziyade anti-Kemalist eleştirilere karşı mazeret üretmiştir. Ateş'e göre M. Kemal rasyonel, pragmatist bir devlet kurucusuydu; miras olarak ancak en genel hatlarıyla yönlendirici bir dünya görüşünü ve özgür düşünce şiârını bırakmıştı. M. Kemal'in kurduğu devletin "dönemin şartları icabı" otoriter olduğu ama totaliter olmadığı tezi, eleştirel-demokratik Kemalistlerin çıkış noktası idi. Anayasa hukukçusu ve siyasetbilimci Bülent Tanör (1940-2002) Türkiye'nin *kurtuluş* ve *kuruluş* dönemleri arasında yaptığı ayrımla, derine inen bir özeleştiri geliştirdi. Kurtuluş döneminin yerel kongre iktidarları, Kemalizm ve Türk aydınlanmasının aşağıdan yukarıya demokratik potansiyelini temsil ediyordu. Kuruluş döneminde ise, sadece maddî şartların zorlamasıyla değil, elitler arasında süregelen vesayet ideolojisinin de etkisiyle, mutlakçı ve homojenleştirici bir rejim kurumlaş-

mış; baskıcı dinin yerini baskıcı milliyetçilik almıştı. Tanör, Kemalizmin tek parti geleneği ve darbeler çizgisindeki mirasıyla vedalaşıp, Aydınlanmacı ve demokratik köklerine inmekten yanaydı. 1999-2002 arası yargıtay başkanlığı yapan Sami Selçuk (doğ. 1937), meslektaşı Vural Savaş'ın militan demokrasi/militan cumhuriyet söylemini reddederek, "yanlış Atatürkçülüğü" sorguladı. Ona göre Kemalizmin vesayet ideolojisine dönüştürülmesi bir sapmaydı; M. Kemal'in nihai ve esas amacı hukuk devleti ve modern sivil toplum inşası idi. Bu arayışlar, Kemalizmin içerilip aşılarak, kâh sosyal demokrat kâh liberal bir politik kültürün tarihsel kaynağına dönüştürülmesinin imkânlarını yokluyordu.

Kemalizmi sivil-demokratik ve hümanist bir çizgide yenileme arayışının bir başka önemli figürü, hekim Türkan Saylan'dır. Saylan, akademik ve politik bir söylemden ziyade, filantropik tavrıyla iz bırakmıştır. 1989'da kuruluşunda yer alıp uzun süre genel başkanlığını yürüttüğü Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nde (ÇYDD), İslâmcı taban çalışmasının ve hayır-hasenat ağının laik-hümanist bir alternatifini geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. İyimser bir pragmatizmle, irticaya vs. "hainlere" dönük bir öfkeye/nefrete değil, 'insan kazanmaya' odaklanma eğiliminde olmuştur. Yer yer –örneğin başörtülüleri 'tanımayarak'– filantropinin steril tavrından kendini alamasa da, buyurgan davranmamayı, "dokunmayı" ve "dinlemeyi" telkin eder. "Atatürkçülük adı altında, laikliği ancak anti-demokratik bir çerçeve içinde koruyabileceğini sanan otoriter söylem"e ve bağımsızlıkçılığın Batı düşmanı bir milliyetçiliğe dönüşmesine mesafelidir.

Saylan, 2007'de çağırıcılarından olduğu Cumhuriyet mitinglerinden birinde "Ordu göreve" sloganına karşı çıkarak "Ne şeriat ne darbe" dedi, bu nedenle sonraki mitinglerde konuşturulmadı. Aslında bu ihtilafın ipuçları daha önce 1999'da, ÇYDD ile Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) arasındaki sürtüşmede görülmüş; ADD'liler ÇYDD'yi salt laikliğe kilitlenmekle, "emperyalist küreselleşme" karşısında duyarlı olmamakla, velhâsıl 'eksik-Atatürkçülükle' itham etmişti. ADD, ÇYDD ile aynı yıl, akademisyenler ve emekli yüksek bürokratlarca kurulmuştu. Onun da amacı ÇYDD gibi, Atatürkçülüğü bir sivil toplum gücü oluşturarak tahkim etmekti. ÇYDD "iyi yurttaş" yetiştirme ve sosyal yardım ağı örmeye yönelirken, ADD ideolojik mücadeleye odaklandı. Topluma seslendiği kadar, başta ordu olmak üzere, devletteki Atatürkçü unsurları da "göreve" çağırıyordu. Nitekim 2004'te dernek başkanlığına emekli Jandarma Genel Komutanı Şener Eruygur seçildi. On yıl içinde 450 şubeli, 80 bine yakın üyeli bir örgüte dönüşen ADD, taşrada genel sol taban için sığınacak çatı işlevi de görmekteydi. Bu taban yapısının da katkısıyla, sol motifler ADD söylemine giderek daha fazla nüfuz etti. Sol motifler, tam kadro, 2004-05'te yükselen ulusalcı ideolojinin desenine

işlenmişti: Neoliberalizm ve emperyalizm karşıtlığı, ksenofobik ve Batı karşıtı bir milliyetçiliğe sımsıkı lehimleniyor; aydınlanmacılık-ilericilik, pozitivist bir otoriteryanizmle tüketiliyordu.

Sol motifleri milliyetçiliğe devşirirken, Kemalizmi alarmist bir tehdit algısıyla gitgide daha reaksiyonerleştiren bu yönelim ADD'ye özgü değildi. 28 Şubat'ın akamete uğramasının ve AKP iktidarının yarattığı büyük hayal kırıklığı, Kemalist cenahta, sivil-demokratik yenilenme arayışlarını itibardan düşürmüştü. Bunun yerine, "ihanet" ölçüsüne varan "karşı devrim"e karşı "vatan savunmasına" çağıran bir ajitasyon itibar görüyordu. O aralar Attilâ İlhan'ın editörlüğünü yaptığı kitap dizisine (2005-07) *Bir Millet Uyanıyor* adı konmuştu, her kitabın arkasında "parola vatan, işareti namus" sloganı yer alıyordu.

Demokratik-sivil bir yeni Kemalizm arayışından çok daha güçlü gelen bu ulusalcı yeni Kemalizmin taşkın dalgası, "gerçek dışı duygusallıklar yerine ulusun aklını kullanması"ndan söz eden Mümtaz Soysal gibi ağırbaşlı Kemalist aydınları arka plana düşürdü, onların yine keskin olmakla birlikte nezaketi bozmayan dilini geçersizleştirdi. Onun yerini bir gazeteci-televizyoncu profili ve onların saldırgan üslûbu aldı. Cumhuriyet mitinglerinin düzenleyicilerinden Tuncay Özkan'ın (doğ. 1966) en atak örneği olarak ünlendiği bu üslûpta; AKP iktidarını yozlaşmanın, geriliğin, taşralılığın, görgüsüzlüğün, riyakârlığın saltanatı sayarak horlayan elitizm, kendini hakaret ve argodan geri kalmayan bağırgan bir milliyetçi-maçist popülizmle ifade ediyordu,

2007 ve 2011 genel seçimlerinden daha güçlenerek çıkan AKP'nin iktidarını tahkim etmesi, bu yeni Kemalist kalkışmaya katılanlarda daha da ağır bir hayal kırıklığı yarattı. Yanı sıra, iktidarın bu kalkışmanın askerî darbe girişimiyle sınırlı kalmayan bir tutuklama-yargılama salvosuna girişmesinin yıldırıcı bir etkisi oldu. Gerçi, ulusalcılıkla eklemlenen yeni Kemalizm, ideolojik üretimini sürdürdü. Ancak 2013 yaz başında İstanbul-Taksim Gezi Parkı'nı berhava edecek olan kentsel dönüşüm projesine karşı çıkanların maruz kaldığı sert polis müdahalesinin yarattığı tepkiyle başlayıp bir ay kadar süren protesto dalgası, Kemalist muhalefetin dönüşebileceğine dair bazı işaretler verdi. Cumhuriyet tarihinin bu en büyük sivil protesto hareketinde kitlenin Kemalist simgelerle seferber olan bölümü, –ulusalcı yeni Kemalist gruplar dışında–, orduyu müdahaleye çağıran sloganlara itibar etmedi, gösterilerin genç-mizahî, kısmen anarşizan ortamıyla kaynaştı, bir demokratik vatandaş hareketi diline daha fazla yaklaştı. Dahası, anti-militarist protestocuların, "Mustafa Kemal'in askerleriyiz" sloganına dönük eleştirilerinin[23] yer yer bu toplulukları 'ikna ettiği' gözlendi.

23 Bu eleştirinin belki en etkili örneği, bu sloganı (bir popüler-fantezi türkücüye atıfla) "Mustafa Keser'in askerleriyiz"e dönüştüren mizahtı.

15 Temmuz 2016 darbe girişiminin Kemalist çevrelerde itibar görmemesi de kuşkusuz bir eşik olarak değerlendirilecektir. Gerçi darbeci cuntanın başını, Balyoz davalarıyla ordudaki Kemalistleri tasfiye etmiş ("orduyu teslim almış") olan Gülencilerin çekmesi, bu mesafelenmede elbette mühim pay sahibiydi. (Nitekim 2010'larda militarist-Kemalist muhitte, "ordunun darbe yapacak halinin/darbe yapacak bir ordunun kalmadığı" minvalinde bir kara mizah da üretilmişti!) "Balyozcu" Kemalist eski subaylar, dahası, iade-i itibar talebiyle, "Fetullahçı komploya" karşı iktidara hayli hararetli bir destek de verdiler. Ancak asıl önemlisi, özellikle CHP'nin ve birçok Kemalist aydının baştan itibaren darbeye karşı açık ve ilkesel bir tavır almış olmasıdır.

Anti-anti-Kemalizm mi?

Siyasetbilimci Menderes Çınar (doğ. 1969) henüz 1996'da Millî Görüş'ü, Kemalist projenin post-modern çağdaki yeni/başka bir modeli olarak yorumlamıştı. Sadece modernist kalkınmacılığı değil, "toplumuna savaş açan" ("şimdiki 'biz'in gerçek 'biz' olmadığını" varsayan) tepeden inmeciliği yeniden üretiyordu. AKP'nin iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra otoriterleşen ve toplumu ahlâken biçimlendirmeye/yeniden eğitmeye yönelen politikası, bu istikametteki analizleri teyit etti. Askerî vesayetin yerini, onun tahakküm teknolojilerini uyarlayan bir muhafazakâr vesayet rejiminin aldığı yorumları yapıldı. AKP lideri Tayyip Erdoğan'ın özellikle 2011 seçimlerinden sonra takındığı rütbeyle "ustalık döneminde", hak öznelerini tanımayı reddeden, politik talep ve protestoları millî iradeye saygısızlık sayarak suçlaştıran, hak ve özgürlükleri ancak iktidar tarafından ihsan edildiğinde meşru sayan otokratik tutumu, Nevzat Tandoğan'ın "...lâzımsa *biz* yaparız, size ne oluyor"culuğunu andırmaktaydı. Bazı yorumcular, üstelik, 'otantik' Kemalist otoriteryanizmin kendini demokrasi içinde sönümlendirmeyi öngördüğü, oysa İslâmcı-muhafazakâr ideolojinin demokrasiyi tamamen araçsallaştırdığı ikazında bulunuyorlardı.

Kemalizmin devamlılığıyla ilgili bu tartışma, onun *hegemonik* bir ideoloji olup olmadığı tartışmasıyla denkleşir. Daha önce etrafında dolandığımız bu tartışmaya şimdi girelim. Kemalizm Türkiye Cumhuriyeti'nin *resmî* ideolojisidir ama bu *hegemonik* olduğu anlamına gelir mi? Hegemonik ideoloji, sadece baskıyla değil rızayla ayakta durabilen, rıza üretim kabiliyeti güçlü, hasımlarını bile kendi söylemine mecbur edebilen ideolojidir. İçi farklı doldurulabilen söylem unsurlarının (siyasetbilimi teorisyeni Ernesto Laclau'nun kavramıyla *boş gösterenler*) bu muğlaklığı, hegemonya kapasitesini artırır; zira 'başka bir şey' söyleyenler de o söylem unsurlarına el atar, böylece hegemonik ideolojiyi yeniden üretirler. Atatürk kültünün ve Kemalizmin özel-

likle milliyetçilikle mecz olan imgelerinin bu anlamda bir hegemonik kapasiteye sahip olduğu söylenebilir. 28 Şubat sürecinde Atatürk imgesinin enflasyonist kullanımı, kuşkusuz ayrıca bir hegemonya atılımıydı. Hatta örneğin sosyolog Mesut Yeğen, 28 Şubat'ta Kemalizmin ilk kez hegemonik bir rıza üretim performansı ortaya koyduğunu ileri sürmüştü. Ancak bu performansın *hasmını da* hegemonize etme kabiliyeti sınırlı kaldı. İslâmcı-muhafazakâr söylem, milliyetçilikle ve millî-devletçilikle kesişme noktalarında Kemalist repertuara başvurdu başvurmasına ama Atatürk sembolizmi yine de Kemalist zümreye mahsus bir alâmet olarak kaldı.

Kemalizmin hegemonik uğrağını, söylem ve imge repertuarından çok *gramerde*, zihniyet yapılarında aramak gerekir. Kemalizme, hasımlarının da, –sadece İslâmcı-muhafazakârlığın değil, PKK'nin de–, söylemini hegemonize etme kabiliyetini kazandıran uğrak, onun vesayetçi otoriter modernleşmenin grameri oluşudur. Bu mahiyetiyle Kemalizmi de özselleştirmemek, onun kendisi hakkındaki bambaşkalık/kendine mahsusluk anlatısına kanmamak gerekir: Kemalizm, hem Avrupa (Almanya, Balkanlar) ve Avrupadışı (Meksika, İran, Hindistan...) geç-modernleşme deneyimleriyle, hem de Osmanlı'dan devreden ve Ahmet İnsel'in tanımıyla "kendini toplumun tek kefili sayan" paternalist "devlet geleneğiyle" mukayese içinde, daha iyi anlaşılabilecektir. Yanı sıra, Soğuk Savaş anti-komünizminden neoliberal yönetişime uzanan dönüşümü içinde *güvenlik devleti* yapısının Kemalist otoriter vesayetçiliğin yeniden üretimindeki rolünü göz ardı etmemek gerekir.

Kemalizmi kendine mahsuslaştırarak özselleştirmek, anti-Kemalizmin zaafıdır. (Belki bunu da bir hegemonya problemi olarak düşünmek gerekir; değil mi ki bütün *anti*'cilikler, karşıtlarına, karşıtlarının olumsuz varlığına 'mecbur' olurlar!) İslâmcı, sol ve liberal anti-Kemalizmler, derece derece, bu zaafla malûldürler. Bu zaaf, anti-Kemalizmin, demokratlığın yeter şartına dönüşmesi riskini beraberinde getirir. Muhalefet zeminindeki anti-Kemalist mutabakat, bu akımların birbirlerine dönük eleştirelliğini tenzil ederek, düşünce tembelliğine meyil vermiştir. Liberalizm ile sosyalizm arasındaki an'anevî özgürlük tartışması, anti-Kemalist özgürlük söyleminin tesviye ettiği zeminde yeşerme imkânı bulamamıştır – solun Kemalizan ya da Kemalizme daha az mesafeli kesimlerinin ateşli anti-liberalizminin yol açtığı kuraklığın kuşatması altındaki bir büyük kısırlıktır bu. Sol akım içinde Kemalizme eklemlenme, onu aşma ve ondan kopma tercihleri arasındaki uzun sürüncemeyi, sol-sosyalist düşünce bağlamında ele alacağız. Sosyalist hareketin Türkiye'deki 12 Eylül yenilgisine, dünyadaki reel-sosyalist sistemin 1989'daki çöküşüne ve devamlarındaki düşünsel buhran silsilesine de bağlı olan bu sürüncemenin, özellikle de böyle bir buhran ortamında, Kemalist sol kadar sol anti-Kemalizmde de takıntılara yol açmaması beklenemezdi.

Anti-Kemalizmlerin en 'doğalı' ve az 'komplekssizi' sayabileceğimiz İslâmcılık için de anti-Kemalizm bir düşünce tembelliği âmilidir. Kemalizmin aşırılıklarının kâh trajik kâh komik tasviri, modernizmin karikatürizasyonuna, dolayısıyla modernlikle derinlemesine bir yüzleşmeden kaçınmaya olanak sağlar. Anti-Kemalizm, esasen İslâmcılık ve muhafazakârlık için bir meşruiyet ve iktidar kurma söylemidir. Laisist modernizmin cebir politikasına kahretmek, dindar-muhafazakârlığa mağduriyetten meşruiyet devşirme imkânı tanır. Kemalizmin *otantisiteyi bozan* bir toplum mühendisliği olduğu anlatısı, İslâmcılığın kendi toplum mühendisliğini otantikliğin 'iadesi' adına doğallaştırmasına dayanak oluşturur.

1980'den sonra gelişen eleştirel tarihçilik, akademide cumhuriyet dönemiyle, özellikle tek parti rejimiyle ilgili analitik monografilerin yapılmasını teşvik etti. Post-kolonyal çalışmaların ve mâdun çalışmalarının açtığı, ulus-devlet inşalarına travmatik süreçler olarak bakan perspektif, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş devrinin modernist iyimserlikle görülegelmiş birçok olayının eleştirel değerlendirmesine kapı açtı. Bu mesai Türkiye'de sosyal bilimlerin nefesini genişletmiştir. 1990'ların ikinci yarısından itibaren, bütün dünyada geçmişle hesaplaşmayı toplumsal travmalarla yüzleşmenin ve uygarlık sürecinin bir merhalesi olarak gören yönelimin, Ermeni Soykırımı ve Kürt sorunu bağlamında gündeme girmesi, ulus-devlet inşa dönemini teşrih masasına yatırmaya dönük ilgiyi artırdı. Akademik alandan politik zemine uzanan bu düşünsel birikimin, Kemalizmi sorgulama hevesini artırması kaçınılmazdı. Bu hevesin, laisist ve milliyetçi tehdit algılarının ifadesi olarak, Kemalist reaksiyonu tahrik etmesi de kaçınılmazdı. Kemalist reaksiyon, militarizme olan istidadıyla mukabil bir tehdit algısı yaratırken; feveranı ve kendini karikatürleştirmeye olan istidadıyla, bu karikatürle eğlenmekten başını alamayan bir anti-Kemalizme ivme verdi.

Bu tecrübelerin birikimi, Kemalizme olan eleştirel mesafesini yitirmeksizin, anti-Kemalizme sıkışmayan bir perspektifi olgunlaştırmış olmalı idi. Siyasetbilimci İlker Aytürk (doğ. 1973), 2015 sonlarında yayımladığı makalede, Kemalizmin tarihsel mirasının sorgulanmasıyla oluşan yaklaşık otuz yıllık post-Kemalist sosyal bilimsel paradigmanın artık aşılması ve belki bir "*post-post-Kemalizm*" paradigmasına geçilmesi gereğini tartışmaya açtı. Kemalizmi 'geri getirmeyi' ve aklamayı değil, –adı üstünde, *post-* bir yönelim olarak– demokratikleşme sorunsalını anti-Kemalizmin negatif söyleminin kıskacından kurtarmayı hedefleyen bir paradigma olmalıydı bu. Bunun için, Türkiye'nin anti-demokratik, velayetçi-vesayetçi politik kültür etmenlerini topyekün Kemalizme ciro etmenin konforunu sorgulamak gerekirdi. Zira bu problemin gerek Osmanlı ve Türk-İslâm devlet geleneğinden sürüp gelen, gerekse milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı ideoloji tarafından yeniden üretilen, en az Ke-

malizm kadar güçlü kaynakları vardı. (Bu kaynaklar ve Kemalizm, yer yer bir enterkonnekte şebeke içerisinde birbirine bağlanmıyor muydu? Bu soruyu da katabiliriz tartışmaya.) Post-Kemalist paradigma, söz konusu kaynakların epeyce 'ihmal edilmesine' yol açmıştı. Aytürk, post-post-Kemalizm paradigması çerçevesinde Türkiye'nin resmî ideolojisinin tayin edildiği dönem olarak gözümüzü Erken Cumhuriyet döneminden Soğuk Savaş dönemine çevirmemizi önerdi. Kemalizmin tesirinin hızla soluklaştığı bu döneme, sağ siyasetin ve ideolojinin "penetrasyonu" damgasını vurmuştu. Eğer öyleyse, Türkiye'nin *resmî ideolojisini* bu kitabın izleyen dört-beş bölümünde aramak, veya en azından o bölümleri de hesaba katmak gerekecektir.

KAYNAKÇA

Sina Akşin: *Atatürkçü Partiyi Kurmanın Sırası Geldi*. İmaj Yayıncılık, Ankara 2002.

Doğan Akyaz: "Ordu ve Resmî Atatürkçülük", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), *s.* 180-191.

Taha Akyol: *Ama Hangi Atatürk?* Doğan Kitap, İstanbul 2008.

Faruk Alpkaya: "Bir 20. Yüzyıl Akımı: 'Sol Kemalizm'". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 477-500.

—: *Sol Kemalizme Bakıyor*. Röportaj: Levent Cinemre-Ruşen Çakır. Metis Yayınları, 1991.

İlhan Arsel: *Arap Milliyetçiliği ve Türkler*. Kaynak Yayınları, İstanbul 1999.

—: *Kur'an'ın Eleştirisi-1*. Kaynak Yayınları, İstanbul 1999.

Mustafa Kemal Atatürk: *Nutuk*. (Bugünkü dille yayına hazırlayan: Zeynep Korkmaz), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu/Atatürk Araştırma Merkezi, 2000.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu/Atatürk Araştırma Merkezi, 1997.

Atatürk'ün Resmi Yayınlara Girmemiş Söylev, Demeç, Yazışma ve Söyleşileri. Haz. Sadi Borak. Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.

Atatürkçülük Nedir? (Der. Yaşar Nabi) Varlık Yayınları, İstanbul 1965 [İlk basım 1963].

Atatürk Devri Fikir Hayatı 1. Haz: Mehmet Kaplan vd., Kültür Bakanlığı, Ankara 1992.

Falih Rıfkı Atay: *Taymis Kıyılarında*. Akşam Matbaası. İstanbul 1934.

—: *Roman*. Varlık Yayınları. İstanbul 1952 (2. baskı).

—: *Çile*. Yeditepe Yayınları, 1955.

—: *Çankaya*. Doğan Kardeş Matbaası, 1969.

—: İnanç. İstanbul, 1965.

—: *Niçin Kurtulmamak?* Varlık Yayınları, 1953.

—: *Zeytindağı*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999. [1. baskısı 1932]

Doğan Avcıoğlu: *Türkiye'nin Düzeni* (2 cilt). Tekin Yayınevi, 1978.

Şevket Süreyya Aydemir: "İnkılâp Neslinin Şarkısı". *Kadro*, sayı 22.

—: *Tek Adam* (3 cilt). Remzi Yayınları, İstanbul 1978. (6. baskı)

—: *İnkılâp ve Kadro*. Remzi Yayınları, İstanbul 1986. (3. baskı)

Şeref Aykut: *Kamâlizm (CHP Programının İzahı)*. Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.

Ahmet Murat Aytaç: *Kitlelerin Ruhu - Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayyülleri*. Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.

İlker Aytürk: "Post-post-Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken", *Birikim* sayı 319 (Kasım 2015), s. 34-47.

Fikret Başkaya: *Paradigmanın İflası*. Doz Yayınları, İstanbul 1991.

—: *Reel Atatürkçülük*. Özgür Üniversite Yayınları, Ankara 2007.

Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy (ed.): *Resmi İdeoloji Sözlüğü*. Özgür Üniversite Yayınları, Ankara 2007.

Fikret Başkaya ve Mete Kaan Kaynar (ed.): *Resmi Tarih Tartışmaları 5: Nutuk*. Özgür Üniversite Yayınları, Ankara 2008.

Celal Bayar: *Atatürk Gibi Düşünmek*. Der. İsmet Bozdağ. Tekin Yayınevi, İstanbul 1998 (2. baskı).

Mert Bayat: *Millî Güç ve Devlet*. Belge Yayınları (Dün-Bugün-Yarın), Istanbul, 1986.

Hıfzı Oğuz Bekata: *Birinci Cumhuriyet Biterken*. Çığır Yayınları, Ankara 1960.

Murat Belge: "Mustafa Kemal ve Kemalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 29-43.

Niyazi Berkes: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Doğu-Batı Yayınları, tarih belirtilmemiş.

—: *Atatürk ve Devrimler*. Adam Yayıncılık, İstanbul 1982.

—: *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*. Adam Yayınları, İstanbul 1985.

İsmail Beşikçi: *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*. Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991.

—: *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*. Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991.

Pınar Bilgin: "The Securityness of Secularism: The Case of Turkey". *Security Dialogue* 39 (2008), s. 593-614.

Tanıl Bora: "Millî Tarih ve Devlet Mitosu". *Medeniyet Kaybı* içinde, Birikim Kitapları, İstanbul 2015 (5. baskı), s. 43-64.

—: "Cumhuriyet, demokrasi ve muhafazakâr Türk cumhuriyetçiliği", *Birikim* 115 (Kasım 1998), s. 20-29.

Tanıl Bora - Yüksel Taşkın: "Sağ Kemalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 518-545.

Korkut Boratav: *Türkiye'de Devletçilik*. İmge Yayınları, Ankara 2005.

Mahmut Esat Bozkurt: *Atatürk İhtilâli*. Altın Kitaplar, İstanbul 1969.

CHP 5. Büyük Kurultayı Zabıtları (1939), Ulus Basımevi, Ankara.

Nur Betül Çelik: "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 75-91.

Semih Çetin: *Bir İhanetin Öyküsü*. Kaynak Yayınları, İstanbul 2013.

Ahmet Demirel: *Tek Partinin Yükselişi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

—: *Tek Partinin İktidarı*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Turan Dursun: *Din Bu* (3 cilt). Kaynak Yayınları, İstanbul 2013.

Turan Erol: *Yurt Gezileri ve Yurt Resimleri (1938-1943)*. Milli Reasürans, İstanbul 1998.

Emin Türk Eliçin: *Türk İnkılâbı yahut Şark ve Garp*. Nümune Matbaası, İstanbul 1940.

—: *Kemalist Devrim İdeolojisi*. Ant Yayınları, İstanbul 1970.

Saffet Engin: *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (3 cilt). Cumhuriyet Matbaası, 1938-1939.

Nihat Erim: *Günlükler* 2 cilt. (Haz. Ahmet Demirel).Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Ş. G. Erker: *Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme*. Bürhaneddin Matbaası, İstanbul 1939.

Rifat Necdet Evrimer: *Kemalettin Kamu - Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri*. Üçler Basımevi, İstanbul 1949.

Turhan Feyzioğlu: *Atatürk ve Milliyetçilik*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu/Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1987.

İştar Gözaydın: *Diyanet - Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Emrah Gülsunar: *Jakobenizm ve Kemalizm - Eleştirel Bir Karşılaştırma*. Yordam Kitap, İstanbul 2015.

Reşat Nuri Güntekin: *Eski Hastalık*. İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.

Faruk Güventürk: *Gerçek Kemalizm*. Okat Yayınevi, İstanbul 1964.

—: *İyi Bir Komutan Kurmay Subay ve Karargâh Subayı Nasıl Olmalıdır*. Okat Yayınevi, İstanbul 1964.

Şaduman Halıcı: *Yeni Türkiye Devleti'nin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt*. Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2004.

Metin Heper: *Türkiye'de Devlet Geleneği*. DoğuBatı Yayınları, Ankara 2006.

Attilâ İlhan: *Hangi Atatürk?* Bilgi Yayınevi, Ankara 1999.

Afet İnan: *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*. Milliyet Matbaası, Ankara 1930.

—: *Tarihten Bugüne*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1970,

İsmet İnönü: "İnkılap Kürsüsünde İsmet Paşanın Dersi", *Ülkü*, no. 14 (1934).Tıpkıbasımı: *Ülkü-Seçmeler*, haz. Z. Bayraktar - C. Alpar, AİTİA yayını, 1982, s. 184-190.

—: *İsmet Paşa'nın Siyasi ve içtimai Nutukları (1920-1933)*. Başvekalet Matbaası, Ankara 1933.

Ahmet İnsel: *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. Birikim Yayınları, İstanbul 2002.

—: *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*. Çev. Ayşegül Sönmezay. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Nazım, İrem (1997): "Kemalist modernizm ve gelenekçi muhafazakârlığın kökenleri". *Toplum ve Bilim* 74 (Güz 1997), s. 52-101.

Gotthard Jäschke: *Yeni Türkiye'de İslamlık*. Çev. Hayrullah Örs. Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

Halise Karaaslan Şanlı: *Hasan Ali Yücel Konuşmaları*. Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2013.

Kara Kuvvetleri Komutanlığı: *Atatürkçü Düşünce ve Yaklaşım Tarzı*. Ankara, 1982.

Enver Ziya Karal: "Avrupa Türk inkılabını nasıl görüyor?". *Halkevi Dergisi* (Birinciteşrin 1936), s. 17-19.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu: *Atatürk*. İletişim Yayınları, İstanbul 1981 (3. baskı).

Asım Karaömerlioğlu: *Orada Bir Köy Var Uzakta*. İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Mete Kaan Kaynar: *Devletin Ülkesi ve Milleti*. Özgür Üniversite Yayınları, Ankara 2001.

Kılıç Ali'nin Anıları (der. Hulusi Turgut). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.

Coşkun Kırca: *Devlette Yozlaşmayı Yenmek*. Milliyet Yayınları, İstanbul 1994.

Hikmet Kırık - Oya Morva: *Pragmatizm: Cumhuriyetin Yazılmamış Kuramı*. Doruk Yayınları, İstanbul 2016.

Osman Selim Kocahanoğlu: *Atatürk-Rauf Orbay Kavgası*. Temel Yayınları, İstanbul 2012.

Levent Köker: *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İletişim Yayınları, 1990.

Nusret Kemal Köymen: *Meksikada Köycülük*. Tarık Edip ve Ş. Kütüphanesi, Ankara 1934.

—: *Büyük Aydınlığa Doğru*. Nebioğlu Yayınevi, İstanbul (tarih belirtilmemiş).

Ahmet T. Kuru: *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Jacob M. Landau: *Tekinalp - Bir Türk Yurtseveri*. İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Kamil Maman: *Kara Defter - Atatürk'ün Silah arkadaşı İhsan Eryavuz Anlatıyor*. Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Hakan Mertcan: *Bitmeyen Kavga Laiklik*. Özgür Üniversite, Ankara 2013.

Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği: *Devlet'in Kavram ve Kapsamı*. Ankara, 1990.

Nadir Nadi: *Atatürk İlkeleri Işığında Uyarmalar*. Cumhuriyet Yayınları, 1961.

—: *Perde Aralığından*. Cumhuriyet Yayınları, 1964.

—: *Ben Atatürkçü Değilim*. Çağdaş Yayınları, İstanbul 1982.

Yaşar Nabi Nayır: *Tek Yol Atatürk Yolu*. Varlık Yayınları, İstanbul 1981 (5. baskı).

Baskın Oran: *Atatürk Milliyetçiliği - Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*. Dost Yayınları, Ankara 1988.

Yener Oruç: *Atatürk'ün "Fikir Fedaisi" Reşit Galip*. Gürer Yayınları, İstanbul 2007.

Yekta Güngör Özden: *Demokrasi Masalı*. İleri Yayınları, İstanbul 2011.

Esra Özyürek: *Modernlik Nostaljisi*. Çev. Ferit Burak Aydar. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Osman Pamukoğlu: *Ey Vatan Arkadaşlar Uykulardan Uyansın*. İnkılâp Yayınları, İstanbul 2004.

Taha Parla: *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* (3 cilt). İletişim Yayınları, İstanbul 1991-1992.

Stefan Plaggenborg: *Tarihe Emretmek - Kemalist Türkiye, Faşist İtalya, Sosyalist Rusya*. Çev. Hulki Demirel. İletişim Yayınları, İstanbul 2015 (2. baskı).

Recep Peker: *Recep Beyin Bir Nutku*. Hâkimiyeti Milliye Matbaası, Ankara 1933.

—: *CHP Genel Sekreteri R. Pekerin Söylevleri*. Ankara, 1935.

—: *İnkılâp Dersleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 1984 (4. baskı).

Gülay Sarıçoban: "Çığır Dergisi ve Hıfzı Oğuz Bekata Üzerine," *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014 Güz (21), s. 183-196.

Vural Savaş: *İrtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi*. Bilgi Yayınevi, Ankara 2000.

Ergin Saygun: *Türk Ordusuna Balyoz*. Kaynak Yayınları, İstanbul 2012.

İsmail Habip [Sevük]: *Atatürk İçin*. Cumhuriyet Matbaası, 1939.

Vasfi Raşit [Seviğ]: *İnkılâpların Öğrettikleri*. Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., 1934.

Mehmet Zaman Saçlıoğlu: Güneş Umuttan *Şimdi Doğar I Türkan Saylan Kitabı*. T. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004.

Suat Sinanoğlu: *Türk Hümanizmi*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.

Mustafa Solak: *Atatürk'ün Bakanı Şükrü Kaya*. Kaynak Yayınları, İstanbul 2013.

Sefa Şimşek: *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi: Halkevleri (1932-1951)*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.

Funda Selçuk Şirin: *İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Bir Aydın - Falih Rıfkı Atay*. Tarihçi Kitabevi, İstanbul 2014.

İlhan Tekeli ve Selim İlkin: *Kadroculari ve Kadro'yu Anlamak*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003.

Taner Timur: *Türk Devrimi ve Sonrası*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2013.

Engin Tonguç: *Bir Eğitim Devrimcisi İsmail Hakkı Tonguç*. Yeni Kuşak Köy Enstitülüler Derneği Yayınları, İzmir 2009.

Zafer Toprak: *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. Doğan Kitap, İstanbul 2012.

Mustafa Türkeş: *Kadro Hareketi*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

Mete Tunçay: *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Yurt Yayınları, Ankara 1981.

Ömer Turan: "Son dönemde Kemalizme demokratik meşruiyet arayışları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 592-600.

Mümtaz Turhan: *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*. Şehir Matbaası, İstanbul 1965.

Sıtkı Ulay: *Harbiye, Silah Başına*. Kitapçılık Tic. Ltd. Şti, İstanbul 1968.

Hilmi Uran: *Meşrutiyet, Tek Parti, Çok Parti Hatıralarım (1908-1950)*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008. [İlk basımı 1958]

Asım Us: *Hatıra Notları*. Kitabevi, İstanbul 2012. [İlk basımı 1966]

Hasan Ünder: "*Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm* içinde. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 138-155.

Fehmi Yavuz: *Anılarım*. Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara (tarih belirtilmemiş).

Mesut Yeğen: "Kemalizm ve Hegemonya?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 56-74.

Nihal Yeğinobalı: *Cumhuriyet Çocuğu*. Can Yayınları, İstanbul 1999.

Çetin Yetkin: *Karşı Devrim 1945-1950*. Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, İstanbul 2007.

Murat Yılmaz: "Recep Peker, CHP ve bürokrasi: Kâzım Dirik örnek olayı üzerinden 'Parti Devlet' uygulaması ve 'Faşist Proje'". *Mete Tunçay'a Armağan* içinde. Der. M.Ö. Alkan - T. Bora - M. Koraltürk. İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 683-706.

Erich Jan Zürcher: *Savaş, Devrim ve Uluslaşma*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK

Kâzım Karabekir (1882-1948) 1906 yılında günlüğüne düştüğü notta, Mehmet Emin Bey'in (Yurdakul) "Ben bir Türküm..." şiirinden bestelenen marşı emrivakiyle askerî bandoya çaldırmasından duyduğu tatmini anlatırken, ondan sonra bu lâfın diline takıldığını söyler: "Ahvâle kızar kızmaz 'ben bir Türküm' diye tutturmak insanı teskin ediyor"dur. Osmanlı'nın fazla tutunamayacağının belli olduğu Balkanlar'daki çete savaşlarının karamsarlığı içinde bulunan bir teskindir bu. Karabekir'in askerî ve millî teşkilâtın geriliğinden ötürü düştüğü yeisin telâfisidir. Bizzat kimlik beyanında, kimliğin kendisinde, topyekün kurtuluşun, özgürleşmenin, şeref ve haysiyetin, insan olmanın teminatını görmek, milliyetçiliğin en bariz ifadelerindendir zaten; milliyetçiliğin *kolektif narsisizm* oluşunun beyanıdır. Karabekir'in "ben bir Türküm" demenin gururunda bütün sıkıntıların telâfisini bulması gibi, milliyetçilik de bütün eksikliklerin, zaafların telâfisini vaat eder. Mustafa Kemal, 1923'te Konya'da gençlerle sohbetinde, "Biz milliyet fikrini tatbikte çok gecikmiş ve çok tekâsül [eksiklik] göstermiş bir milletiz" derken, kuşağının ortak tasasını dile getirir. Türk milliyetçiliğinin kendini takdimi, daima bir gecikme anlatısıdır. Modernleşmeden geri kalmışlığın sebebi de, milliyeti idrakin ve millet inşasının gecikmişliğidir bu anlatıda. Türk modernizminin ve milliyetçiliğinin telâfi aceleleri, birbirlerini koşullayarak gelişmişlerdir. Bu telâş, Türk milliyetçiliğinin kuvvetli bir tehdit algısı ve beka kaygısıyla şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Batı Avrupa'ya kıyasla geç oluşan bütün milliyetçiliklerin, derece derece paylaştığı karakteristiktir bu. Türk milliyetçiliğinin farkı, geç-milliyetçiliklerin çoğu gibi bağımsızlığını kazanma cehdi içinde değil, imparatorluk kaybetmenin –bağımsız-

lığı yitirme kaygısını da tahrik eden– endişesi ve travması içinde şekillenmiş olmasıdır.

MİLLİYETÇİLİĞİN MAYALANMA SÜRECİ

Şarkiyatçılar ve Rusyalılar

Milliyetçiliğin Osmanlı-Türk düşünce dünyasına, vahim bir gecikmeyi telâfi ihtiyacı çerçevesinde, modernizmin ve Batılılaşmanın bir rüknü olarak girişinin sembolik bir ifadesi, oryantalizmin burada oynadığı aracı roldür. Oryantalizm, Türkçesiyle Şarkiyatçılık, onu bir eleştirel teorik kavrama dönüştüren Edward Said'in gösterdiği gibi, Batı'nın Doğu'yu ve aslında tüm dünyayı *tanımlama erki*ni temsil eder. 19. yüzyıl Şarkiyatçılığının bir kolu olan Türkoloji, Türklüğün tarifinde ilham verici bir rol oynadı. *Etno-kültürel* bir Türklük tarifini geliştiren bu ilham, "Türk" isminin itibar kazanmasında da önemli bir merhaleydi. Türkolojinin gelişmesinde, İngiltere'nin Rusya'daki Türk dilli halkları 'uyandırarak' St. Petersburg'a karşı seferber etme politikasının etkisini belki hesaba katmak ama abartmamak gerekir. 19. yüzyılın modernist politik seçkinleri arasında ve sosyal bilim ortamında, her millî kültüre etno-kültürel bir endemik varlık olarak titizlenen Herderci tesir güçlüydü. Hem filantropik[1] romantizme, hem de ırkçı üstünlük kuramlarına elveren bir tesir... Zeki Velidî Togan (1890-1970), Türkolojinin şöhretlerinden Macar Vambery'nin 1913'teki ölümünün ardından kaleme aldığı anma yazısında, onun *Orta Asya'ya Seyahat* eserini değerlendirirken, "Avrupa'nın Bin Bir Gece Masalları görmek istediği Asya'dan Vambery de biraz fazla garâib [gariplikler] ile dönmüştü" diye yazar. Oryantalizmin Doğu'yu bir tuhaflıklar ve esrarlar âlemi gibi tasvir etmeye düşkünlüğüne takılıyordur. Ama Togan, onun "Türklük aleminin ciddi tedkik ve taharriye muhtaç ve layık bir kısım insaniyet olduğunu cihan medeniyetine" gösterdiğini söyleyerek Vambery'nin hakkını teslim eder.

Türkolojinin temel etkisi bu olmuştu: "Türk" denen kavmin tarih-dışı bir barbarlar soyu değil, "bir kısım insaniyet" olduğunu Batı ilmiyle tescillemek. 18. yüzyıl ortalarında Fransız Şarkiyatçı Joseph de Guignes Hun-Türk-Moğol-Tatar halklarının evveliyatına eğilerek, onları insanlık tarihinin içine almıştı. 19. yüzyılda Şarkiyatçılık içinde Türkoloji şubesi kurumlaştı, alanındaki dil-tarih-folklor çalışmaları gelişti. Arminius Vambery, bu çalışmaları kendi "İngilizciliği" doğrultusunda anti-Rus bir Türk-Tatar pan-Türkizmi fikrine vardıranların öncüsüydü. Onun yayılmacı Turancılığın teorik çatısını çattığı 1885 tarihli *Das Turkenvolk* [Türk Halkı/Milleti] kitabı

1 'Merhametçi' ve pedagojik bir tutumla birleşen insan sevgisi.

Türkçeye çevrilmedi ama bütün Avrupa'da çok popüler olan seyahatnamesi 1878'de *Bir Sahte Dervişin Orta Asya'da Seyahati* adıyla Osmanlıca yayımlandı ve zaten Osmanlı aydınları ile yakın temas halindeki Vambery'yi iyice meşhur etti. (Vambery'nin Siyonizmi benimseyen bir Yahudi oluşu, İslâmcılığın Türkçülüğü ithal bir komplo diye karalamasının motiflerinden biri olmuştur.) Batı Türkolojisinin Osmanlıcadaki en popüler eseri ise Fransız Şarkiyatçı Léon Cahun'un 1896'da yayımlanan ve Necip Asım tarafından derhal çevrilen *Asya'nın Genel Tarihine Giriş*'i oldu. İttihatçıların –Mustafa Kemal'in de– çok gıdalandığı bu kitap, kökü çok eskilere giden bir uygarlığın kaynağı olarak yüceltttiği Türklerin, İslâm etkisiyle unutulan veya yozlaştırılan göçebe-fatih geleneğini romantize ediyordu. Cahun, Şarkiyatçılığın bu soylu vahşi imgesini, asıl 1877'de yazdığı, yine Necip Asım çevirisiyle 1913'te İstanbul'da basılan *Gökbayrak*'ta bizzat bir roman malzemesi olarak işler. *Gökbayrak*'ın asker-millet mitosu etrafında kurduğu kahramanlık anlatısının etkisi, 1960'larda popüler *Karaoğlan* çizgi roman dizisini yaratan Suat Yalaz'a kadar uzanacaktır. Danimarkalı Türkolog Thomsen'in 1893'te çözdüğü Orhun yazıtları, –her ne kadar M.S. 8. yüzyıl gibi çok da eski olmayan bir vakte tarihlense de–, Türklüğün ezelî devamlılığı fikrini takviye etti. Yazıtların 'duyarlı olmaya' çağırdığı Türk *budunu*, oba-kabile-aşiret anlamındaki budun kelimesi "millet"e çevrilerek okunacaktı.[2]

19. yüzyılın ikinci yarısında, Batılı Türkolojiyle tanışan bazı Osmanlı aydınları, köklü bir Türk medeniyetinin devamlılığı fikrini uyarlayan çalışmalara girişmişlerdi. Ahmet Vefik Paşa, Türk tarihini Hicret'ten 5 bin sene öncesine uzatırken, "Türk aşiretlerinin en şereflisi ve en üstün vasıflısının Oğuzlar" olduğunu yazdı. Süleyman Paşa, Hun ve Mete hamasetini işledi. Ali Suavi'de "Türk"ün anlamı; Anadolu'nun köylü sınıfını ("Türkcağızlar"), "vaktiyle cihanı titreten Türk milleti"ni ve "Türk, Türkmen, Tatar, Moğol, Özbek, Yakut hepsi bir familya..."yı tanımlamak arasında salınıyordu. Bursalı Tahir, Türklerin bilim ve fenlere hizmetlerini derledi. Polonyalı bir mühtedi olan Mustafa Celaleddin Paşa 1869'da yayımladığı *Kadim ve Modern Türkler*'de, Türklerle Avrupalıların ortak "Touro-Arienne" ırkî kökenden geldiğini tanıtlayarak Türklüğün 'değerini' berkitmeye çalıştı. İlk modern Türkçe sözlüğü hazırlayan Şemseddin Sami, Osmanlı'nın devlet unvanı olduğunu, ondan eski olan "lisan ve cinsiyetin" Türk kavmine dayandığını yazdı. "Cahil avamı ve Anadolu köylülerini" tanımlamakta kullanılagelen bu isim, "intisabıyla iftihar olunacak bir büyük ümmetin ismi" idi. 19. yüzyıl sonunda, dar ve ilkel boy/kabile kavramı gibi, dinsel ve evrensel ümmet kavramının da milletle eşlenebildiğini görürüz burada. Şemseddin Sami ümmeti mil-

2 *Üze teŋri basmasar asra yir telinmeser Türk bodun iliŋin törüŋün kim artatı udaçı erti*/ Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini, töreni kim bozabilecekti?

letle eşanlamlı kullanır, kavimse ümmetin bir kolu veya "küçük ümmet"tir.

Milliyetçi-muhafazakâr edebiyat tarihçisi Nihad Sami Banarlı, bu dönemin Türkçülüğünün "bir münakaşa ve heyecan mevzuu olmadığını" söyler. Milliyetçilik münakaşaya yani iddiacı-çatışmacı bir tavra ve heyecana, Mehmet Emin (Yurdakul) ve Ahmet Hikmet (Müftüoğlu) beylerin hamasî şiirleriyle kavuşacaktır. Edebî Türkçülük diye adlandırılan bu evrenin başlarında Mehmet Emin'in 1897'de yazdığı ünlü şiir, bir program özeti gibidir: "Ben bir Türküm, dinim cinsim uludur/Sinem özüm ateş ile doludur./İnsan olan vatanının kuludur/Türk evladı evde durmaz, giderim!" Hamaset, adanma ve *pathos*'u bir değer olarak koyan, millî bilinci insan olmanın şartı sayan bu dizelerde de, milliyetin ırk anlamında "cins" kelimesiyle karşılandığını görürüz.

Osmanlı aydınları, milliyetçiliğin fikrî temellerini, terminolojisini ve heyecanını inşa etmeye çalışırken, Rusya'daki Tatar ve Azeri aydınlar, daha 'ilmî' ve programatik bir milliyetçiliği geliştirmekteydiler. Onlar, milleti *inşa etmek* gerektiğini, bunun için halkı seferber edecek bir milliyetçi bilinçlendirme faaliyetinin ve o faaliyeti yürütecek bir milliyetçi elitin lâzım olduğunu biliyorlardı. Böyle bir milliyetçi seferberliğin, modern bir iktisadiyatın ve burjuvazinin oluşumuna paralel yürüyeceğini de biliyorlardı. Kazan ve Kırım Tatarları ve Azeriler arasında milliyetçiliğin göreli 'ileriliği', hızlı bir kapitalistleşmenin ittirdiği Rus modernleşmesinin kazanımları sayesindeydi. Sanayi ve ticaretin gelişmesi, aydınlanmacı modern eğitimin kurumlaşması, dünyaya açılma, her şeyden önce ikircimsiz, 'süzgeçsiz' ve bütüncül bir Batılılaşma ilgisini destekliyordu. Milletleşme, etno-kültürel ve dinsel kimliği geliştirerek muhafaza etmeyi mümkün kılacak modern bir olgu olarak, Batılılaşmanın kazanımları arasında görülüyordu. Azeri yazar Mirza Feth Ali Ahundzade, daha 19. yüzyıl ortalarında Batı uygarlığına girişi hızlandırmak için Latin alfabesine geçme teklifini Osmanlı devletlilerine de açmıştı. Palazlanan ticaret burjuvazisinden destek alan Tatar aydınları, bu burjuvazinin Rusya'nın bütün Türk-Tatar ülkeleriyle iş yapma iştahına paralel olarak, pan-milliyetçi bir yönelim geliştiriyorlardı. Gelişen sanayi burjuvazisine dayanan Azeri yeni entelijensiyası ise Azerbaycan'ın özerkliği temelinde ulusdevletçi milliyetçiliğe yatkındı. Azeri milliyetçiliğinde İran-Şiî hegemonyası tehdidine karşı laisist damar güçlüydü. Geleneksel din eğitiminin merkezi olan Türkistan medreselerinin skolastiğini geriliğin sorumlusu olarak gören Tatar aydınları, reformist bir dini kurumlaştırmaya yönelirken, modernistilerici bir ulemayla müttefiktiler. Azeri milliyetçiliği ise dinsel reformizm refakatinde gelişti. İslâm reformuyla millî uyanış, iç içe düşünülüyordu. Bu çizgiye nispeten yakın olan Azeri aydın Ahmet Ağaoğlu, dini sonuçta kavmiyette mündemiç bir "kuvve-i elastikiye" olarak görmekteydi.

1883'te Kırım'da *Tercüman* gazetesini yayımlamaya başlayan Gaspıralı İs-

mail, Rusyalı Türkçüler arasında pan-Türkizm veya dönemin bir söyleyişiyle *bütün-Türklük* perspektifinin öncüsü oldu. Milletleşmeyi Türk ve Tatarların hayatta kalma şartı sayan Gaspıralı, gazetesine şiârı yaptığı "dilde fikirde işte birlik" üçlemesinde özellikle dilde birliği sağlamaya azmetmişti. Bütün Türk-Tatar ülkelerinde, mahallî lehçelere ilâveten, "alaca bulacalıktan" arındırılıp sadeleştirilmiş İstanbul Türkçesinin edebî ortak dil olarak okutulmasını tasarlıyordu. 20. yüzyıl başında yazmaya başlayan Azeri aydın Hüseyinzade Ali, bütün-Türkçü perspektifi mahlasına yansıtmıştı: Ali Turanî. Onun millî uyanış ve kurtuluş üçlemesi: *Türkleşmek İslâmlaşmak Avrupalılaşmak* idi. O da Gaspıralı gibi Osmanlı Türkçesinde ortaklaşmayı öneriyor, dahası, Osmanlı'ya "müstakil [bağımsız] Türklüğün nüvesi" misyonunu yüklüyordu. Bu milliyetçi aydın kuşağı, İstanbul'u bütün-Türklüğün sadece kültürel değil aynı zamanda politik merkezi haline getirmek gerektiğini düşünüyordu. Osmanlı Türklüğünün millî şuura ermesi, Osmanlı'nın hayatta kalma davasıyla Rusya'nın idaresi altında ezilen Türk-Tatar milletinin kurtuluş davasını birleştirecekti.

Rusyalı Türkçü aydınlar, 20. yüzyılın ilk on yılında, gerek tahsil için geldikleri gerekse Rusya'da takibata uğrayınca sığındıkları İstanbul'un politik tartışma ortamına katıldılar ve milliyetçi ideolojinin oluşumunda etkili aktörler oldular.[3] Aralarından, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitine dahil olanlar çıktı. O dönemde de, Türkiye dışındaki Türk beşerî coğrafyalarına, eski Türk tarihine ve bu tarihin devamlılığına dikkat çekmeyi sürdüreceklerdir. Sadri Maksudî (Arsal), 1925'te *Türk Yurdu*'nda, Türklerin "lisanı, ruhiyatı, harsının her asırda, her kıtada daima bir olduğunu", "Selçuk Türkleri, Çinî Türkistanî Türkleri ve Şarkî Avrupa'da Hazar, Peçenek, Bulgar ve sonra Kıpçakların aynı ırk evladı olduklarını gayet iyi hissettiklerini" söylüyordu. Bu "kıymettar birlik" Cengiz Han fütuhatı tarafından yıkılmış, Türklerin büyük kısmı Tatar-Moğol adıyla bilinir olmuş, "Türk namı" bitmiş, Türklük şuuru sönmüştü. Sonra ikinci darbeyi, Müslüman ve gayri müslim Türkler arasındaki münasebetin azalmasına, lisanda millî taassubun unutulmasına yol açan Araplar vurmuştu. Başkurdistanlı Abdülkadir (İnan) de, 1926'da yine *Türk Yurdu*'nda, bugün Türk harsını sağlam bir temele dayandırabilmenin ancak eski Türk tarihini, teşkilâtını ve dinini öğrenmekle mümkün olduğunu yazıyor; Türklerin Çin kudret ve şevketine karşı Türklüğü muhafaza edebilmek için sarıldıkları ve İslâmiyet'e rağmen birçok akide ve an'aneleri sürdürülen Şamanizmi hatırlatıyordu. Kısacası, Türkiye Cumhuriyeti'nin

3 Ahmet Ağaoğlu meselâ, 1917'de kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin temsilcisi olarak Paris Konferansı'na gitmek üzere İstanbul'da vize beklerken İngiltere'nin baskısıyla tutuklanıp Malta'ya sürülecek, 1921 ilkbaharında, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Sovyetler Birliği tarafından ilhak edilmesinden tam bir yıl sonra serbest kalınca Anadolu'ya geçip kaderini yeni Türkiye'ye bağlayacaktı.

etno-kültürel kimliği belirgin bir ulus-devlet olarak biçimlenmeye başladığı o evrede Rusyalı Türkçüler, bir hayli mahcubiyet ve ihtiyatla, bu yeni Türkiye'ye otantik Türklük şuuru kazandırma çabasında berdevam olacaklardı.

Bir başka Rusyalı Türkçü, Zeki Velidî Togan, her Türk etnisitesinin özgül koşullarını gözetmeye azamî önem vermekten yanaydı; bu nedenle pan-Türkçü söyleme hep şerh koyarak yaklaştığı gibi, Türklük davasının Türkiye'ye tabi görülmesini de yadırgayacaktı. Rus Devrimi'nde cumhurbaşkanı olduğu kısa ömürlü Başkurdistan'ın (1917-1918) Bolşeviklerce ilhakı üzerine Türkiye'ye sığınan Togan'ın 1926'da *Türk Yurdu*'nda iktibas edilen "Türklerde hars buhranı" makalesi önemlidir. Zira dönemin özgüvenli havası hilafına, Türklüğün buhran halinde olduğundan söz eder. Buhran ve geriliğin dört sebebini saptar. Birincisi, on üç sene devam eden harp ve ihtilâllerin Osmanlı Türkleri ile Rusya Türkleri arasındaki verimli etkileşimi kesmesidir. İkincisi, Türk kavimlerinin gerilemesinin esas sebebi olan iktisadî etkenin idrak edilememesidir. Bu gerilemenin tarihi, Batı-Doğu arasındaki ticaret yollarının mevkiini kaybetmesiyle örtüşür. "Türk milleti bu maddi gerilemeye karşı maddi müdafaa yolları tedarikinden aciz olunca, tereddiyi maneviyat ve ideoloji sahasından, dinden, hurufattan, imladan, musikiden biliyor"dur. En uzun açıkladığı üçüncü sebep, doğrudan kültürün kendisiyle ilgili sorunlara dairdir. Türkler çok farklı medeniyetlerin tesirinde bulunduklarından, İslâm öncesi "hakiki" Türk harsından kalan unsurlar hem muğlak hem de kavimler arasında dağınıktır. Bunları derleyip toparlayabilmek için Türklerin bütün şubelerinin tanınması ve derinlemesine araştırılması gerekecektir. İlâveten, Türklüğün övünçle söylenegeldiği gibi "göçebe, kahraman ve muharip" olmaktan ibaret bir kavim olmadığı üzerinde durur Togan: Ziraatçı, tüccar, çalışkan, medenî bir unsur da vardır ve Türk tarihinde asıl bu medenî unsurun yaptıkları önemlidir. Fakat bu iki unsur uyumlu olamamış, "bedevi unsur âlim unsura" galip gelmiştir. Bugün de millî ilim ve hars uğraşlarını önemsemeyen "bedevi ruh" kuvvetlidir. Buhranın dördüncü sebebini teşkil eden, Garp metodunu öğrenmemize mani Şarklı hayat tarzımız da bu bedevî ruhla ilgilidir.

Togan'dan on beş yıl önce, 1911'de Ahmet Ağaoğlu, Türklüğün geriliğinin sebeplerini çözümlemeye çalışmıştı. Oryantalist bir gözle baktığı "Türklük alemini" Fars kültürüne nazaran hayli geri gördüğü bu döneminde, üç gerilik sebebi saptamıştı: 1- Türklerin doğalarındaki aşırı heyecan ve kendini beğenmişlik, 2- Çevreye aşırı duyarlılık, kolay asimilasyon eğilimi, 3- Millî bilinç eksiği. İkinci nokta özellikle ilgiye değerdi; Bizans'ın büyük etkisinde görülebileceği gibi Türkler daha yüksek medeniyet basamağında olduklarında bile çevre şartlarınca soğurulmaya açıktılar. Ağaoğlu bu olağanüstü uyum esnekliği ve kendi tarihlerine ilgisizlik zaafının, bir 'fırsata' çevrilebile-

ceği fikrindeydi! Böylece Batı uygarlığına kolayca uyarlanmak mümkün olabilecekti. 1919-20'de yazdığı *Üç Medeniyet*'te de, daha evvel iki kere medeniyet dairesi değiştiren Türklerin, İslâm ve Brahman medeniyetlerini mağlup ederek mutlak galibiyetini ilan eden Batı medeniyetine de kolayca intibak edebileceklerini savunacaktı. (**Batı** bahsinde de gördük bunu.)

Pan-Türkizm, Turan

İlk milliyetçilik teorisyenlerinden Hans Kohn (1891-1971), pan-Türkizmin, pan-Slavizme bir yankı olarak, ona öykünerek ortaya çıktığını yazmıştı. Pan-Slavizmin de Pan-Cermenizmden ilhamla geliştiğini biliyoruz. Pan-Cermenizm, Almanya'nın millet inşasındaki gecikmesini geniş bir coğrafyaya ve kadim tarihe uzanan bir "büyük millet" anlatısıyla telâfi etme girişimiydi; yitik geçmişle beraber yitik yurtları da yeniden elde etme ülküsü bu girişimin hararetini artırıyordu. "Pan"cı ideoloji, irredentist hedefinin gerçekçiliğini bir yana bırakalım, etnik kimliği politik yapının sahih dayanağı olarak tasavvur eder; politikayı doğrudan doğruya etno-politikaya indirger.

Rusyalı Türkçülerin Pan-Slavizmden duydukları endişeyi, onun bir sürümü saydıkları Avrasyacılık hakkındaki yorumlarında da görebiliriz. Kazanlı aydın Ayas İshaki 1925'te, Rusya'da gelişen "Avrupa-Asyacılık" akımına dikkat çeker. Bu akım Rusya'nın sadece Rus olmayıp Rus-Türk-Tatar karışımından meydana geldiğini ileri sürüyordur. Ayas İshaki bu akımın, Rusya'nın Türkleri "temsil [asimile] etme" kuvvetini artırmasından endişe eder. Zira sosyal demokratlık mesleğinin reisi Plehanov gibi, komünizm fikrinin peygamberi Lenin Ulyanov da Türktür! Beri yandan *Türk Yurdu*'nda, Rusya'nın kuruluşunda Tatarların etkisine değinen yazılara da rastlanır. 1929'da Kara Şemsi adlı yazar, Hıristiyanlaşan Tatarların dönme fevriliğiyle bilhassa Rusçu olduklarına değinir. (Ona göre din hislerinin kökleşmediği, miliyet, vatan fikirlerinin henüz uyanmadığı asırlarda bu gibi dönmelikler, ihanetler itiyat halindedir.)

Rusyalı Türkçüler için pan-Türkizm, Rusya'nın Balkanlar'daki Osmanlı topraklarını hedef alan nüfuz mücadelesinde 'kullandığı' Pan-Slavizme bir mukabele işlevi taşıyordu kuşkusuz. Ama bunun yanında, Togan'ın 1926'daki makalesinde üzerinde durduğu gibi, Türk millî varlığının dağılmış hazinesini toparlayıp bir araya getirmek, böylece Türklüğü yeniden keşfetmek için zorunlu bir uğraş anlamı da taşıyordu. Onların "Türk dünyası" mefhumunun, kendi somut vatanlarını, oraların somut meselelerini ve imgelerini içerdiğini de vurgulamalıyız. Bu nokta, onları Osmanlı Türkçülerinin pan-Türkizminden farklılaştırır. Zira Osmanlı Türkçülerinin nazarındaki Türk dünyası veya *Turan*, jeopolitik bir gerçeklikten ziyade soyut bir imge gibidir.

Gerçi Ahmet Ağaoğlu da "Hayal kadar vâsi [kapsayıcı] ve hayal kadar müphem olan Türk âlemi"nden söz eder ama onun müphemliği, Ziya Gökalp'in bir coğrafyaya ilişmeyi adeta reddeden imgesinden yine de daha somuttur: "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/Vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir, Turan!"

Osmanlı Türkçüleri için pan-Türkizm, milletleşmekteki gecikmeyi telâfi etmekte kullanılacak yakıt değildi yalnızca. Sezai Karakoç'un Yahya Kemal'e ithafen yazdığı dizedeki gibi, "bozgunda fetih düşü" idi – bir "ileriye doğru kaçış" ideolojisi: İmparatorluğun durdurulamayan erimesini hatta belki yıkılması tehlikesini, bir emperyal fanteziyle ikame etmeye yarıyordu. Türklerin Balkan savaşını kaybedip topraklarının küçülmesine karşılık "ideal vatanlarını, ırklarının beşiği olan Turan'ı kazandıklarına" sevinen Tekinalp'in söylediği gibi...

Tekinalp (1883-1961), 1915'te Berlin'de Almanca yayımladığı *Türkçülük ve Turancılık* kitabında, bu ileriye doğru kaçış fantezisini, başlayan Dünya Savaşı'nın reel siyasetiyle telif etmeye çalışır. Pan-Türkizm ve Almanlık arasında, Almanların ve Türklerin "doğal gelişmesini" önleyen ortak düşman Slavlığa karşı bin yıllık gayri şuurî bir silah kardeşliği vardır Tekinalp'e göre. Türk millî uyanışı, yüz yıl önceki Alman uyanışına benziyordur. Türklerin millî ideali, Türk birliğidir. Zamanımızın millî politikasının vazgeçilmez unsuru olan *Irredenta*, Tekinalp'e bakılırsa Türkler için daha büyük bir zorunluluktur. Zira Türkiye'de henüz millî politika hâkim olamadığı için millî varlık tehdit altındadır ve Osmanlı Türkleri Türklük vasıflarından çok şey kaybetmiş oldukları için (savaşçılık ruhu dahil!), dış Türklerden gelecek takviyeye ihtiyaç vardır.

Kurucu babalar: Akçura ve Gökalp

20. yüzyıl başında Osmanlı'da Türk milliyetçiliğinin bir politik ideoloji olarak biçimlenmesinde, Yusuf Akçura ile Ziya Gökalp'in kurucu rolleri öne çıkar. Kazanlı Yusuf Akçura Rusya Türkçülerinin, Diyarbakırlı Ziya Gökalp Osmanlı Türkçülerinin tipik temsilcileri sayılabilirler. Akçura, 1924'te Gökalp'in cenazesinde onu ironik bir tevazuyla övmüştü: "Onun kuvvetli zekâsı çok terkibî [sentetik] ve akidevî idi, benim çatlak kafam tahlil ve intikâda [eleştirellik] meyyaldir." Bu tasnifin, iki aydın tipolojisinin genel karakterini temsil ettiğini söyleyebiliriz: Rusyalı aydınlar daha analitik, Osmanlı aydınları daha sentetik –'plastik' çağrışımıyla beraber– ve doktriner bir zihniyete sahiptiler.

François Georgeon, bu iki şahsiyetin düşünsel portresinin verimli bir mukayesesini yapar. İkisi de tahayyülde inşasına girişilen Türklüğün uç bölge-

lerindendir: Gökalp feodal bakiyenin güçlü olduğu, iktisadî-toplumsal gelişme açısından 'geri' ve çok etnili Kürdistan coğrafyasından, Akçura ise kapitalizmin ve modernizmin hızla geliştiği, Türk kimliğinin Rusya'nın tahakkümüne direniş içinde yontulduğu Kazan'dan... Gökalp (alaylı) sosyolog, Akçura tarihçidir. Dönemin Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğu, öznelci-iradeci bir etik anlam da yükledikleri ilm-i içtimada toplumsal kurtuluş ve 'tamiratın' sırrını bulmayı ummuştur. Rusyalı Türk aydınları ise, değişimin dinamiğini tarihsel süreçte arayan nispeten nesnelci-yapısal bir bakışa daha yakın durmuşlardır.

Bu tasavvur farkı millî ülkü kavramında da kendini gösterir. Gökalp'te millî mefkûre, gizli bir cevherin veya adeta mübarek bir sırrın açığa çıkarılmasıyla tecelli edecektir; 1917'de milleti, kişiliğini uzun müddet kaybettikten sonra yeniden kurmaya çalışan kavim diye tanımlar. Akçura'da ise millî emel, bir tarihsel evrimin sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir olgudur. Milliyetçi popülizm Gökalp'te kırsal-folklorik bir levazımcılıktır, Akçura'da alt sınıfların entegrasyonunu hedefleyen bir sosyal içerik taşır. Gökalp devletçi-bürokratik, Akçura burjuva ve "sosyal" bir milliyetçilik tasarımı geliştirir. Gökalp geleneksel ârif tipinde, 'dervişmeşreptir'; modern aydın tipolojisine uyan Akçura da onu şeyhe benzetenler arasındadır. Gökalp İttihatçıların "hocası" iken, Akçura İttihat ve Terakki'ye mesafeli durmuştur. Yeni ulus-devletin kuruluş sürecindeki resmî milliyetçilik ideolojisinin inşasında Gökalp millî uyanışın baş öğretmeni olarak yâd edilecek ancak tabiî (kendisini "fikrimin babası" diye anan) Mustafa Kemal'den 'rol çalacak' derecede önemsenmek istenmeyecek, ayrıca yeterince modernist ve inkılâpçı olmadığı şerhi düşülecektir. Akçura ise belki 'fazla' modernist olduğu için, ideologdan ziyade tarih-kültür 'teknisyeni' mevkiinde, kenarda kalmıştır.

Bununla beraber, Yusuf Akçura'nın 1904'te Mısır'da yayımladığı *Üç Tarz-ı Siyaset* risalesinin, Türk milliyetçiliğini bir politik seçenek olarak ortaya koyan ilk manifesto olduğu, ansiklopedik geçerlilik kazanmış bir bilgidir. Akçura, Osmanlı aydınlarının arayışını "Garptan feyz alarak kuvvet kazanma ve terakki" arzusuyla tanımlar. Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük, bu arayışın üç patikasıdırlar. Akçura, "ırka müstenit Türk siyasi milliyeti fikrinin" hem en sağlam hem de *modern* yol olduğu fikrindedir; bu, daha önce Osmanlı dahil hiçbir Türk devletinde tutulmamış bir yoldur. Ancak Akçura'nın bu risalede Türkçülüğü tek seçenek olarak işaretlediği yönündeki yerleşik yorum, yüzeysel ve acelecidir. Zira o Osmanlıcılığı artık uygulanamaz bularak reddeder ama Türkçülükte bulunmayan bir "kuvvetli teşkilât ve heyecana" sahip olduğunu söylediği İslâm'la köprüyü atmaz. Aradığı çözüm, İslâm'ın Hıristiyanlıktaki gibi, içinde milliyetlerin gelişmesini kabul edecek şekilde değişmesidir; zaten dinler artık ancak ırklara yardımcı olarak öne-

mini koruyabilecektir. Dinî ve ırkî bağları birleştiren bir Türk birliği, Japonya'nın "sarılar âlemindeki" ilerici misyonunu üstlenecektir.

Akçura, her zaman, Batı'nın gelişmesini şeksiz şüphesiz örnek aldı. 'Genç' Gökalp'te ise, Batı karşıtı hınçla ekstra-Batıcılık arasında salınan bir 'uygarlık hoşnutsuzluğu' vardır. 1909'da şöyle yazar: "Avrupa medeniyetleri çürük, hasta, müteaffin [kokuşmuş] esaslar üzerine istinat etmiştir. (...) Hakiki medeniyet ancak yeni hayatın inkişafı ile başlayacak Türk medeniyetidir. Türk diğer ırklar gibi ispirto ile, sefahatle bozulmamıştır. (...) Türk hassasiyeti başka hassasiyetler gibi kadınlaşmamış, Türk iradesi başka iradeler gibi zayıflamamıştır. (...) Alman filozofu Nietzsche'nin tahayyül ettiği fevkal beşerler [üstün insanlar] Türklerdir. Türkler her asrın 'yeni insanları'dır. Bundan dolayıdır ki yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türkler'den doğacaktır." Edebî Türkçülüğün siyasî Türkçülüğe dönüşümüne yataklık eden *Genç Kalemler* dergisinde yazdığı dönemde (1910-12) Gökalp, tipik bir romantiktir. En meşhuru "Vatan ne Türkiye'dir Türklere..." olan şiirlerinde, Türkçü hamaseti köpürtür. 1918'de yayımladığı *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* risalesiyle, fikri 'serimlemeye' başlarken, milliyetçiliğin programatik şiârını ortaya koymuş olur. Hüseyinzade Ali'nin *Türkleşmek İslâmlaşmak Avrupalılaşmak* formülünün on sene sonraki tekrarıdır bu; bundan bir on sene sonra da Akçura, Hüseyinzade'nin "şairâne Turancılığıyla Ziya Gökalp'i yarattığını" yazacaktır. Gökalp bu risalede millî davayı öncelikle iktisadî ve içtimaî tereddiyi [gerileme, yozlaşma] durdurma davası olarak koyarak, siyaseten ilm-i içtimacılık [sosyolojizm] mesleğine adım atar. Türklüğün rençberleşmesini (ki memurlar da "zihnî rençberler"dir!) bir gerilik etkeni sayarak burjuvalaşma icabını imâ eder ama fazla uzatmaz bunu. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* esasen orta yolcudur: Muhafazakârlığın da, teceddüdün, yani geleneği gözetmeyen yenilikçiliğin de çıkmaz yol olduğunu söyler. Öze dönüşçü, sadeleşmeci bir İslâmlaşmanın da gerilikten kurtuluş etmeni olarak alıkonması, bu tavrın parçasıdır. Rusyalı Türkçülerin millî kültürün malzemesini tamamen eski Türk medeniyetinden devşirme hevesine de şüpheyle yaklaşır; zira geleneğe bugünkü (Osmanlı) Türk kültürü de dahildir.

Gökalp'in millîleşmeyi *tedricî* bir modernleşme davası olarak tasarlama çabası, *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923) olgunlaşır. Bu kitap, Gökalp *sentetizminin* de başyapıtıdır. Millî ülkü, medeniyet ile hars [kültür] arasında dengeci bir sentez olarak tasarlanır burada. Medeniyet alet, hars kitaptır; milliyet ise gazete olacak, yani pratik bilgiyi günbegün derleyecektir. Medeniyet usul [yöntem] ve ferdi iradedir, sun'îdir [kurgusaldır] hars, uzvi [organik] hayatın tabiîliğidir. Bir yandan medeniyete din gibi, kalben bağlanmak lâzım geldiğini söyler Gökalp; fakat medeniyetin ancak millî harsa aşılanırsa ahenkdâr olacağı uyarısını yapar. Aşılama, veterinerlik öğreniminden gelen

Gökalp için en münasip mecazdır; dilden mimarîye, aileden ekonomiye her alandaki sihirli formülü: Geleneksel/yerli olana modern yöntemle aşılayarak Millî'yi kuvveden fiile çıkarmak, millî senteze ulaşmaktır. Halkçılığı, bu sentezi tekrar eder: Münevverler halka gidip ondan hars alacak, buna mukabil halka medeniyet götürecektir. Din bahsinde de böyledir: Modernizmin yozlaştırıcı, kimliksizleştirici basıncı karşısında kültürel 'özü' koruyan maneviyat alanının vazgeçilmez bir dayanağı olarak dini sakınır; ama sakınabilmek için de modernlikle aşılayıp yeni zamana uyarlama arayışındadır. Zaten İslâm'ın kaynağında laik olduğu ve en parlak devirlerini laikken yaşadığını da söyler. Orta yolcu sentezciliğiyle Ziya Gökalp, zihnin fazla inkışâfının ferdî seciyeyi bozduğu gibi medeniyetin fazla inkışafının da millî harsı bozacağını söylerken, her türlü aşırılıktan kaçınmayı salık veren evhamlı bir aile büyüğü edasındadır.

Türk Ocağı

Ziya Gökalp, Osmanlı'nın son dönemindeki tartışmalarda sadece Osmanlıcıların ve İslâmcıların değil Türkçülerin de çokça sataştığı bir figürdü. İslâmcılar, dini dışlamaması nedeniyle onu "müsbet Türkçüler" arasında saysalar da, görüşlerini yıkıcı buluyorlardı. Gerçi o hem fikren hem muaşeret bakımından Rusyalılara kıyasla daha 'yakın' bir hasımdı; ancak yine de onu bağırlarına basamıyorlar, gençliğindeki intihar girişimini hatırlatarak ruhî buhranlarından bahsediyor, Abdullah Cevdet etkisiyle Batıcılığın ve pozitivist sosyolojinin çekimine kapıldığını düşünüyorlardı. Türkçüler arasında da onu fikrî öncü olarak tanıyanlar yanında, etno-merkezciliğinin 'kararsızlığı' nedeniyle fazla mutedil bulanlar vardır. Kötücül hasımları, Kürtlüğüne dikkat çeker hatta başlangıçta veya 'aslında' Kürtçü olduğunu ileri sürerler.

1910'larla beraber, Osmanlıcılığın kırılganlığının hızla barizleşmesinden tedirgin olan İslâmcılar, "müsbet Türkçüleri" de kaybetmemek için, onlarla tartışmaya önem verirler. Millet kavramının süregelen dinî anlamı, hem ortak zemin hem münakaşa konusudur. 'Saf'-Türklüğün peşindeki Türkçülüğü, din-öncesi yani medeniyet-öncesine, barbarlığa, pagan kültüre dönüş hareketi olarak damgalarlar. Türkçülerin bir bölüğünün Moğolları da Türk veya Turanî aileden saymasını ganimet bilerek, barbarların gaddarlığının simgesi olan Cengiz'in adıyla, *Çingizciler* diye anarlar onları. Süleyman Nazif'in, Osmanlı sadece Türk unsuruna dayanacak olursa "elimizde uzun kollu bir hırkadan başka bir şey kalmaz" deyişi ünlüdür. Türklüğü cahillik, köylülük, avamlık, "kültürsüzlük" olarak karikatürleştiren bu söylemi bahane ederek çoğaltılan alınganlık, Türk milliyetçiliğinin sürdürülebilir yakıt kaynaklarından olacaktır.

1912'de Türk Ocağı derneğinin kurulması, Türk milliyetçiliğinin bir politik akım olarak kurumlaşmasında bir eşiktir. Öncesinde kurulan Türk Derneği (1908) ve Türk Yurdu (1911), dar aydın zümresinin ve bilimsel çalışmanın çerçevesi içinde kalmışlardı. Türk Ocağı, milliyetçi ajitasyona yönelecek ve modern orta sınıfa yayılarak kitleselleşecektir. Ocak, Rusyalı Türkçülerle Osmanlı Türkçülerinin işbirliğinde de yeni bir merhaledir. Çekişmeli bir işbirliğidir bu. Ziya Gökalp vasıtasıyla Türk Ocağı'nı denetlemeye çalışan İttihat ve Terakki'ye yakın duran Osmanlı Türkçüleri, bu camiaya kültürel eğitim işlevi yüklerler (Gökalp "hars kurumu" sayar Türk Ocağı'nı). Rusyalı Türkçülerin çoğu ise buraya özerk bir politik öncülük misyonu yüklemektedirler. 1923'te de Adana Ocağı Başkanı Reşit Galip, Gökalp'in Ocaklar'ı "edebi salon" gibi gören yaklaşımını eleştirerek halk içinde pratik çalışma yürütmek gerektiğini savunacaktır.

Bu dönemde İttihat ve Terakki'nin, Türk Ocağı'nı politik hükümranlığı altına almaya çalışırken, onun ideolojik hegemonyasına girdiğini söyleyebiliriz. İttihat ve Terakki yönetimi bir yandan pan-İslâmizmle de 'oynuyordu' gerçi, partide İslâmcılığın yanı sıra Batıcı-liberal fikirler de temsil ediliyordu. Habsburg modeli bir Türk-Arap imparatorluğu seçeneğini yoklamayı Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürdüren bir eğilim de eksik değildi. Fakat İttihatçı politikada ve ideolojik söylemde, Türkçülük gitgide baskın hale gelmekteydi.

30 Aralık 1913'te "Milli İstiklâl Günü" olarak kutlanan Osmanlı'nın kuruluş yıldönümünde düzenledikleri tören, Türk Ocağı'nın ortamı hakkında fikir verir. Yusuf Akçura, Osmanlı'nın yozlaşma hikâyesine dair bir konuşma yapar: "600 bu kadar yıl önce Anadolu'nun gün batkısı ucunda Türk Türkmen beyleri toplanıp Oğuz töresine göre Kara Osman beyi başlarına han seçtiler, han köterdiler. (...) Sonraları, bilmeyiz neden Osmanlılığı, kökü olan Türklüğünden ayırmak isteyenler türedi." Böylece "Türk'ün özlüğü ölmüş", önce "Acem olmuş", sonra Frenk olmağa imrenmiştir. Ne olursa olsun, Akçura, "Türk tanrısının öz ilini esirgeyeceği" inancındadır. Konuşmasının bitiminde ayran ve çay sunarken, "Tanrı'nın vergisiyle seneye kımızla, suçular sunmayı" vaat eder. Allah yerine Tanrı deme tercihi, Türk Ocağı'nın yayın organı *Türk Yurdu*'nda da sürdürülecektir. (Bu evrede Akçura, etnik taassubun zirvesindedir. İlgi duyduğu Halide Edip'le evlenmekten, "Yahudi" diye vazgeçmesi de bu aralardır.)

Kadim ve 'öz' Türklükle ilgili folklorik ilgi, Rusyalı Türkçülerin üzerine çok düştüğü ama onlara mahsus olmayan "bütün Türklük" ilgisiyle bütünlenir. 1918 kongresine sunulan yeni nizamnamedeki "faaliyet sahası bilhassa Türkiya'dır" ibaresinin kabul görmemesi, açık bir irade beyanıdır. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra, faaliyet sahası mecburen "bilhassa Türkiya"ya

daralacaktır. 1925'te Türkiye'ye gelen Zeki Velidî Togan, Yusuf Akçura'ya Millî Mücadele esnasında Ankara'nın müttefiki olan Bolşeviklerle ilgili verdiği sempatili demeçlerin Rusya'daki Türk-Tatar münevverleri arasında hayal kırıklığı yarattığını söyleyerek sitemde bulunur. Akçura'nın cevabı pragmatiktir: "Samimi bir fikir değildi, Rus elçisi geldiğinde söylenmişti. Burada bazen böyle icabediyor." Nitekim Türk Ocağı, kendi "samimi" ortamında, bütün Türklüğe dönük ilgisini Cumhuriyet döneminde –1931'de kapatılana kadar–[4] sürdürecek; *Türk Yurdu*'nda sürekli büyük Türk âlemine ilişkin yazılar yayımlanacaktır. 1929'da Afganistan'ın durumunu ele alan Reşit Safvet (Atabinen), bu ülkenin ancak "şuurlu şuursuz ekseriyeti teşkil eden Türk unsurların" egemenliğinin tesisi ve bozucu, eritici Fars nüfuzundan kurtulması (böylece "Turan medeniyetine intisabı") halinde kurtulabileceğini yazar, örneğin.

Türk Ocakları, Ziya Gökalp'in 1911'de telaffuz ettiği, milliyet esasına dayalı "yeni hayatı" kurma hevesinin yuvasıdır. Osmanlı'da kadınlarla erkeklerin beraber katıldığı ilk toplantılar burada yapılmıştır. Büyük şehirli aydın halkasından çıkıp taşranın tahsilli orta sınıflarını seferber ederek bir milliyetçi öncü seçkin zümresi yaratma iddiası, Türk Ocakları'nı 1918'de 35 şubeye kavuşturur. Yeni Türkiye'nin kurulmasından sonra, 1931'de kapatılana kadar 260 şubeye ulaşacaklardır. Türk Ocağı, öncü aydın yetiştirme misyonuyla milliyetçiliği halkçılaştırma emelini birleştirir. Bir ara –Rus Narodniklerini hatırlatan– *Halka Doğru* adlı bir dergi çıkarırlar.

Milliyetçi popülizmin oluşumunda Ömer Seyfettin'in (1884-1920) rolünü atlamamalı. *Genç Kalemler* kadrosundan gelen, 1914'te *Türk Sözü*'nde yazan öykücü, milleti halk temelli düşünmeye, "millî"yi "halkça"yla eşlemeye yatkındır. Milletin yalın hali olarak romantize ettiği halkın ârifliğine, "öğrenmeden bilir" oluşuna iman eder. Keza Gökalp *Halka Doğru*'da, Türklüğün unutulan an'anelerini sinesinde muhafaza eden halk kültürü madenini işleyecek "halkiyat" ilmini, millî romantizmin de kaynağı olarak görür.

Türk Ocağı'nın popülizminden 1918'de Köycüler Cemiyeti'nin kurulmasıyla köycülük dalı da çıkacaktır. İsmayıl Hakkı Bey'in (Baltacıoğlu, 1886-1978) 1913'te söylediği üzere, "Moskof köylüsü, Bulgar köylüsü gibi cahil de bırakılsa yine kuvvetli, hırslı, faal, emelperver bir nesil yetiştirmektir" murat.

---

4 Türk Ocağı'nın kapatılması, "aşırı" veya "faşizan" bir milliyetçiliğe meyletmesine bağlanmıştır. Esas neden, kurumlaşmakta olan tek parti rejiminin herhangi bir müstakil toplumsal-politik yapıya tahammül etmemesidir, nitekim o dönemde daha 'masum' örgütler de kapatılmıştır. Kadrolarının birçok yerde Serbest Cumhuriyet Fırkası'na destek vermesi de kuşkusuz Türk Ocağı'nın sicilini bozmuştur. Ancak Türk Ocaklılar 1931'den sonra da etkinliklerine devam edecek, yerine kurulan Halkevleri de etno-merkezci milliyetçiliğin yeniden üretimine 'bigâne' kalmayacaktır.

Kuvvet ve millî kin

Türk Ocağı bünyesinden doğan bir başka cemiyet, 1913'te kurulan Türk Gücü derneğidir. Beden terbiyesi ve spor faaliyetlerini teşvik için kurulan derneğin yöneticilerinden Tahsin Bey, esas maksadı şöyle tanımlar: "Maksat pehlivanlık, cambazlık değildir. Bunlar hep vasıtadır. Maksat milleti silahşor bir millet haline koymaktır." *Türk Yurdu* dergisi 1911'de "Türk, yani şeci [kahraman] ve metin asker olalım" şiârını koymuştur zaten. Milletin güçlenmesi, onun bütün fertlerinin bedenen güçlenmesinden, kolektif bedenin ve onun timsali olarak ordunun güçlenmesine uzanan bir devamlılık içinde tahayyül edilir.

Bu şiddetli *kuvvetlenme* arzusu, kitabın birinci bölümünde işaret ettiğimiz Sosyal Darwinist dünya görüşünün doğal sonucudur. Bütün ahlâkî ilkelerin üzerinde olduğuna inanılan "Hak kuvvetlinindir" şiârı, öncelikle milletler arasındaki mücadelede yürütüyordur hükmünü; hatta öncelikle millî bir şiârdır bu, milletlerin tarihsel özne olmalarını sağlayan, onların kuruluşlarını ve bekalarını borçlu oldukları şiârdır. Osmanlı-Türk milliyetçileri, gecikmiş millî uyanışı hızla telâfiye çalışırken gitgide âcilleşen beka kaygısıyla içlerinin daraldığı 1910'ların başlarında, büsbütün güce tapar hale gelmişlerdi.

Osmanlı'da beka kaygısının doğuşu, 1877-78'de (93 Harbi) Rusya karşısında alınan ağır yenilgiye kadar geri götürülebilir. Sürekli toprak kayıplarıyla adım adım derinleşen bu kaygı, 1912-13'teki Balkan Savaşları'yla had safhaya varmıştır. Zira Osmanlı'nın emperyal ufkuna açılan Balkanlar'daki geniş topraklarını kaybettiği bu savaş, birçok yönden, uluslararası zeminde "Hak kuvvetlinindir"den başka hiçbir şeye aldırmamak gerektiği fikrini pekiştirir. Bunun bir âmili, Birinci Dünya Savaşı'nda olacakları haber veren bir kıyıcılığa sahne olan bu savaş, hasım Balkan devletleri ordularının *gaddarlıklarına* duyulan hınç ve hasettir. Milliyetçi askerler zaten Balkan milliyetçi ajitasyonunu ibretle izliyorlardı. Kazım Karabekir'in 1903-1907 yıllarında Makedonya çete savaşları sırasında günlüğüne düştüğü notlarda, Sırp, Yunan, Ulah, Bulgar milliyetçiliklerine gıptayla baktığını okuruz: Bu halkların "Uzun zamandır ruhları üzerinde çalışılmış, benlik uyandırılmış... millî varlık teşkilâtı yapılmış", iyice bilenmişlerdir. Balkan muharebelerine katılıp bir müddet esir düşen Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde de, düşman askerinin gaddarlığı, –sözgelimi, ellerine düşmemek için intihar eden kızın cesedine tecavüz etmeleri–, nefretle beraber bir tür hasetle tasvir edilir, zira bizde eksik bulunan millî adanmışlık vardır orada! Ziya Gökalp, şu sarkastik dizelerinde, düşman karşısındaki aşağılanmadan bir diriliş umar: "Durma, Yunan, durma, kibrini artır!/Türklüğün başına hakaret yağdır!/Uyuyan bir

kavme bu zillet azdır./Vur, eski kölesi, utandır onu!/Bırakma uyusun, uyandır onu!"

Osmanlı-Türk milliyetçilerinin kuvvetin hukukuna yegâne hukuk olarak bağlanmasının diğer âmili, Batılı büyük güçlerin Balkan Savaşları'nda izlediği politikadır. Batılı devletlerin bu savaşlarda işlenen kitlesel kıyımlara, insanlık suçlarına kayıtsız kalıp sadece siyasî güç hesabına bakmaları, Batı'ya atfedilen yüksek medeniyet değerlerinin de 'palavra' olduğu kanaatinin yayılmasına yol açacaktır. Bu tepki, coşkun bir *anti-hümanizmi* besler. Batılıların hümanizmindeki riyakârlığın 'deşifre edilmesiyle' yetinilmez, *barbarlık* sahiplenilir: "barbar", "ilkel", "insan kasabı" diye sıfatlandırılan Cengiz, Attila, sadece soydaşlıklarıyla değil bizzat kıyıcılıklarıyla sahiplenilirler.

İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali üzerine 1912'de Mehmet Ali Tevfik (Yükselen, 1851-1949), Attila barbarlığını yâd etmiş; Roma kalıntılarıyla beraber Rönesans eserlerini de yıkarak öç alma fantezisi kurmuştu. Ziya Gökalp'in Balkan Savaşları'nın intikamını düşlediği *Cenk Türküsü*'nde de Attila'nın ruhu çağrılır: "Attila'nın oğlusun sen unutma/Medeniyet deme, duymaz o sağır; Taş üstünde taş kalmasın durma kır./Kafalarla düz yol olsun her bayır. Attila'nın oğlusun sen unutma!/Gece gündüz Tuna suyu kan aksın,/Yaksın kahrın, bütün Balkan'ı yaksın."

Bu dönemin milliyetçi edebiyatında, özellikle şiirde, *kin ve intikam* izleği adeta müstakil bir tür oluşturur. Türün başlatıcısı, herhalde 1910'da yazdığı şiiriyle Emin Bülend'tir (Serdaroğlu): "Garbın cebin-i [alçak] zalimi, affetmedim seni/Türküm ve düşmanım sana, kalsam da bir kişi..." Şair, *Kin* başlıklı makalesinde kini kuvvet kaynağı olarak salık verir: "Mademki kincisin, demek ki pek kuvvetlisin. Öyleyse sen bu kinini keskin kılıç gibi sakla." Şemsettin Günaltay, herkesi kin mesaisine çağırır: "Biz artık intikam için çalışmalı, intikam için her türlü heves ve arzularımızı, gücenme ve kırılmalarımızı ebediyen unutmalıyız. Anneler yavrularını uyutmak için kin ve intikam ninnileri söylemeli, ninelerin masalları Bulgar vahşetleriyle çerçevelenmeli, edebiyatımız intikam şiirleriyle dolmalı, romanlarımız Bulgarlar tarafından Rusya'ya hediye edilen kızlarımızın kara bahtlı hayatlarını tasvir etmelidir. Yediğimiz gıda, içtiğimiz su, teneffüs ettiğimiz hava ciğerlerimize kin ve intikam zerreleri halinde dağılmalıdır." Bu çağrıları bir intikam şiirleri furyası izler. 1911'de Batıcıların yazdığı *İçtihad*'da 'bile' Nedim adlı yazar, kine, kurucu bir değer ve fikrin ayartılarına karşı bir hakikat melcei olarak sarılır: "Unutma kinini fikrin dönmesin/Milleti yaşatan kindir, emeldir./Üfle ateşi kinin sönmesin/Devlet binasına kin bir temeldir." 1913'te *Türk Yurdu*'nda Süleyman Aktuğ imzasıyla yayımlanan *Turan Yolcularına* şiiri: "Türklük, vatan ve din senden yalnız üç şey istiyor, yalnız üç şey: Kin güç öç!" dizeleriyle biter. Ertesi yıl *Türk Yurdu* Feyzullah Said imzasıyla bir *Öç Marşı* yayım-

lar: "Bir kıtayı ıslattı kanın ey ulu millet/Git git, onu gayzınla kurut. Yetti bu zillet"... "Kin ateşi ver süngüne, bir yıldırım olsun/Çık kükre yürü... Çan sesi ra'dınla [gökgürültüsü] boğulsun/Balkan yanıp akrep yuvası kan ile dolsun... Ruhundaki öç volkanını kan ile söndür/Namus yüzünü, ey ulu millet yine güldür!"

Şevket Süreyya Aydemir, Balkan Savaşları'nın millî bilinçte tetiklediği sıçramayı "yeni Ergenekon" diye teşbih etmişti. Milliyetçiliğin kendini 'kıstırıldığı yerden çıkış' selâmetinde gördüğü bu evrede, millî kin telkini ve *intikam terbiyesi*, *kurucu uğrak* olarak görünür. Durduğu varlık-yokluk eşiğinde, millî davanın dinî bir adanmışlık ve kahramanlık duygusu gerektirdiğine inanılır. Bu fanatizmin, bilinç eksiğini telâfi için de lâzım olduğu düşünülür. Mehmet Ali Tevfik "milli taassup aşılamak için gerekirse meşru yalanlara" başvurmayı hak görür – "ki bizim buna ihtiyacımız yok"tur... Onun bir hikâyesinde askere alınan genç, bir akşam kaçıp evine gider, yeni evlendiği eşini uykusunda seyredip şefkatle öper ve öldürür onu – böylece savaşta aklı onda kalmayacaktır! Millî Mücadele'de de, düşman askerlerine yardımcı olan oğlunu kendi elleriyle öldüren bir "Domaniçli ana" olayı veya efsanesi çıkacak; yazar Şükûfe Nihal (1896-1973) "vatanının şerefi uğruna oğlunun ciğerlerini kendi eliyle söken" o anneyi "Türk kadınlarının en büyüğü" diye ululayacaktı.

Milliyetçi edebiyatta intikam terbiyesinin büyük ustası, Ömer Seyfettin'dir. Onun hikâyelerindeki pornografik denebilecek şiddet tasvirleri, milliyetçi-muhafazakâr edebiyat tarihçisi Nihad Sami Banarlı'ya bile rahatsızlık vermiş; "behimî [hayvanî] tecavüzlerin tasvirlerinde lüzumsuz bir ısrarla durul"masından, "okuyanların millî hislerinden evvel bedîî hislerini yıpratacak ifade"lerden yakınmasına yol açmıştır. Ömer Seyfettin'de kimlik, Necati Mert'in tespitiyle hemen hemen namusla eşanlamlıdır. Millî kimlik savunusu, erkeklik şerefini kanıtlamayla birleşir ve sürekli sınava tabidir. Millî varlığa yönelen tehdit algısı karşısında teyakkuzda bulunmaya, ilkesel bir değer verir: "Daimî ve mürettep bir kast karşısında bulunduğumuzu hatırlamak en birinci vazifemizdir." Bu sürekli meydan okuma hali, hayatta kalmanın ve şerefini korumanın gereğine dönüşen bir hamâseti [kahramanlığı] ve *sertliği*, şiddeti tahrik eder. Kendi ileze bünyesini de sıkı bir beden terbiyesi mesaisiyle güçlendirmiş olan Ömer Seyfettin, Sosyal Darwinist dünya görüşünü tutkuyla benimser: "Kuvvetli zayıfın her zaman tepesindedir". 1911'de yayımlanan *Vatan! Yalnız Vatan* risalesinde, her milletin ayakta kalabilmek için bir mefkûresi [ülkü] bulunması ve bu mefkûrenin "daima taarruzî" olması gerektiğini söyler. Cumhuriyet dönemi Türkçülüğünün fikrî önderi Nihal Atsız'ın aynen devralacağı motiflerdir bunlar. Ömer Seyfettin, Türk milliyetçiliğinde biyolojik determinizmle mistik imâ-

ların iç içe geçtiği *kan ırkçılığının* da öncüsüdür. Ünlü hikâyelerinden *Primo Türk Çocuğu* (1912), bu tavrın ruhunu verir. Primo, Selânik'in kozmopolit muhitinde İtalyan bir kadınla evlenip Müslüman-Türk kimliğinden uzaklaşmış olan Kenan Bey'in, tamamen İtalyan olarak yetiştirilmiş oğludur. Trablus'un İtalya tarafından işgali üzerine millî hisleri galeyana gelen Kenan Bey karısıyla kavga eder. Babasını ve onun duvarda asılı kılıcındaki lekeleri asla temizlememesine dair tembihini hatırlar: "Üzerindeki düşman kanı en büyük kıymetidir"... Karısıyla ayrılacaklardır, çocuk ikisinden birini seçecektir; o tamamen İtalyan yetiştirilmiş Primo gelip Türklüğünü ilan eder: "Ben Turko çocuk". Okulda bir asker çocuğundan "Türklük" öğrenmiş – ve damarlarındaki kan konuşmuştur.

Balkan Savaşları'nın Türk milliyetçilerinde kopardığı millî kin sağanağından tam yüz yıl önce, 1813'te Alman milliyetçiliğinin kurucu babalarından Ernst Moritz Arndt, Fransızlara karşı daimî bir nefreti gütme telkininde bulunmuştu. Başka varlıklardan nefret etmeyi, bir varlığın can ve beka bulabilmesinin koşulu sayıyor; "kalplerimizde kutsal bir cinnet" olan millî kinin "Alman milletinin dini gibi parladığını" yazıyordu. Özneliği (millî kimliği) takviye için fanatizmi teşvik etmek, Avrupa'da gecikmiş (daha nesnel bir tanımla: gecikmişlik duygusu taşıyan) milliyetçiliğin şablonunu oluşturan Alman milliyetçiliğinin belirgin karakteristiklerinden birisiydi. Millî kin ve cezbe halini mukaddes bir delilik gibi romantize eden ideolojik söylem, bütün dünyadaki geciken milliyetçilik tecrübeleriyle beraber Türk milliyetçiliğine de ilham vermiştir. Bu fanatizm, şiddetin de Ömer Seyfettin'de gördüğümüz gibi romantikleştirilmesine elverir. Sadece zulüm görmüş olmanın karşılığı olarak değil, hayatta kalmanın gereği olarak meşrulaşır şiddet. Hele "Türk", Ahmet Hikmet'in (Müftüoğlu) *Çağlayanlar*'ındaki ifadesiyle "zalim heybetinde bir mazlum" olarak tasavvur edildiğinde; mazlumluğun hıncının üzerine, kibirli hâkim millet konumundan düşmenin hıncı bindiğinde...

Birinci Dünya Savaşı'nın en kıyıcı muharebelerinden biri olan Çanakkale Savaşı, *zalim heybetinde mazlum* imgesindeki *heybetli mazlum* imâsını teyit eden bir hamaset anlatısının konusu olacaktır. Müttefik (Alman) genelkurmayının komutasında ve çok-etnili Osmanlı ordusunca yürütülmüş olması puslandırılarak, Mustafa Kemal'in başrolüne oturtulduğu bir millî savaş olarak üç sene sonraki İstiklâl Harbi'ne ulanarak kurgulanan, böylece millî kurtuluş destanına dahil edilen Çanakkale, Suavi Aydın'ın (doğ. 1962) ortaya koyduğu gibi aslında 'teknik açıdan' salt bir yurt savunması savaşı değildi. Osmanlı İmparatorluğu Dünya Savaşı'ndaki iki kamptan birinin üyesi olarak emperyal iddiasını sürdürüyordu ve Çanakkale'deki çarpışma Osmanlı ülkesinin işgaline değil, bu iki kamp arasında, Marmara Denizi ve boğazların stratejik kontrolüne dönük bir çarpışmaydı. Ancak Osmanlı'nın seksen bini

aşkın insan kaybettiği Çanakkale daha o sıralar –hâlâ dinî ve millî kimliğin iç içe geçtiği– bir millî kahramanlık destanı olarak işlenirken, kaybedilen savaş içinde bir zafer anlatısı işlevi görmüştür...

Bu parantezi kapatıp millî kin bahsini bağlayalım... Mustafa Kemal'in 1923'te, aynı yıl içinde, Emin Bülend'in *Kin* şiiri üzerine sarf ettiği iki zıt söz, imparatorluk yıkıntısı üzerinde kurulan/kurtarılan ulus-devletin millî kindarlıktaki ikircimine işaret sayılabilir. Bir defasında hayırla anar bu şiiri, "Düşmanlarımız o kadar çok ve kalplerinde, vicdanlarında ve kafalarında aleyhimizde besledikleri hissiyat ve efkâr o kadar kavidir ki... milletlerin kalbinde hiss-i intikam olmalı" der Mustafa Kemal. Öteki defasındaysa, "Bir kişi kalsak bile düşmanlarımızın kalbindeki zulmü çıkaracağız ve o zaman diyeceğiz ki kalbimizde intikam kalmamıştır" sözleriyle, kinlerden uzaklaşmayı salık verir.

RESMÎ İDEOLOJİ OLARAK MİLLİYETÇİLİK

Kuruluşun psiko-politik çerçevesi

Trablusgarp'ın İtalya'ya kaybı – Balkan Savaşları – Çanakkale muharebeleri – Ermeni Soykırımı – Birinci Dünya Savaşı'nın mağlubiyetle sonuçlanması ve mağlubu mahkûm eden Sèvres Antlaşması – bu antlaşmanın öngördüğü sınırları da ihlâl eden Yunan işgali – İstiklâl Harbi/Millî Mücadele – yeni ulus-devlet inşası ve ona uluslararası geçerlilik kazandıran Lozan Antlaşması... 1915-1923 kesitinde, sadece sekiz yıl içinde cereyan eden bu büyük olaylar silsilesi, modern Türk milliyetçiliğinin encamını belirlemiştir.

Bu olayların seyrinde, her şeyden önce beka kaygısının gitgide şiddetlenmesi belirleyicidir. İmparatorluk bakiyesi üzerinde egemenlik hakları kısıtlanmış 'küçük' bir Türkiye tesis eden Sèvres Antlaşması, bu kaygının onyıllarca canlı tutulacak olan timsalidir. "İleriye doğru kaçış" saikiyle yürütülen Dünya Savaşı, ilk yılın iyimserliğinden sonra, tehdit algısını büyütmüştür. Sèvres Antlaşması, ardından büyük Avrupa güçlerinin Yunan işgali emrivakisine göz yummaması, "Batı"nın kendi koyduğu ilkeleri de çiğneyen ezelî-ebedî bir düşman olduğu kanaatini takviye etmiştir – Millî Mücadele döneminde yayılan Bolşevizm sempatisi bununla da ilgilidir.

Tehdit algısı içinde, millî varlık-yokluk berzahından geçiyor olma 'şuuru', zulme ve haksızlığa uğramış olma duygusuyla birleşerek kin ve kıyıcılığı bilerken, millî 'özü' saflaştırma, gayri millî addedileni kelimenin dolaysız anlamıyla tasfiye etme azmini kuvvetlendirmiştir. Çanakkale savunması *zalim heybetinde mazlum* imgesindeki *mazlum* imâsını teyit ediyorsa, Dünya Savaşı sırasında yürütülen kitlesel tehcirle beraber gerçekleşen Ermeni Soykırı-

mı da *zalim* imâsının teyididir: mazlum durumuna düşme algısının, 'heybetli' bir zulmü tahrik etmesinin örneği... Talât Bey'in bir resmî yazışmada kullandığı tabirle "Ermeni meselesinin hallolunması", sadece şiddetlenen beka kaygısının paniğiyle, Batı'nın himayesinden yararlanan ve onun gadrine vasıta olan bir "iç düşmandan" öç alma saikiyle ve bu tehdidi *nihai çözüme* kavuşturma hesabıyla açıklanamaz. Bu "hal yolu", Fuat Dündar'ın gösterdiği gibi, Osmanlı'nın son döneminde İttihat ve Terakki'nin benimsediği *etnik mühendislik* rasyonalitesine de tabidir; vatanı etno-dinsel olarak 'temizleme' politikasının devamıdır.

İstiklâl Harbi'nin veya –yine aynı zamanda dinî anlamlı millî'siyle– Millî Mücadele'nin başarıyla sonuçlanması, Yunan işgalinin önlenmesi ve Batılı büyük güçlerin revizyonist[5] Ankara Hükümeti'ni tanıması, bu tanımanın Lozan Antlaşması'yla tescil edilmesi, elbette 'heybetli' beka kaygısını bir derece yatıştırmıştır. 1923 Türkiye'si, daha iyimser, daha özgüvenli, göreceğimiz gibi kendine sistematik olarak özgüven aşılayan bir 'millî ruh' iklimindedir. Kaygıları, imparatorluk kaybının yanı sıra büyük insanî yıkım ve kayıpların yol açtığı travmaları ve –her şeyden önce Ermeni soykırımıyla ilgili– *suçluluğu* geride bırakmaya müsait bir iklimdir bu. Yas tutmayı men eden bir iyimserlik havası esmektedir. Modern ulus-devletin kuruluş sürecindeki radikal inkılâpçı söylem, yeni başlangıç ve inşa enerjisiyle beraber, *unutma enerjisi* üretir. Kemalizmin *miladî* söylemi, milliyetçiliğin psiko-politik kaygılarını yatıştırmaya da yarar.

Kemalizm, Osmanlı'dan, özellikle Osmanlı'nın Tanzimat'la başlayan son döneminden tam kopuş iddiasıyla bir *Yeni Türkiye*'nin, bir yeni Türklüğün, yeni bir milliyetçiliğin doğumunu ilan eder. Kendi iddiası hilafına, yeni ulus-devletle eski devlet arasında bir devamlılık ilişkisi vardır; sosyal tarihçi Peter Alter Türk milliyetçiliğini, Japonya'yla beraber, eski devleti Batılı güçlerin etkisi/tehdidi altında modernleştirmeye çalışan *reform milliyetçiliğinin* örneği sayar. Cumhuriyet'in yeni milliyetçi ideolojisi de, Geç Osmanlı döneminde mayalanan Türk milliyetçiliğinin devamıdır elbette. Hem Geç Osmanlı-Türk milliyetçiliği içindeki tartışmaları devam ettirir, hem de onun ana akımı olan Türkçü etno-merkezcilik baskın konumunu korur. Kemalist milliyetçilik, Türkçülüğün beka kaygısı ve etno-politik teyakkuzu ile, vatandaşlık esasına dayalı modernist ve hümanist bir milliyetçilik anlayışının iyimserliği arasında gerilir. Peter Alter, Türk reform milliyetçiliğini İtalyan uluslaşmasını prototip alan *Risorgimento* [diriliş] milliyetçiliğinin bir istisnaî türü olarak tasnif eder; *Risorgimento* prototipi, liberal-demokratik devrimcilikle devletçi-muhafazakâr kutuplar arasında bir gerilimi de ifade eder. Göreceğimiz

5 Diplomatik anlamıyla: Savaş sonrası antlaşmalarla tesis edilen uluslararası düzeni değiştirmeyi (revize etmeyi) talep eden.

gibi, Kemalist milliyetçilikte devletçi-muhafazakâr ve etno-merkezci kutupların manyetik alanı daha güçlüdür.

Tekrar teorik kurucu babalara dönelim. Gökalp ve Akçura'nın 1923 arifesinde ve akabinde söylediklerine bakarak, Yeni Türkiye'nin resmî milliyetçiliğinin çerçevesini çizebilir, bu arada onların bu evrede kendi milliyetçilik anlayışlarını nasıl revize ettiklerini de görebiliriz.

Gökalp'in Millî Mücadele dönemindeki yazılarında, Sosyal Darwinist eğilimleri eleştirmesi anlamlıdır. Daha önce yabancı milletlerin harsından sadece egzotik manâda telezzüz edilebileceğini (lezzet alınabileceğini) söyleyen düşünür, şimdi daha liberal-Herderci bir tutumla, her güzel hars bahçesinden istifade etme tavsiyesinde bulunur. *Türkçülüğün Esasları*'nda milletin şartları çoktu: Lisan, din, ahlâk, bediiyatta müşterek terbiye ve müşterek mefkûre. Millî Mücadele dönemi yazılarında ise millet bağının etno-dinsel yoğunluğunu epeyce seyreltti, Türk harsıyla terbiye görmüş olmak ve Türk mefkûresine hizmetle kayıtladı. Biyolojik imâlardan uzaklaşıp iradî etmeni öne çıkardı: Milliyet de din gibi kalben tasdik ve lisanen ikrarla ölçülmeliydi. Gökalp, zaten ırkçı yöneliminin barizleştiği şiirinde, bu yeni tavrını açıklarken de cinsel-biyolojik imâlardan geri duramaz: "Türklük hâdimine 'Türk değil' diyen/Soyca Türk olsa bile piçtir Türk değil". (Kürt olduğu 'ithamını' savuşturuyordur bu sözlerle.)

Gökalp'in ilm-i içtiması [sosyolojisi] da, Yeni Türkiye'nin nasıl bir toplum modeline göre inşa edileceğine ışık tutar. İnsan topluluklarının gelişmesindeki cemia [ilkel topluluk]-camia-cemiyet silsilesinde sonuncu halkayı doğrudan doğruya millete indirgeyerek, toplumu milletle özdeşler. Teorik başvuru kaynağı olan Durkheim milleti cemiyetin bir veçhesi sayarken, –zaten milliyetçiliğe mesafeli durur–, Gökalp'te millet sosyalliğin en üst biçimidir. (*Türkleşmek*'de sınıf mefkûresinin de millet mefkûresinin bir "tabii" [bağlısı] olduğunu yazmıştı.) Durkheim'da Gökalp'i çeken vasıflardan biri herhalde, onun işbölümünün gelişmesine, toplumsal farklılaşmanın derinleşmesine bağlı olarak kolektif bilincin zayıflayacağına, anominin ortaya çıkacağına dönük dikkatleriydi. Bu dikkat, Gökalp'in modernleşmenin 'kimlik kaybı' ve ahlâkî yozlaşma yönündeki yan etkilerine dair kaygılarına hitap ediyordu. Gökalp, milletleşme sürecindeki iktisadî-toplumsal gelişmenin kolektif-organik bünyeyi güçlendireceğini umar. Millî bilinci, modernliğin mahsurlarını önleyici bir ilaç olarak düşünmeye yatkındır. Milleti, uyumu güvence altına alacak korporatif bir organizma olarak düşünür. Nitekim Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Gökalp'in toplum anlayışının, kul zihniyetinin sekülerleştirilmesinden ibaret olduğunu yazmıştı. "Türklerin zaten tabiaten devletçi" olduğunu söyleyegelen Gökalp, 1923 eşiğindeki yazılarında Kemalizmin otoriter vesayetçi millet inşasına da yol gösterecektir: "Millî vicdan ve ilerle-

me reyle öğrenilemez" ona göre, bunu bilenler ve öğretecek olanlar "milletin hakiki mümessilleri" olan dahiler, kahramanlar, fikir adamlarıdır.

Yusuf Akçura'nın bu evredeki temel değişimi, pan-Türkçülükten ric'at etmesidir. 1919'da, Rusça telaffuzuyla "ımperialist" dediği Türkçüleri, "çoğu Avrupa nasyonalistleri gibi, mücerred hakka değil sırf kendi kuvvetlerini artıran milliyetçiliğe taraftar" olmakla eleştirir. "Taarruzî milliyetçilik zevale mahkum"dur, bunun yerine "hakka müstenid ve tedafüî [savunmacı] demokratik milliyetçilik" geçerli olacaktır ona göre. Akçura'nın 1925'te verdiği bir konferansta "asrî devletin icapları" hakkında sıraladığı ilkeler, Kemalist ulus-devlet programının derli toplu bir çerçevesini çizer. İlkelerin birincisi *yekcins* [homojen] olmayı sağlamaktır. Millî egemenliğin icabı olarak kuvvetler birliğinde ısrar etmek lâzımdır; istiklâle mani hiçbir müesseseye izin verilemez. Burada Anglikanizme ve Bismarck'ın *Kulturkampf*'ına[6] atıfta bulunan Akçura, ulus-devletin dini denetimi altına alması ve millîleştirmesi icabını vurgular. Nitekim asrî devletin baş etmesi gereken "irtica unsurları", zaimlerle [feodaller] beraber, ruhanilerdir. Akçura da devletçi otoriterlikte Gökalp'le birleşir: "Devletin idame sultası, ferdin hürriyetine tercih olunur." İnkılâp devirlerinde hürriyetin daha ziyade mürtecilere hizmet edeceği uyarısında bulunur. Münevverlere, devletin "erkânı harbiyesine" dahil olma görevi çıkartır.

Millî iktisat, Gökalp-Akçura farkının barizleştiği konudur. Gökalp, merkezîleştirilip modernleştirilecek loncaların denetiminde yürüyecek bir "himaye usulüne" bel bağlar. Akçura ise bütüncül modernleşme perspektifine uygun olarak, hızlı ve 'büyük' sanayileşmeyi özler. Asrî devletleri sanayi ve ticaret şirketlerine benzetmesi çarpıcıdır. İrtica güçlerine karşı, millî burjuvazi ile küçük köylülüğün ittifakını (bunun için de toprak reformunu) savunur. Türk Ocağı'nda millî homojenleştirmenin zaaflarına dair tartışmalarda, hâlâ ülkenin "muhtelif mıntıkalarının iktisaden birbirine bağlanmamış olması" etkenine dikkat çekmesi de Akçura'yı, iktisadiyatın millet inşasındaki rolüne olan duyarlılığıyla müstesna kılar.

Türk milliyetçiliğinin kuluçkadan çıkmakta olduğu bu dönemde iktisadiyat, Akçura'nın veya Cavit Bey gibi bazı liberallerin teşkil ettiği istisnalar dışında, etno-politik bakışın hâkimiyetindedir. Ömer Seyfettin, "Türkler bugün ferden zengin olmak için iktisat ve ticaret âlemine atılmıyorlar" ikazında bulunma gereği duyar; "Onları bu yola sevk eden şey Türklük mefkûresidir." Ticaret ve iktisatla ilgilenmek, sadece "Türklük için donanma, ordu lâzım olduğu" için meşru ve anlamlı addedilir. 1911'de *Çocuk Dünyası* dergisinde yayımlanan bir şiir, zenginleşmeyi ve iktisatla meşgul olmayı Sosyal Darwinci bir millî beka davası olarak gören bu bakışın çocukça ifadesi-

6 Bkz. Kemalizm bölümü, 13. dipnot.

dir: "Bu asırda Türkler için zengin olmak gerektir./Zengin olmak kardeşlerim tüccâr olmak demektir./Hep zenginler fakir olan insanları ezerler./Ticaretsiz bir vatanda yabancılar gezerler."

Yekcins, som...

Modern zamanların büyük tarihçisi Eric Hobsbawm, 1880-1914 kesitinde milliyetçiliğin normalleştiğini, yerleşik politik kültüre dönüştüğünü söyler. Milliyetçilik, devrimci 'yeni fikirler' değil, *kurulu düzen* anlamına geliyordur artık. Dil ve etnik kimlik ölçütünün 'normalleşmesi' de bu kurumlaşmanın parçasıdır. Birinci Dünya Savaşı, topyekûn seferberlik politikasıyla sosyalizasyon mekanizmalarını geliştirdiği milliyetçiliği, sonrasında imzalanan antlaşmalarla da takviye etmişti: Yeni sınırların çizimine politik norm olarak etnik mühendislik anlayışı yön vermiş, mağlupları cezalandıran gaddar antlaşma hükümleri intikamcı revizyonizmleri bilemişti. Özellikle Versailles Antlaşması, Almanya'da mazlumluk algısına dayalı rövanşist milliyetçiliği gıdalandırmıştır. İki dünya savaşı arası dönemde, İtalya'da faşizmin, Almanya'da nasyonal sosyalizmin, Fransa'da entegral milliyetçiliğin[7] yükselişiyle, kurumlaşmış milliyetçiliği yeniden radikalleştirerek fanatizme doğru 'çekiştiren' bir akım oluştu. 1917 Rus Devrimi'yle Avrupa'yı saran sosyalist devrim ihtimalinin tedirgin ettiği orta sınıfların korkularına seslendiği gibi, millîliğin hükmü altında 'kendimize mahsus' bir sosyalizm vaadiyle o devrim dalgasının rüzgârını da çalıyordu bu akım. Büyük bunalımlardan geçerken derin toplumsal sarsıntılara yol açan kapitalizm karşısındaki çaresizlik hislerini ve modernizmin huzursuzluklarını okşuyor, her nevi *yabancılaşmaya* karşı, millette billurlaşan *öze* dönüşün sıcak kucağını vaat ediyordu.

Bu tarihsel bağlam, etno-merkezci bir "*yekcins*" kimlik inşasına girişen, insaniyet ve ahlâkın özünü milliyet 'prensibinde' gören Türk milliyetçiliğinin kendisini *çağdaş* hissetmesine elvermiştir. Milliyet prensibi, yeni devletin kurucuları nezdinde öncelikle rıza ve sadakat üretiminin modern kaynağı olarak değerliydi. Şemsettin Günaltay 1923'te, "bir milleti esaslı bir inkılâpla kurtarmak ve yükseltmek için önder olanlar, muvaffak olabilmek için halkın ruhunda gayeye yönelik şuursuz istekler meydana getirmeye çalışmalıdırlar" diye yazar. Halkı "şuursuz isteklerle" hareket edecek bir saat gibi kurmanın yordamı da "millî ruha müracaat etmek", milliyet madenini işlemekti. O maden de kaya gibi sağlam, yani olabildiğince *yekcins*, *homojen* olmalıydı. Etnik homojenliği emreden, sadece çağdaş dünyanın icabatı, zamanın ruhu değildi. Çok-etnili toplumsal yapı, her şeyiyle geride bırakılmak istenen Osman-

7 Bütün değerleri, aidiyetleri, her türlü etnik ve politik 'anlamı', dinsel bir kutsallık yüklediği milliyete bağlayan (entegre eden) milliyetçilik.

lı'nın ana çöküş nedeni olarak, dahası yozlaşmışlığının alâmeti olarak görüldüğü için de tekinsiz addediliyordu.

Mustafa Kemal, 1930'da *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*'de, Türk milletinin homojenlik veya özsel sağlamlık bakımından üstün, biricik olduğunu not edecektir: "Türk milletinin teşekkülünde mevcut olan şartların (siyasi varlıkta birlik, dil birliği, yurt birliği, ırk ve menşe birliği, tarihî karabet [yakınlık], ahlakî karabet) hepsi birden diğer milletlerde yok gibi"dir. Resmî kabulü dile getiren ve özgüven telkin eden bu sözler, aslında arzu beyanı mahiyetindedir. Falih Rıfkı Atay, saf-katkısız altından bahsederken kullanılan *som* sıfatıyla dile getirir bu arzuyu: "Som bir Müslüman Türklük vatanı..." Bir Antep seyahati izlenimlerinde buranın "som Türklük'le som Araplık arasında bulanık" kalmışlığından yakınması, *katışıklığı* hâlâ aşamamış olmanın güvensizliğini yansıtır. *Zeytindağı*'nda Osmanlı'nın Arap ve Balkan coğrafyasından çekilişiyle hesaplaşırken "bu kıtaları ne sömürgeleştirmiş ne de vatanlaştırmıştık" diye yerinir Falih Rıfkı. Şemseddin Günaltay da 1923'de "yararsız Batı seferleri" yerine oralara yayılan İslâm ve Türk unsurunu "tamamen Tuna'nın beri tarafına doldurup gayrımüslim unsurlar diğer tarafa gönderilmiş olsaydı" diye hayıflanmıştır. Erken Cumhuriyet'in güçlü içişleri bakanı Şükrü Kaya'ya göre de, Türk soyundan muhacirleri bile blok halde yerleştirip soydaşlarıyla kaynaştırmayı ihmal etmesi, ayrıca üzerlerindeki "devlet buyruğunu" gevşek tutması, Osmanlı'nın çöküş sebebidir. İmparatorluk 'çağına' etno-merkezci ulus-devlet anlayışını yansıtmaya kalkan bu anakronik bakış, yassız geride bırakılmak istenen imparatorluk mirasıyla ilgili kaçamak bir iç çekiş gibidir aynı zamanda. (Fazıl Hüsnü Dağlarca [1914-1988] aynı anakronizmadan anti-emperyalist bir erdem çıkartacaktır: "Atalarıma bin saygı/Bin kutsama/Ben de ülkeler almışım/Doğu'dan Batı'dan/Ama sömürmemişim.")

1930'a kadar olduğu gibi devamında da "millî politika", harıl harıl etnokültürel birlik şartlarını telkin ve inşa etmekle meşguldür. Etnik mühendisliğin elindeki başlıca âletlerden biri, göç ve iskân politikasıdır. 1923'te Yeni Türkiye kurulurken nüfusun en az % 25'inin Anadolu'ya son on yılda gelmiş göçmenlerden oluştuğunu unutmamak gerekir. Yeni Türkiye, göç politikasını etnik mühendislik aklıyla idare etme tecrübesini, İttihat ve Terakki yönetiminden devralmıştı. Gayri müslimlerin bir yerleşimde nüfusun % 5'inden fazla, Müslüman gayri Türklerin % 10'dan fazla yoğunlaşmamalarını gözeten etnik kadastro anlayışı, Cumhuriyet dönemine naklolunmuştur.

Göç ve iskân tedbirleriyle etnik homojenliği takviye politikasının iki odağı vardır: Türk-Yunan mübadelesi ve Kürt meselesi... Mübadele, ülkeyi gayri müslimlerden arındırma saikine dayanıyordu. Lozan görüşmelerine gönderilen heyet, Meclis'te oybirliğiyle gayri müslim nüfusun tümüyle ülkeden

çıkartılmasıyla 'görevlendirilmişti'. Afyon Mebusu Mehmed Şükrü'nün ifadesiyle "dinimizin icabatı olarak ve dünyada hiçbir milletin temin etmiyeceği bir rahat ve istirahatla yaşamalarına" rağmen "bu devleti, bu milleti mahvetmek için yapmadık şenaat, yapmadık cinayet bırakmayan... bu muzır insanların" gönderilmek istenmesinin gerekçeleri katmerliydi. Gayri müslimlerin varlığı, sadece Osmanlı döneminde Batılı güçlerin sürekli müdahalelerine bahane sağladığı için değil, ulus-devlete ilişkin homojenlik 'prensibini' ihlâl ettiği için de, egemenlik haklarına ve güvenliğe dönük bir tehdit olarak algılanıyordu. (Yunanistan da aynı etno-dinsel ulus-devlet tasarımına imanla benimsemişti mübadeleyi.) Ayrıca gayri müslim burjuvazinin tasfiyesi, iktisadiyatı millîleştirmenin yani bir *millî* burjuvazi yaratmanın icabı sayılıyordu. En nihayet, Mehmet Şükrü'nün sözlerinden anlaşılacağı gibi, "muzırlığı" cezalandırma niyeti vardı. İnönü'nün "Mesele-i hayatiye" dediği Türk-Yunan mübadelesinde, 1923-1927 arasında beş yüz bine yakın insan Yunanistan'dan Türkiye'ye, yaklaşık bir milyon insan Türkiye'den Yunanistan'a göç etti. Önemli bir kısmı Türkçe konuşamayan Müslümanlarla, anadili Türkçe olan Hıristiyan Rumları, kuşaklardır yaşadıkları topraklardan koparan bir *zorunlu* göç niteliği taşıması, mübadelenin trajedisidir. Şükrü Kaya ise 1931'de, mübadeleyi hem Yunanistan'daki uygulamasıyla hem Filistin'deki siyonist yerleşimle kıyaslayarak, Cumhuriyet idaresinin muhacir iskânındaki büyük başarısıyla övünmektedir.

Kaya'nın da *somluk* sıfatına başvurduğu bir beyanatı vardır, 1935'te: "Memleketimizin Şark vilayetlerindeki Kürt meselesi halledilirse som bir Türk devleti haline gelmiş oluruz" der. Kürt meselesinin hal yolu olarak, asimilasyon politikasıyla beraber, Kürt nüfusun çoğunluk olduğu illere 'som' Türklerin yerleştirileceği, Kürtlerin de Batıya göç ettirileceği bir iç mübadele öngörülmektedir. Murat edilen, Kürt illerinde Kürt nüfusunu Türk nüfusunun yarısına indirmektir. Ne var ki "genç Cumhuriyetin" takati buna elvermeyecek, Kürt-Türk nüfus mübadelesi alıştırmalık ölçüde kalacaktır.

Som Türklüğün *ithalat* yoluyla berkitilmesine de bakılmıştır. Göç ve iskân politikasının mimarlarından Şükrü Kaya 1935'teki aynı beyanında "Hariçten yakın etrafımızda 2 milyona yakın halis Türk vardır. Bunların azar azar ana vatana gelmeleri adeta mukadderdir" der. Zira "Türk istiklal ve şerefinin cihanşumullüğü her Türkü anavatana cezbediyor"dur. 1926 İskân Kanunu, ülkeye göç edecekleri kabul ölçütü olarak "Türk harsı" ilkesini koymuştur. Bununla imâ edilen, som Türklere ilâveten, Osmanlı Müslümanlarıdır. 1934 İskân Kanunu, göçmenlerin Türkiye'ye kabulü için "Türk soylu olma" ve "Türk kültürüne bağlılık" ölçütlerini koyar. Pratikte izlenen göç önceliği sıralaması, bir etnik hiyerarşi belirler: Kıymet sırasıyla, Türkler, Türkî topluluklar (Tatarlar vs.) ve Balkan Müslümanları, göçe izinlidir. Kafkas Müslü-

manlarına denetim altında izin verilir. Kürtler, Araplar, Arnavutlar, Yahudiler, Hıristiyanlar, istenmeyen göçmenlerdir.

Türklüğü som hale getirme gayreti, sembol politikasında da kendini gösterir. Bu sembolizmin çarpıcı bir girişimi, isim değişikliği kampanyasıdır. 1935'te gazetelerde, "Yeni doğan yavruların adı öz Türkçe olmalı. Mehmetler, Aliler ölürken Bozkurtlar, Alpler doğmalı" çağrısında bulunulur. Iğdır'da bir grup öğretmenin "saf Türkçe adlar" almak üzere eski (İslâmi) isimlerini değiştirmesi gibi törensel ataklara rastlanır. Türk mitolojisinin totem figürü bozkurt, 1930'larda her yerde hazır ve nâzırdır: Pullarda, kâğıt paralarda, Türk Ocakları'nın, Millî Türk Talebe Birliği'nin ambleminde, Ankara garı girişinde...

1938'de, esas teşkilât [anayasa] hukukçusu Vasfi Raşit Sevig güvenle: "Irk vahdeti temin edilmiş bulunuyor" demektedir.

Öz Türk ve Kanun Türkleri

Türk Ocakları'nın aralıklarla otuz yıla yakın süre başkanlığını yapan Hamdullah Suphi Tanrıöver (1885-1966), Peyami Safa'nın Ahmed Hâşim'in Araplığını 'yüzüne vurduğu' polemik vesilesiyle, "Bir zamanlar kimse üstlenmezdi, şimdi de Türklüğü kimseye vermek istemiyoruz" ikazında bulunur, "Türk Ocağı'nın vazifesi Türkleri çoğaltmak mıdır azaltmak mıdır?" sorusunu sorar. Türk Ocağı kongrelerinde delegeler, sözgelimi Sinop'ta Giresunluların ve Tatar muhacirlerin Türk'ten sayılmadığını, başka yerlerde Azerbaycan-Kafkas muhacirlerine Acem dendiğini aktarırlar. Bizzat Ocaklar, Türk kimliğine dair kılı kırk yaran mütalaaların ana yarış pistlerinden biridir. Milliyetçi aydınların bazıları gibi Hamdullah Suphi de, bu göçmen diyarında *som* Türklük ölçülerini fazla sıkı tutmanın yol açacağı müşküllerin farkında olsa gerektir. Nitekim Türk Ocakları'nın "Halk tarafından Türk kabul edilen kişi Türktür" gibi 'sürdürülebilir' ölçütler öneren pragmatist delegeleri de vardır. *Andımız*'ın yazarı ("varlığım Türk varlığına armağan olsun") Reşit Galip, Türkçülüğünün sağlamasını Jakoben iradeciliğiyle yapmaktadır: "Rıza, olmayanı Türk yapar."

1924 Anayasası'nın 88. maddesindeki Türklük tanımı etrafında yapılan tartışma aydınlatıcıdır. Din ve ırk farkı gözetmeden bütün vatandaşları Türk olarak tanımlayan madde taslağına şerh düşme gereği duyan milletvekilleri, "tabiyet nokta-i nazarından Türk" ilâvesini veya Türk yerine Türkiyeli denmesini teklif etmişlerdir. Türk tanımını din ve ırktan 'büsbütün' –veya 'gerçekten'– soyundurmak, çoğunluğun içine sinmemektedir. Özellikle de dinden soyundurmak... Hamdullah Suphi, "siyasi hudutlarımız içinde yaşayanlara Türk unvanını vermenin bizim için bir emel olabileceğini" takdir etmek-

le beraber, bir yandan da hükümetin iktisadiyatı Türkleştirme politikası çerçevesinde "Rumu, Ermeniyi [işten] çıkarmaya çalıştığına" dikkat çeker: Ülkedeki Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin "ayrı bir lisanı var, ayrı bir mektebi vardır, kalbine ayrı bir şey sokmuşlardır". Bu kuşkuları ve yapay bulduğu Türk-Türkiyeli ayrımı önerisini yersiz bulan Celal Nuri, tamamen vatandaşlık esasına dayanan, siyasî-hukukî bir Türk tanımını savunur. "Mesela bugün bizim öz vatandaşımız, Müslüman, Hanefiyyül mezhep, Türkçe konuşur bir zat, Gümülcineli olmak itibarıyla bugün Yunan" ise, onun siyasî haklarını Yunan devleti savunacaksa, Türkiye'deki gayri müslimler de bugün Türk sayılacaktır. Celal Nuri'nin dinî-ırkî bağ aramayan millet tanımını savunurken dahi dindaş-ırkdaştan "öz vatandaş" diye bahsetmesi gözümüzden kaçmamalı! Neticede, ulus-devletin bütün nüfusunun "Türk" sayılması hükmü, aslında lüzumu olmayan bir "vatandaşlık itibarıyla" vurgusu eklenerek yasalaşmıştır: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla 'Türk' ıtlak olunur [denir]." Bu ifade, vatandaşlık statüsünün ötesinde, başka bir Türklük makamının da bulunduğu imâsını taşır. Nitekim birçok temel kanunun hazırlayıcısı olan, 1924-1927 döneminin adalet bakanı Mahmut Esat Bozkurt, 1936'da bir yazısında gayri müslim azınlıkları "kanun, nizam Türkleri" diye tanımlayacaktır; "kültür, vicdan Türklüğünden... öz Türklükten" ayrı, ondan daha düşük bir statüdür bu. Bozkurt, bu statünün hakkını "Öz Türk olmayanın Türk vatanında hakkı, hizmetçi olmaktır" hükmüyle tanımlayacak, hümanist sapmalara karşı da tedbirini alacaktı: "Türk'ten başkasını Türk gibi sevmeyeceğiz"; "Önce Türk, hatta bir tek Türk, sonra beşeriyet, insaniyet"...

Fuad Köprülü, 1918'deki bir yazısında devlet-i âliyenin restorasyonu ümidini "Osmanlılık daireleri" modeline bağlamıştı. Merkezdeki birinci daire Türklüktü, ikinci daireyi "ona sıkı surette merbut olan" İslâmlık oluşturacaktı, üçüncü daire, "boyun eğmeğe mecbur olan Hıristiyan kuvvetler"di, onlar da "iyi birer vatandaş olabilirler"di. Müslüman-Türklüğün ve *millet-i hâkime* olarak merkezinde bulunduğu Osmanlı millet sistemini restore eden bu tasarımın ulus-devlet tarafından devralındığını görebiliyoruz. Mübadelenin de açıkça gösterdiği üzere din, millî kimlik ölçütü olmaya devam ediyordu.

Lozan görüşmelerinde, soykırımdan kalan Ermenileri ve İstanbul Rumlarını da mübadeleye tabi tutma seçeneği yoklanmıştı. Mahmut Esat Bozkurt, zaten "Hıristiyan tabakanın vatandaşlıktan istifa etmiş" sayılması gerektiği kanısındaydı. Dinî azınlıklara Lozan Antlaşması'yla tanınan vatandaşlık, resmen ve fiilen, kâğıt üzerinde kalan bir statü oldu. Ziya Gökalp'in içtimâîyat [sosyoloji] profesörlüğündeki halefi Necmettin Sadak (1890-1953) 1928'deki yazısında çareyi asimilasyonda görüyordu: "Ekalliyetler diplomat-

ların icat ettikleri suni muhit içinde kalırlarsa içtimai ve siyasi inzivaya mahkûmdurlar. Muhitle kaynaşıp intibak etmeliler." Yoksa, "terk-i diyar" etmelerinden başka çare kalmayacaktı. Ne var ki Türk milliyetçiliğinin gayri müslim vatandaşlar karşısındaki baskın tutumu, *disimilasyonizm* olacaktır: bünyeye almama, 'karıştırmama', dışarıda tutma... 1934'te Refet Bele "Eğer bu adam yabancı bir ırk ismi taşıyorsa ve özü de benden değilse ve kendi ırkına ait olan ismi taşımak istiyorsa, ben onu alnındaki damgasile ve olduğu gibi bilmeği münasip görürüm" demişti. Orhan Seyfi Orhon (1890-1972), azınlıkları kamusal alanda Türkçe konuşmaya zorlayan "Vatandaş Türkçe konuş!" kampanyasına "Vatandaş Türkçe konuşma!" çağrısıyla mukabele etmişti: Çünkü bu "sahte" vatandaşlar "beşinci kol" idi, onları mutlaka "görmek, duymak, bilmek, ayırt etmek lâzım" idi, "asıl kuvvetimiz [onlardan] uzak oluşumuz"du. Orhon'un *Çınaraltı* dergisindeki ortağı Yusuf Ziya Ortaç da (1895-1967) "bütün zenginlikleri çalan" azınlıklara, isimlerimizi de çaldırmamamızı ihtar etmekteydi: "Yarın, senin kanından, senin soyundan, senin kökünden olmayanlar, senin isminle senin karşına çıkacaklar, senin arana girecekler!" Tâ 1988'de Bakanlar Kurulu tarafından çıkarılan "Sabotajlara Karşı Koruma" yönetmeliğinde gayri müslim vatandaşlar için *yerli-yabancılar* tanımı kullanılacaktı.

Yahudi cemaati yönetimi, Lozan'ın tanıdığı azınlık haklarından feragat ederek bir 'sadakat' jestinde bulunmuştu. Asimilasyonizmin gayri müslim topluluklar içindeki en hararetli ve ümitvar savunucularından biri de bu cemaatten çıkmıştır: 1915'teki *PanTürkizm* kitabından bahsetmiş olduğumuz Tekinalp, Moiz Kohen olan adını Munis Tekinalp diye değiştirmiş bir Türkçü olarak, Türkiye Yahudilerinin tamamen Türkleşmesi gerektiğini savunuyordu. Tevrat'ın On Emir'ini Türkleşme misyonuna uyarlamıştı.[8] Tarih boyunca hep idealleriyle varolan Yahudilik, dinin geride kaldığı bu çağda o ideali milliyetçilikte bulabilirdi ona göre; Yahudiliğin taşıdığı medeniyet misyonunun da vatanın kalkınmasına katkıda bulunacağını zaten daha 1909 Dünya Siyonist Kongresi'nde savunmuştu. Tekinalp'in, Türk milliyetçiliğinin ve Kemalizmin ideologlarından biri olmak için gösterdiği olanca hamaratlığa rağmen hep kenarda kalması, seçkin aydınlar kadrosuna alınmaması, başlı başına anlamlıdır.[9] "Yahudi", millî bünyeye karışmasından bilhassa sakınılandı. 1930'lardaki yoğun antisemitizm kampanyasının öncülerinden *Mil-*

8 1. İsimlerini Türkleştir. 2. Türkçe konuş. 3. Havralarında duaların hiç olmazsa bir kısmını Türkçe oku. 4. Mekteplerini Türkleştir. 5. Çocuklarını memleket mekteplerine gönder. 6. Memleket işlerine karış. 7. Türklerle düşüp kalk. 8. Cemaat ruhunu kökünden sök. 9. Millî iktisat sahasında vazife-yi mahsusanı yap. 10. Hakkını bil.

9 Mustafa Kemal tarafından Dilaçar soyadı verilen ve uzun yıllar Türk Dil Kurumu üst yönetiminde görev alan Agop Martayan da (1895-1978), A. Dilaçar imzası veya A. D. mahlası kullanmış, Agop adı hep saklanmıştır.

li İnkılap dergisinin yazarı M. Mermi, "Yahudi belki Ermeni gibi erkekçe ortaya çıkmamıştır. Fakat bize ondan çok daha zararlı olmuştur ve olmakta da devam edecektir. Yahudilik içtimai serseriliktir" diye yazmıştı. Sinsilik, ahlaksızlık, kozmopolitlik, vatansızlık... Dönemin bütün dünyayı saran antisemitizminin kalıpları, Türkiye'de de milliyetçi neşriyatın geniş bir kısmınca yeniden üretiliyordu. Bu kalıpların belli başlılarından biri de kapitalizmin yol açtığı tedirginlikleri "Yahudi"ye fatura etmekti: "Cimri ve korkak Yahudi", Türkiye'de de her şeyden önce spekülasyoncu, vurguncu, "üretken olmayan" banka sermayesinin ve muhtekir tüccarın timsali idi.

Mahmut Esat Bozkurt, Türk İnkılâbı'nın "esasen efendi olan Türk milletine mevkiini iade ettiğini" söylerken, "dûne kadar yabancıların yanında amelelik yapan binlerce Türkün bağ, bahçe, mülk sahibi olmasını" da kastetmişti. Ekonomiyi Türkleştirme emeli, gayri müslimlere dönük disimilasyonizmin aslî saiklerinden biriydi. 1934'te Trakya'da Yahudi nüfusu göçe zorlayan pogromvari kalkışma; gayri müslim vakıflarının 1936'da kendilerinden istenen beyannameyle bildirdiklerine ilâve mülk edinmelerinin yasaklanması ve o tarihten sonra edindikleri mülklere el konması; 1942'de savaş ekonomisi koşullarında "fevkalade kazanç" elde edenlere dönük çıkartılan Varlık Vergisi'nin, sistematik bir ayrımcılıkla gayri müslim sermayesine el koymak üzere uygulanması, bu politikanın bilinen örnekleridir. Başbakan Şükrü Saracoğlu (1887-1953), Varlık Vergisi Kanunu'nun aynı zamanda Türk piyasasının Türklerin eline geçmesini sağlayacak bir "devrim kanunu" olduğunu söylemiştir. 1942'de CHP'nin azınlıklarla ilgili 9. bürosu tarafından hazırlanan bir rapor, "İstanbul'un Fethi'nin 500. yıldönümüne kadar İstanbul'u tek Rum'suz hale getirme" hedefinden söz ederken, Varlık Vergisi tecrübesinin güveniyle konuşuyor gibidir. Fethin 500. yıldönümünden iki sene sonra, 1955'te 6-7 Eylül olayları,[10] İstanbul'da kalan Rum azınlığın büyük bir kısmının malını mülkünü elden çıkararak göç etmesine yol açacaktır.

"Türkçeden gayrı lehçe konuşan bazı Türkler..."

Gazi Eğitim Enstitüsü'nün Pedagoji Şubesi'nin kurucusu olan Fikret Kanad (1892-1974), 1942'de, –Fuad Köprülü'nün Osmanlılık dairelerini hatırlatacak şekilde–, Türklük daireleri çizer. Millet içindeki "tipleri" kademe kademe ayrıştırır. İslâm olmayanlar şüphesiz en dış halkadadırlar. Merkezde,

10 Kıbrıs sorunu etrafında milliyetçi ajitasyonun tırmandığı bir ortamda, Atatürk'ün Selânik'teki evinin bombalandığına dair bir yalan haberin Milli İstihbarat'ça gazetelere verilmesi üzerine İstanbul'da "milli infiale" kapılan kitleler sokağa dökülmüş ve etkin bir müdahaleyle karşılaşmayarak, gayri müslimlerin ev ve işyerlerine saldıran bir linç ve yağma gürûhuna dönüşmüşlerdir. İki gün süren bu linç âyininde saptanabilen en az 11 kişi öldürülmüş, en az 60 kadın tecavüze uğramış, 5 bini aşkın mekân tahrip edilmiştir.

Türk olmakla kalmayıp Türkçü olanlar bulunur: Bunlar "Türkiye'nin hakiki ve öz evlatları"dırlar. Bunun çeperinde, "Türklüğünü idrak ettiği gibi dinî itikadı da sağlam olanlar" durur. Sonraki halkalarda 'bulanıklıklar' başlar: "Aslen Türk olan fakat daha ziyade ümmet şuuruna bağlı bulunanlar", "Türklüğünü idrakle beraber Osmanlılık ruhunu terk edemeyenler"... Türklüğün dış çeperinde, "Türk camiasına karışan İslâmlar" vardır Kanad'ın tasnifinde. Bunlar arasında "Türkçeden başka dille konuşmayanların... zamanla büsbütün yabancılık vasıflarından temizlenmeleri mümkün"dür. "Uzun müddet Türkiye'de yaşadıkları halde Türk olmadıklarını bilen, evlerinde ve kendi muhitlerinde ana dillerile konuşanlar" ise sıtma mikropları gibidir ona göre.

"Vatandaşlık itibarıyla"nın ötesindeki öz Türklüğe sığdırılamayanlar sadece gayri müslimler değildir. Gayri Türk Müslümanların da 'ayırt edildiğini' iskân politikasında görmüştük. 1928 Türk Ocakları kongresinde Afyon delegesi İzzet Ulvi, Çerkezler, Boşnaklar, Arnavutların cemaat hayatı sürmesinden yakınır: "Bunları dağıtmalı, milli elbiselerini giydirmemeli, milli lisanlarıyla konuşturmamalı ve milli lisanlarını bir hakaret telâkki ettirmelidir." Daha önce, bugünkü Türkiye sınırları dışında kalan yerlerde doğanlara seçilme hakkı tanımayan bir yasa tasarısı hazırlayan[11] mebuslardan bazıları, tepkiler üzerine, bu girişimi Araplara ve Arnavutlara karşı yaptıklarını söylemişlerdi. Gayri Türk Müslümanların gayri müslim diğer azınlıklara 'üstünlüğü', onların Türkleştirilebileceğinin varsayılmasıydı. Ziya Gökalp, halkın Türkçe konuşan Müslümanı Türk saydığını söylemiş; milletin sadece tenasül [üreme] değil temessül [asimilasyon] kuvvetine itimat etmek gerektiğini vurgulayarak "eski dostların" (gayri Türk Müslümanların) temessülünü davet etmişti. 1931'de, "Bugün Türkiye'de ayrı bir ırk yok, Türkçe'den gayrı lehçe konuşan bazı Türkler var" diyen İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, Türkçe konuşmanın aynı zamanda ekonomik ve politik açıdan da kendi çıkarlarına olduğunu bu başka lehçe konuşanlara göstermek lâzım geldiğini ekleyecekti.

Yekcinslik ülküsü açısından diğer bütün Müslüman gayri Türklerin yekûnundan daha fazla endişe yaratanlar, Kürtlerdi. Öncelikle nicel açıdan 'sorun'dular: 1927 nüfus sayımında 13 milyon 850 bin kişilik nüfus içinde yaklaşık 1 milyonluk bir bölüm teşkil ediyor, üstelik bir bölgede (tarihsel Kürdistan coğrafyasının Türkiye içinde kalan bölümünde) nüfusun çoğunluğunu meydana getiriyorlardı. Kürdistan'ın Türkiye'nin güney sınırı dışında kalan bölgeleriyle süregiden bağları nedeniyle, rejimin iç ve dış tehdit algıları birbirine dolanıyordu. 1921 Koçgiri, 1925-26 Şeyh Said, 1928 Ağrı ve 1938 Dersim isyanları, yeni ulus-devletin Kürt etno-sosyal coğrafyasında dirençle karşılaştığını göstermekteydi. Millî Mücadele sonrası kurulan rejim, Kürt

11 Bu tasarı esasen Selânik doğumlu Mustafa Kemal'i hedef alıyordu.

toplumsal ve politik önderlerinin önemli bir bölümünü hayal kırıklığına uğratmıştı. Sivas Kongresi'nde (1919) kabul edilen Misak-ı Millî'de bağımsızlığı için savaşılan ülke "yekdiğerine karşı hürmet ve fedakârlık hissiyatıyla dolu Müslüman unsurların" memleketi olarak tarif edilmiş, bir ay sonra İstanbul/Osmanlı hükümeti ile Kuvayı Milliye arasında imzalanan Amasya protokollerinde "Türk ve Kürtlerle meskûn arazi" diye tanımlanmış, Mustafa Kemal 1920'de aşiret liderlerine çektiği telgraflarda Türk ile Kürt'ün dindaş öz kardeşler olduğunu vurgulamışken, 1920'lerin ortasından itibaren ülke ve devlet Müslümanlıkla değil münhasıran Türklükle tanımlanıyordu. Kürt aşiret ve dinsel önderleri daha çok rejimin laikleşmesine, şehirli aydınlar ise daha çok Kürt kimliğini inkâr eden millî hüviyetine tepki gösterdiler. Şeyh Said isyanında Kürt kimlik talebi yeni rejimin laik politikasına karşı muhalefetin içinde erimişti, Ağrı isyanında milliyetçi tepki daha belirgindi. Kürt isyanları, Türk milliyetçiliğinin etno-merkezci yönelimine itki veren ve tehdit algısını güçlendiren etmenler arasındadır.[12]

1926'da Türk Ocakları kurultayında bir Van delegesi, "nasıl olsa Türklerle sarılmış..., boğulmaya mahkûm" Orta Anadolu Kürtlerinin aksine, Doğu'dakilerin dillerini muhafaza ettikleri gibi Türk kökenli toplulukları da Kürtleştirdiklerini söyler. 1930'da *Tarih Tezine Medhal*'de, Türklerin dillerini kaybetmekte ve yerli dillere karışmakta gösterdikleri sür'atin "endişe verici" olduğu söylenirken örnek Şark vilayetlerinden verilir: Dedesi Türkçe, babası Türkçe ve Kürtçe konuşan torun artık yalnız Kürtçe konuşuyordur! Türk milliyetçisi aydınlar, Kürt meselesinde âcil ve kapsamlı bir asimilasyonun, her şeyden önce karşı-asimilasyon eğilimini tersine çevirmek için elzem olduğu kanısındadırlar. İsmet İnönü siyasî hayatının en Türkçü sözlerini 1925'te, bu alarm duygusuyla söylemiştir: "Vazifemiz, Türk vatanı içinde bulunanları behemehal Türk yapmaktır. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız."

Halil Fikret Kanad 1942'de Şark'ta "iptidai ve melez dağ Türkleri ve Kürtler"den bahsederken ikincileri "Türk sürülerinden ayrılan koyunlar" saymanın münasip olup olmadığı sorusunu "tarihçilere bırakıp", bunları "Türk kültür dairesine almaya çalışmak" gerektiğini vurguluyordu. 1920'de Ankara hükümeti Kürt aşiret liderlerini özerklik talep edenlere karşı kardeşliği vurgulayan bildiriler yayımlamaya teşvik ettiğinde, Türklük ile Kürtlük arasındaki farkın "şehirli-köylü farkından" ileri olmadığına dair beyanlar kaleme al(dırıl)mıştı. 1930'larda, sadece tarihçiler değil bütün sosyal bilim erbabı, Kürtlerin aslen Türk olduklarını tanıtlamaya girişti. Kanad'ın da andığı "dağ Türkü" tabiri bu mesai esnasında icat edilmişti. Millî-coğrafya disiplininin kurucusu Prof. Besim Darkot örneğin, Dersimlilerin dağlı Türkler

12 Bkz. Kürt Ulusal Hareketi bölümü.

olduklarını söylüyordu; Osmanlı devrinde bu bölgede yaşayanlara "toptan Kürt denilmiş, ve Dersimliler de Kürt oldukları için değil fakat Kürt denile denile Kürt olmuşlar"dı. Bu güya-akademik literatürde bir galat-ı meşhur gibi, bir tür yanlış-adlandırma gibi geçiştirilerek kullanılan Kürt adı, kamusal dilde ise tedavülden kalkacak, on yıllarca telaffuz edilmeyecektir.

'Kürt Olayı'na bakışta, kibirli bir oryantalizm de vardır. Aslında bütün Anadolu taşrasına bakışta kendini gösteren modernist iç-oryantalizm, Kürdistan ve Kürtler (ve Zazalar) söz konusu olduğunda milliyetçi bir artırımdan yararlanır. Özellikle etnosid olarak tanımlanabilecek bir şiddetle bastırılan Dersim, oryantalizmin hayal perdesidir. Modern öncesi devirde epeyce tecrit yaşayan ve etno-dinsel kimlik savunusuyla değil merkezî idarenin sıkılaşan denetimine tepkiyle isyan eden Dersim'in dağlı aşiretlerinden tam teşekküllü bir barbar imgesi yontulur. Dersim meselesinin resmî uzmanı Hasan Reşit Tankut (1891-1980), bu barbarlığı neredeyse şehevî bir heyecanla tasvir eder: "Tamamiyle dağ insanı... iptidailiğin hemen bütün hususiyetlerini muhafaza ederler... gözleri geçit vermez... göçebe, binaenaleyh derbeder... Zaza'yı tabiat dağ mahlûku olarak yaratmıştır." Adı Tunceli olarak değiştirilen Dersim'e mahsus, 1945'e kadar sürecek bir olağanüstü hal idaresi kuran Tunceli Kanunu, *Ulus* gazetesinde "Dersim medeniyete açılıyor" manşetiyle karşılanır. Kanun, "cehaletleri yüzünden" istismara açık olan "bu zavallı halkı daha yakından vesayet altına alma" icabıyla gerekçelendirilmiştir. CHP'nin yurdu resmettirme kampanyası çerçevesinde 1943'te Bingöl'e 'tayini çıkan' ressam Cemal Bingöl'ün bir hatıra notu, Kürt meselesinde düğümlenen Şarkiyatçı ve Garbiyatçı fantezileri billurlaştırır. Sohbet ettiği "yerli münevverlerden" biri, Fransızların Suriye'deki sömürge yönetimiyle kıyaslayarak, "Siz bizi daha iyi idare ediyorsunuz azizim" demiştir ressama! "Şark" olarak Kürdistan, Kemalist milliyetçiliğin kendisini kâmilen Garplı görmesine yardımcıdır.

"Sözde" Kürtlerin ve Zazaların Türklüğünü anlatan inkârcı söylem, belirli aralıklarla rektifiye edilerek 2000'lere kadar süregelmiştir. Fakat burada da bir asimilasyonizm-disimilasyonizm geriliminin varlığını fark ederiz. 1938'de *Cumhuriyet*'te Y. Mazhar Aren adlı yazar, "Dersimlileri Türk sananlar"a karşı çıkar: "Ben de onları hiçbir zaman Türk sanmıyorum. Türk'te bedevilik, iptidailik, vahşet, merhametsizlik ve kan içicilik, seciye halinde mevcut olamaz." 1936 yılında yapılan Umumî Müfettişlik[13] değerlendirme toplantılarında Tahsin Uzer'in (1878-1939) yakınmaları, asimilasyon stratejisinin kırılganlığını teyit eder: "Siz Türksünüz, sizden eminiz diyoruz ama bir nahiye

13 Kürt illeri (ayrıca Trakya), 1927'den çok partili hayatın ilk yıllarına dek, Umumî Müfettişliklerle, bir tür sürekli olağanüstü hal rejimi altında yönetilmişlerdir. Bu rejim 1987-2002 döneminde de Olağanüstü Hal Bölge Valiliği'nin ihdasıyla geri dönmüştür.

müdürü veya kaymakam vekilini Kürt görünce endişeleniyoruz"dur, "askeri mekteplere Kürt talebe alınmıyor"dur, zaten "diğer taraftan bunlara Türksünüz dersek onlar da aldanmaz"... Resmî milliyetçilik söylemi, Kürtlerin şuuraltı Türklüğünü veya en azından Türkleştirilebilirliğini vaaz etmekten, sıkıştığında Kürt'le Türk'ün etle tırnak gibi olduğu telkininde bulunmaktan yorulmazken; iç yazışmalardan, özel raporlardan, sürekli, Kürtlerin *başkalığına* ve tekinsizliğine dair bir 'devlet bilgisi' sızar. 2000'li yıllarda, asimilasyonizm-disimilasyonizm geriliminin iyice yükseldiğini göreceğiz.

Dersim'in millî bünyeye hazım zorlukları çıkartan 'başkalığı', iki katlıydı: Hem Zazaydılar (bir yandan yine aslen-Türklüğü iddia edilirken bir yandan da Kürtlerden ayrıştırılmaya çalışılıyordu bu kimlik), hem de Alevi. Hasan Reşit Tankut'un "sihirli din" dediği Dersim Aleviliği hakkındaki yorumları, Türk milliyetçiliğinin ve güya laik rejimin zımnî Sünnî muhafazakârlığını apaçık ortaya koyar. "Kendine göre bir animizm olan" bu itikatta "Şeriat ve Allah kanunları" yoktur, "İnsana tapma" eğilimindedirler, Tankut'a göre. Sadece "Neye inandıklarını kendileri de bilmeyen" Dersimlilerin ilkel ve senkretik itikadının değil, tümüyle Aleviliğin İslâm dışı olduğunu söyler. Gerçi Tankut'un yanı sıra başka Türkçü sosyal bilimcilerin, bu İslâm dışılığı bir Türklük delili olarak işlediğine de rastlanır. Yine Tankut'un anlatımıyla, bazı Türk toplulukları cebri Müslümanlaştırma karşısında kimliklerini korumak için mücadele ederken, "İslâm maskesi altında Şamanizmi muhafaza etmeye" çalışmışlardır; Alevilik bu muvazaanın ürünüdür. Bununla beraber Tankut, Aleviliğin Hıristiyanlığa benzerliğinin arz ettiği tekinsizliğe dikkat çekmeden edemez: Allah'ın üç halini ifade eden üçleme, on iki Havari inancıyla on iki imam inancı, imanın göğüste olduğu inancıyla istavroz çıkarmakla "pençeyi" göğse götürmek arasındaki benzerlik, kadınların 'kaçırılmaması', ibadette içki içmek, tehlikeli benzerliklerdir. Memduh Şevket Esendal, CHP Genel Sekreteri iken 1942'de çıktığı Doğu gezisinin raporunda, Alevilerin Türklüğünün ve 'bizdenliğinin' hem yetkililer hem "halkımız" tarafından bir türlü benimsenemeyişinden şikâyet eder. Bir Alevi çocuğunun Mareşal Fevzi Çakmak'ın aracılığına rağmen oyalanıp Harp Okulu'na alınmayışını örnek verir buna. Esendal, Alevi çocuğu okula almayanların, böylece vatana hizmet etmiş oldukları fikrinde olduklarına emindir: Zira "Bu adamların kafalarında 'Alevi, Kürt, Kızılbaş' sözleri hemen hemen bir anlama gelen sözlerdir."

Biyopolitika

1928'de Türk Ocakları kongresinde bir delege Kürt meselesinden "Şark'taki çıban" diye bahsediyordu. Tıbbî mecazlar, milliyetçi söylemde öteden beri revaçtaydı. Kuvvetli olmayı hak, zayıflığı suç olarak gören Sosyal Darwinist

mercek, toplumsal sorunları hastalıklar, sakatlıklar cinsinden teşhis etmeye ve onlara cerrahî müdahale kesinliğiyle çözüm bulmaya ayarlıydı. Hem İttihat ve Terakki'nin öncülü olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'ne hem Türk Ocağı'nın kuruluşuna öncülük eden askerî tıbbiyelilerin[14] askerlikle katılaşmış meslekî ideolojisi de, bu tıbbî dilin revaç bulmasına katkıda bulunmuş olmalıydı.

Yeni Türkiye'de tıbbî mecazların reaksiyoner kullanımı, biyopolitik bir çerçeveye yerleşti. Milliyetçi biyopolitikanın sacayağını, nüfus artışı, öjenizm ve beden terbiyesi oluşturuyordu. Savaşlar, kırımlar ve zorunlu göçlerle insansızlaşmış, ıssızlaşmış Anadolu'da nüfus takviyesine ihtiyaç vardı, zaten nüfus çıplak kuvvet etkeni olarak da çok önemsenmekteydi. Konunun uzmanlarından Dr. Sadi Irmak (1904-1990) "nüfus savaşından" ve "çoğalma işinden" söz eder. Evlenmek ve çocuk sahibi olmak millî görev olarak sürekli hatırlatılır. Kadını zevceliğe ve anneliğe mecbur bırakan söylemi de takviye eder bu. Irmak gibi bazı Kemalist seçkinler bilhassa şehirlileri ve "münevver zümreyi" üremeye teşvik ederler. Zira *ırk hıfzıssıhhası*nı da gözetiyorlardır: Bu kelimeyle karşılanan *öjenizm*, tıp ve eğitim camiasında muteberdir. Irkın çoğalırken aynı zamanda "soysuzlaşmaması", fiziken ve ruhen "yükselmesi' lâzımdır buna göre; bunun için ırsî devamlılığı denetleyecek önlemler almak lâzımdır. Hususi [kişisel] anketlere (ırkî şecere bilgisine) dayanan Nazi evlendirme politikalarına atıfta bulunan Dr. Besim Ömer Akalın (1862-1940), evlenmelere 'keyfî' tercihlerin değil "güzel, kuvvetli ve akıllı bir ırk yetiştirme endişesinin" yön vermesi gerektiğini söyler; kısırlaştırılması, zürriyetten kesilmesi gerekenleri anarken "çirkin, sakat, aptal" sıfatlarını da gönül ferahlığıyla sarf eder. Öjenizmin gayretli savunucularından Halil Fikret Kanad, tufeylileri [asalakları] ve ahlâken bozuk olanları da ayıklamaktan yanadır: "Hodbinlik [bencillik] ve hayvanlık temayüllerine bağlı vatandaşları canlarıyla malları ve mülkleriyle yok etmek" gerektir. Irkçılara bebek beğendirmek zordur; öjenizmin saplantıları, nüfus mühendisliğinin çoğalmacı hevesine ket vurur.

Cinsellik üzerindeki milliyetçi sıkı denetim, kadının tehlike ve yozlaşma kaynağı olarak görülmesiyle birleşmiştir. Kesinkes "fena kadınlar"ın sorumlu tutulduğu "ahlâk ve fuhuş hastalıkları", ırkın nicel ve nitel varlığına dönük en büyük tehdit addedilir. Cinsel temas haricinde de bulaşabilmekle birlikte tamamen zührevî hastalık olarak kodlanan frenginin, çok daha yaygın hastalıkların yanında marjinal denebilecek kadar az zarar vermesine rağmen büyük bir âfet muamelesi görmesinin sebebi budur. Cumhuriyet'in baş asabiyecisi Mazhar Osman (Usman, 1884-1951), şehvet/kadın ayartısının yol açtığı frengiyi modern hayat tarzının yol açtığı yozlaşmanın alâmeti say-

14 İttihatçılardan Yeni Türkiye'nin kurucu aydın kuşağına, belli başlı askerî hekimleri sayalım: Hüseyinzade Ali, İbrahim Temo, İshak Sükûtî, Abdullah Cevdet, Bahaettin Şakir, Dr. Nazım, Refik Saydam, İbrahim Tali Öngören.

makta yalnız değildir. 1935'te Dr. İhsan Özgen'in yazdığı *Üç Belâ* risalesinin konuları frengi, fuhuş, içkidir. 1938'de Recep Peker "Rakının sarhoşluğu insanı tahrik eder, şarabın sarhoşluğu uyutur" mülahazasıyla "yeni jenerasyonu rakıya alıştır"mayıp şaraba sevk etme telkininde bulunuyordur.

Gürbüz Türk Çocuğu dergisi (1926-28) "çocukların sırf ebeveyn malı olmasına cevaz ver"ilemeyeceğini, çocuğun vatana ve cemiyete ait olduğunu söyler, "inkılap ve cumhuriyetimizi onun kuvvetli vücud ve dimağına emanet" ederken, cılızlığı "alna yazılan iğrenç bir leke" sayıyordu. Üstelik, Geç Osmanlı döneminden beri spor örgütlenmesiyle uğraşan Selim Sırrı Tarcan (1874-1957), "Irkımızın hemen her sınıfına mensup insanların vücutları çok bozuktur" diye yakınmaktaydı: "Çünkü kendimize bakmıyoruz". İşte, beden terbiyesi politikasının görevi de bu 'ayıbı' gidermek, nüfusun fizikî envanterini geliştirmek, sağlam bir işgücü ve asker mevcudu oluşturmaktır. Irk sağlığı geliştirilecek, kırsal ahali sanayi kültürüne uygun bir bedensel rejime sokulacak (Hasan Âli Yücel'in deyişiyle: "uzviyetini fenni bir surette işletmeyi" öğrenecek), bununla beraber tüm nüfus (kısmen kadınlar da) *topyekûn savaş* konseptinin gerektirdiği becerileri kazanacaktır. Beden terbiyesi ideolojisi, tüm nüfusun disiplin içinde bir organizma gibi yekpâre ve uyumlu hareket etmesinin atletik bir temsilini sunar. Performans ve müsabaka sporları, –özellikle seyirlik yanının etkisiyle taraftar grupları arasında nizaya da yol açan futbol–, yararsız hatta uyuşturucu sayılır; kurumlaşması arzulanan, kitle sporudur. Erken Cumhuriyet döneminin millî 'bedencisi' Selim Sırrı, askerî faydadan çok sağlığı öne çıkarıyor, bu nedenle askerî disiplinci Alman modeli yerine daha 'yumuşak' İsveç jimnastiği sistemini benimsiyordu. Yine de nasyonal sosyalizmin 'beden kültürü' rejimi, Türkiye'nin beden terbiyesi rejimine nüfuzda bulunmuştur.

Beden terbiyesi edebiyatı, bir yandan "Türk"ün fıtrî kuvvetini ve cevvaliyetini yüceltirken bir yandan da onun atalet ve hantallığını tedavisi gereken bir millî hastalık gibi işler. Mitsel-tarihsel ideal Türk ile halihazır reel-millet arasındaki bu açıklık, milliyetçiliği hamaset edebiyatına zorlayan yapısal çelişkidir. Falih Rıfkı Atay'ın, *Roman* kitabında (1932) "Selim Sırrı yirmi senedir cüce uzatmağa, kambur yassılamağa uğraşıyor" sataşmasındaki sarkastizm, Kemalist milliyetçi seçkinlerin reel milletle ilgili karamsarlıklarını, ümitsizliklerini bedenleştiriyordur.

Etno-...

Siyasetten gazeteciliğe, edebiyata, 1930'ların metinlerinde Türkler/Türk halkı yerine hep basitçe *Türk* dendiğini görürsünüz. Homojenlik ülküsünün bir ifadesidir bu. Yanı sıra, etnik kimliğe, bütün mensuplarını belirle-

yen ve onların başka bütün sıfatlarını talîleştiren bir *öz* atfetmenin ifadesidir: Türkiye'de yaşayan insanların varlığı, esasen Türk olmalarından ibarettir. (1990'larda ve 2000'lerde de *homo faber*/alet yapan insan, *homo economicus* misali müstesna bir insanlık yetisini tanımlarcasına, *Türk insanı* terimi popülerleşecektir.) Geç Osmanlı döneminde sosyoloji temel sosyal bilim olarak benimsenmişken 1930'larda bunun yerini antropoloji-arkeoloji ikilisinin alması, bu telâkkiye uygundur. Hasan Reşit Tankut "Halkın maşeri hayat içinde evolüsyonunu ırkî sebeplerin tesirinde arayan bir etnografya"dan söz eder; ırkî kimlik, toplumsallığın bütün veçhelerini belirleyen, dolayısıyla onları anlamayı sağlayan anahtar olacaktır. Sosyolojizmin sosyal bilim kavrayışına verdiği pozitivist meyil, dönemin uluslararası düzeyde itibar görmekte olan bu 'yeni' bilimlerin 'ölçümcü' pratiğiyle iyice kuvvetlenecektir. İnsanın beden ölçülerini inceleyen, o dönemde bu ölçülerde tarihsel-toplumsal şifreler arayan antropometri, en ileri bilimdir bu telâkkide.

1937'de Afetinan'ın[15] tezine veri sağlamak üzere dünyanın en geniş ölçekli (64 bin kişilik) antropolojik anket çalışmasının yürütülmesi için devlet imkânlarının seferber edilmesi, Yeni Türkiye'nin bilime verdiği değerin kanıtı olarak sunulur. Bilime hürmetin arkasında, millî kimliği ve özgüveni tahkim etmenin icapları vardır. Afetinan'ın kanıt devşirdiği tez, Türk'ün beyaz ırkın Alpin kolundan olduğu idi. Dahası, o yıl toplanan 2. Türk Tarih Kongresi'nde Afetinan Türk'ten ayrı bir "İndo-Öropeen" ırk yaratmaya kalkışmanın abes olduğunu söyleyecekti. Şevket Aziz Kansu'ya göre de brakisefal Avrupa'yı "bize bağlı" saymak lâzımdı; "halis Alp adamı" olarak Fransızlarla Türk insanının kafa yapıları aynı idi. "Türk antropolojisi"nin öncüsü Şevket Aziz Kansu, bu bilime, gayri mütekâmil [gelişmemiş] olmadığımızın fennî kanıtlarını bulma misyonunu yüklüyordu.

Bu bilimsel harekâtı, oryantalist literatürün Türk'ü Asyalı ve Moğollarla akraba sayan kabullerini reddederek Türk'ün fıtraten Avrupalı olduğunu kanıtlamayı bir ulusal ödev olarak koyan Mustafa Kemal başlatmıştı. Meselenin esası, millî özgüvenin sağlamlaştırılmasıydı. Daha 1923'te, "Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak evvela biz kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün ef'al [davranışlar] ve harekâtımızla gösterelim" demişti M. Kemal.

Millî özgüven inşasında, sosyolojizmin olduğu gibi antropolojizm ve etnografinin de tatbikat sahası olarak, tarihe yüklenilecektir. Türk milliyetçiliğinin kurucu babaları, Akçura ve Gökalp, millî tarih yazımının bir millî inşa etkinliği niteliği taşıdığını ve millî tarihin gayesinin pedagojik olduğunu düşünüyorlardı zaten. Gökalp, 1930'ların Türk Tarih Tezi'nin öncüllerini geliştirmişti. *Türk Töresi* (1923) ve *Türk Medeniyet Tarihi* (1925) eserleri, eski

15 Afet Inan, "Bayan Afet", o zamanlar böyle de yazılıyordu.

Türk mitolojisinde yüksek bir medeniyetin izlerini bulmakla kalmıyor, modern değerlerin ilk biçimlerini keşfediyordu. Eski Türkler cumhuriyetçi, demokrat ve feministtiler (kullandığı terim sahiden budur), hatta demokratlığın ve feminizmin kaynağı eski Türklerdeydi Gökalp'e bakılırsa. Bu nedenle o, birçok milletin asrî medeniyete girmek için mazisinden kopması gerekirken Türklerin uzak mazilerine dönüp bakmalarının kâfi olduğu fikrindeydi.

1932'deki 1. Türk Tarih Kongresi arifesinde işlenmeye başlayan Türk Tarih Tezi, Gökalp'in bu temel kabullerinin etno-merkezci bir bilimsel kesinlik diliyle abartılmasına dayanır. Mustafa Kemal, daha 1922'deki bir Meclis konuşmasında, "Türk namındaki insan, ikinci ebülbeşer [insanlığın ikinci babası] Nuh Aleyhisselamın oğlu Yafes'in oğlu olan zattır" diyerek Türk'ün kadimliğini abartmıştı. Türk Tarih Tezi'nin ilk taslağını oluşturan *Medhal* [sunuş] metninde (1931), "Dünyanın başka taraflarında insanlar daha kaya ve ağaç kovuklarında en koyu vahşet hayatı yaşarken, Türk ana yurdunda kereste-maden medeniyeti"nin başladığı söylenerek, bu etno-tarihsel abartı 'bilimselleştirilmeye' girişilecektir. Millî tarihçilik, en aşağı on yıl boyunca, tezin müteahhitlerinden Şemsettin Günaltay ve Hasan Reşit Tankut'un deyişiyle "Türk varlığının kıdemini gösteren deliller" toplamaya adanmıştır. Türk'ün tarihsel kıdemi –adeta açık artırmayla metinden metine değişerek– milattan evvel binlere dayandırılacak, yazının Türk tarafından (başka kim olabilirdi!) icat edilişi de *kablettarih* [tarih öncesi] devirlere uzatılarak insanlık tarihinin yazıyla başladığı kabulüne meydan okunacaktı.

İslâm öncesi Türk tarihi, Osmanlı tarihçiliğinde "kabile" düzeyinde tasavvur edilmişti. Türk Tarih Tezi ise, Osmanlı tarihini Türk'ün kadim tarihi içinde bir kesintiye, bir anomaliye dönüştürür. Türk'ün ve dolayısıyla insanlığın otantik tarihi, Orta Asya'da başlatılır. Üstün ırk olarak kabul edilen Hint-Avrupa beyaz ırkı brakisefal [geniş, kısa] kafatası yapısıyla kaim sayıldığından, Orta Asya "dünyanın brakisefal insanlar kaynağı" diye tanımlanır. Türk burada medeniyeti yaratmıştır, *Medhal*'e bakılırsa: "Eski Türk kurganlarında bulunan eşyaları insan bugünkü Avrupa şehirlerinde yapılmış zanneder!" Ancak M.Ö. 9000'den 20000'e kadar uzanabilen bir vakitten itibaren, kuraklık ve başka âfetler nedeniyle göç zorunluluğu doğmuştur. Yerleşik kültürün yaratıcısı olan Türk'ün aslında göçebeliğe eğilimli olmadığı, zaruret icabı göçe kalktığı da şerh edilir bu arada. Binlerce yıl boyunca Orta Asya'dan kopan göç dalgalarıyla dünyaya yayılan Türkler, gittikleri bölgelerde mütekâmil silahları ve çok yüksek zekâlarıyla yerlilere galebe çalmışlardır Türk Tarih Tezi'ne göre. Zaten bozkır coğrafyasında at binmenin verdiği üstünlük duygusu, engin ufuklara hükmetme duygusu, Türk'ü hükümranlık hassasıyla donatmıştır. Gazeteci Ruşen Eşref'in (Ünaydın, 1892-1959) deyişiyle "türlü isimlerle kâinatı dolaşmış Türk", böylece, insanlık tarihinin bü-

tün medeniyetlerinin kurucusu olmuştur. Bir Halkevi broşüründe, "En eski tarih bölümlerinde dünyaya sosyallik hocalığı eden Türk"ten bahsolunur. Mezopotamya'yla beraber, Anadolu medeniyetleri de hilafsız Türk'e bağlanır. *Etiler* diye Türkçeleştirilen Hititler'le tesis edilen akrabalıkla, Anadolu'nun ezelden Türkleştirilmesi de sağlanmış bulunur. 1939'da Türkiye'ye katılan İskenderun Sancağı'nın Arap Alevi nüfusu Eti Türklerine dayandırılacak, Antakya'nın tarihsel adı da Moğolistan'ın eski topluluklarından Hitaylar'dan ilhamla icat edilen Hatay adıyla değiştirilecektir. Agop Dilaçar,[16] eski Ermeni destanlarında kayaları tırnaklarıyla yontan Tork adlı kahramanı delil göstererek, Ermenilerin Türklüğünü iddia eder. Tarih Tezi'nin sarhoşluk günlerinde Maya uygarlığına dahi Türklük atfedilecek,[17] dahası tarih öncesinin kayıp uygarlıklarında (batık "Mu kıtası") Türk izi arayan ezoterik fantezilerde gezinilecektir.

Türk Tarih Tezi'nin müelliflerinin, tarih öncesi zamanların bilinmezliğini de fırsat bilerek gitgide eli yükseltmesi, bazı ciddi milliyetçi tarihçileri tedirgin etmiştir. Fuad Köprülü'nün, üzerine konuşulan tarihlerin çok eski olmasından ötürü malzemenin yetersizliğine değinen mahcup eleştirisi susturulur. Uluslararası tarih camiasında saygınlığı olan Zeki Velidî Togan kuraklık tezini sorgular, Orta Asya'da yaşamın bitmediğini, devam ettiğini söyler. Togan, Anadolu'yu bin yıllar evvel yurt tutan ve bütün dünyaya medeniyet taşıyan mitik Türklerden önce, Türkistan'da yaşamayı sürdüren somut-reel Türklerin varlığını tanıtmanın peşindedir. Togan, eleştirilerinden ötürü uğradığı suçlamalar karşısında Türkiye'den ayrılmak zorunda kalacaktır. 1937'de yapılan 2. Türk Tarih Kongresi'nde artık böyle ihtiyatlı eleştiriler de işitilmez.

Şemsettin Günaltay "Tabiatla mücadele, Türk'ü pratik, akılcı, mert, şen yapmıştı" diye yazar. Tarih Tezi, bütün zamanların her türden erdemini Türk'e kuşandırır. Bilhassa Kemalizmin kendine yakıştırdığı pratiklik-gerçekçilik hasletini Türk'ün tarihsel karakterine de yapıştırdığını görürüz. Ziya Gökalp'in eski Türk töresi üzerine yazdıklarından itibaren, *devletçilik*, güncel ihtiyaçla da irtibat halinde, merkezî erdem olarak, adeta bir Türk *nomos*'u [*töre*] olarak belirir. Türklerin "devlet kurmada ve şef yaratmada gösterdiği üstün kabiliyet" vurgulanır, tarihte kurdukları söylenen devletlerin sayısı iki tarih kongresi arasında on ikiden yirmiye çıkar. Türk "devletçi, idareci, inzibatçı bir ırk"tır; "Türkler karışıklığı sevmezler, bulundukları yerlerde intizam ve asayiş temin etmek isterler." Türklerin devlete ve devlet adamlarına baştan beri kutsallık atfettikleri, ancak başlarında güçlü devlet ve güçlü dev-

16 Bkz. 6. dipnot.

17 Hatta Türkiye'nin Meksika maslahatgüzarı Tahsin Bey, Türkçe ve Maya dilinde "tepe" kelimesinin ortak oluşundan ilhamla, Mayatepek soyadını almıştır!

let adamları bulunduğunda kendilerini iyi ve *Türk* hissettikleri anlatılır. Kadim Türk devletlerinin, güçlü ve merkeziyetçi devlet oldukları, ordu-millet karakterine uygun ordu-devlet karakteri taşıdıkları gibi, modern ulus-devlete de öncülük ettikleri söylenir: Türk-devleti, kadimden beri sosyal devlettir ve *millî* devlettir. Millî devlet bünyesinde, devletçilikle demokratlık-halkçılık kaynaşıyordur. Mahmut Esat Bozkurt, Aksak Temir'in (Timur) devlet politikası üzerine risalesinde (1943), devletçilik, halkçılık ve öz-Türklüğü, –Temir ve Atatürk gibi büyük şeflerin şahsında–, iç içe geçirir. Devlet bahsinde Osmanlı reddiyesi bile paranteze alınır; "Türk töresinden" uzaklaşmasına bağlanan gerileme ("yozlaşma") devrine kadar, Osmanlı devletinin ihtişamı ve emperyal kudreti pekâlâ Kemalist tarihçileri de 'gönendirir'.

Şükrü Kaya 1937'de, "Biz Türkler cihana hep hâkim olduk. Bugün hâkim değil isek hakemiz" diyordu. Türk'ün Moğol değil Ari ırka mensup olduğunun kanıtlanmasıyla beraber, Avrupa'daki Ari ırkçılığından devren, "yüksek ırk" iddiasına varılmıştır. Tüm Arilerin de soy kökünü oluşturan Türk, "ana ve mürebbi ırk"tır. 1930'lu yıllarda Türkiye'de kültürel üretim, üstün ırkçı bir abartma mesaisindedir. *Türk* karşısında her şey hiçtir: Bütün tarih, Hakkı Günal'ın *Bozkurt* oyununda Türk akıncıları karşısında titreyen pısırık bir 'karakter' olarak çizilir. Ders kitaplarında dünya tarihinin marjinalleşmesi bu solipsizme koşuttur. Mustafa Kemal ikonografisinin manzumecisi Behçet Kemal Çağlar, etno-tarihçi mübalağanın da canını çıkaracaktır: "Tarih: İşte haykırıyorum: daha büyük Türk benden;/Türkü görd üm ilk önce dünyaya gelince ben!" (*Çoban*, 1933) "Gün görmezken öteki insanların inleri/Kafalarında güneş Türk'lerin bilginleri (...) Ne çok gecikecekti insan olmakta insan/Olmasa Türk ilk seven, ilk inanan, ilk yazan..." (*Ergenekon*, 1933) "Türkün medeniyeti, insanı insan eden./Türkün güneşleriyle dünya ufku ağırdı,/ Türk olmasa tarihe yazılacak ne vardı?" (*Açılırken*, 1932)

Tekinalp'in 1944'de yayımladığı *Türk Ruhu*, Kemalist milliyetçilik söylemi içinde, –yani müstakil, muhalif Türkçülüğün dışında–, etno-tarihsel anlatıdan mistik bir ırkçılık çıkartmakta belki en iddialı eserdir. Millî ruhun esas unsuru olarak "atalar ruhu"nu belirler Tekinalp. Bu ruh, "insiyaki temayüller"de ve asıl, "kanın sesi"nde yaşar. Göçebe-fatihlik de bu ruhun temel unsurudur: "Altay nefhası [esinti], step ruhu..." İslâmiyet'i kabul, Türk fatihlerin başka ırklarla karışıp melezleşmesine ve yozlaşmasına sebebiyet vermiştir. Kemalist diriliş sayesinde "bugünkü Türk, yeni ufuklara ve yeni hayatlara doğru yıldırım gibi koşan atının üstünde dörtnala mütemadiyen ileri atılan aynı göçebedir." Atalar ruhunun tarihsel devamlılığı, Millî Şefçilik rejimiyle teyit edilen devlet-devlet adamı kültünde tezahür ediyordur: "Türk ruhu, ancak onu şahıslandıran bir reis olursa inkışaf eder." Tekinalp, bu ruhta, Nazilerin terimini Almancasıyla zikrederek, "*Herrenvolk* hassası" görür –

yani efendi millet potansiyeli! "'Hep millet için' manasında totalitercilik"ten yanadır; dinî totaliterciliğin yerini millî totalitercilik alıyordur, almalıdır da...

Yüksek ırk-asil kan-soylu ecdat patetizmini Erken Cumhuriyet'ten bugüne kadar taşıyan mecralardan biri, askerî marşlardır: "Türklüğün öz cevheri taşar temiz kanından" (Yedek Subay Marşı); "Hayat umar vatan tatlı sesinden/Miras kalan asil kanla ceddinden" (Kuleli Marşı); "Alnımda ırkımın hilâli parlar" (Piyade Marşı), "Yıldırımlar yaratan bir ırkın ahvadıyız/Tufanları gösteren, tarihlerin yâdıyız" (Harbiye Marşı)... Kemalizm bölümünde, ordunun ulusal elit bilincinden söz etmiştik. Bu bilinç, subay camiasına atfedilen aristokratik değerden ibaret değildir; iç eğitimde, gündelik rutinde yeniden üretildiği gibi zaman zaman resmî beyanatlarda da kendini duyuran bir 'temiz kan' gururuyla tamamlanır. Bir yandan da erkeklik şerefine ulanır bu gurur; Türk'ün ırkî üstünlüğü, temiz kanı, 'karışmamış' soyu ile her yerde hazır ve nazır olan tehditlere meydan okuyan erkekliği, birbirlerinin güvencesidirler. *Asker millet* mitinin taliminden geçen *erkek millet* miti, elbette, askerlik dışında da geniş bir yeniden üretim ağına sahiptir.

Öz Türkçe

Türk'ü medeniyete ehil üstün (beyaz) ırkın mensubu hatta efendisi saydırma kampanyası, Tarih Tezi'nden sonra Dil Tezi'yle sürdürülmüştür. Türk milliyetçiliğinin daha ilk, 'kültürcü' kuşağı, Schlegel ve Humboldt'un, dilleri kültürel kapasitelerine, medeniyet 'kabiliyetlerine' göre tasnif eden teorileriyle meşgul olmuştu. Daha ziyade, bu büyük düşünürlerin milliyetçi yorumcularından Friedrich Max Müller'in, Turani dilleri/Türkçe'yi "devlet dilleri" düzeyine ulaşamayan "göçebe dilleri" arasında tasnif etmesi etkilemişti onları. Mustafa Celaleddin Paşa, "Turo-Aryen" ırk 'teorisi' çerçevesinde Türkçenin ilk-dilliğine dair 'kanıtlar' da geliştirmişti: *Société* kelimesi 'söz'den, *domus/domicile* 'dam'dan, *columna* 'kol'dan türemişti, misal! Yeni Türkiye'nin dil milliyetçiliği de aynı saiklerle hareket etti. Türkçeyi medenî diller arasında saymak/saydırmak, bunla da yetinmeyip Türkçe'nin *Ursprache* [ilk, kökensel dil] olduğunu 'kanıtlamaktı' iddia. Dilcilik davasını üstlenen otodidakt aydınlardan Sâmih Rıfat (1875-1932), 'tümdengelimci' bir rahatlıkla düşünüyordu: Türkler dünyanın en eski ırkı olduğuna göre, Türkçe de en eski dil olmalıydı. Ahmet Cevat Emre (1878-1961), Türkçe'nin Hint-Avrupa dillerine ait olduğu tezini, onun ilk/orijinal Hint-Avrupa dili olduğu iddiasına vardırdı. Bu öncelik, Türkleri büyük medeniyet ailesinde "büyükbaba" mevkiine oturtuyordu ona göre.

Dil politikası, Türk'ün ezelîliğini teyit ederken, Osmanlı'nın temsil ettiği karanlık yakın maziyi geride bırakmaya da katkıda bulunacak, 'eski' keli-

melerin çağrışımlarıyla beraber dinsel zihniyetten kopmayı sağlayacaktı. Bunun için, bir *verbicid*'le [kelime kırımı][18] beraber, her şeyin otantik, *öz* Türkçe karşılığını bulmaya veya türetmeye girişildi. 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurulmasıyla bu girişim resmî bir kampanyaya dönüştü. Tarama çalışmalarıyla ve tekliflerle derlenen yeni/öz kelimeler, bizzat devlet erkânınca deneniyordu.[19] Mustafa Kemal'in bir sohbette Falih Rıfkı'nın beğenilen bir metni üzerine konuşulurken, "Bizim kelimeler yok" diye sitem ettiği kaydedilir. M. Kemal'in 1934'te İsveç Veliaht Prensi'ni ağırlarken yaptığı konuşma, "bizim kelimeleri" tüketmedeki savurganlığıyla meşhurdur: "Avrupa'nın iki bitim ucunda yerlerini berkiten uluslarımız, ataç özlüklerinin tüm ıssıları olarak baysak, önürme, uygunluk kıldacıları olmuş bulunuyorlar; onlar, bugün en güzel utkuyu kazanmaya anıklanıyorlar: baysal utkusu."[20]

1936 Dil Kurultayı'nda benimsenen Güneş Dil Teorisi, hayli zahmetli ve müşkül bir hal alan özleştirme hareketinin yatışmasını sağladı. İnsanın ilk dilinin, güneşi gören insanın gayri ihtiyarî ağzından çıkan "a!" nidasının çeşitlemelerinden doğduğunu ilan eden bu teori, Tarih Tezi'yle uyum içinde, bütün dillerin ve tabiî özellikle Batılı medeniyet dillerinin Türkçe kökeninden çıktığı fikrini 'berkitiyordu'. Sözgelimi akademi kelimesinin kökeninde ak adam, elektriğin (Uygurca) yaltırık, Afrodit'in avrat olduğu keşfedildi. Bu durumda, toplamda millî kimlikten uzaklaşmanın müsebbibi sayılan Arapça-Farsça dışındaki kelimeleri atma zorunluluğu kalmıyordu. Birçok Batılı kelime gen/sel/sal ekleri veya telaffuz marifetiyle Türk-özüne döndürüldü.

Ömer Seyfettin, Türkçe'nin musikisinde bile bir üstünlük görmüştü: "Türkçe'de ne İtalyanca'nın birbirini teacup eden [izleyen] y'leri ve şiddetli r'leri, ne Rumca'nın yılan fışıltısını andıran s tetabuları [peşpeşelikleri] ve peltek s ve z'leri vardır". Yeni Türkiye'nin dil milliyetçiliği, İnönü'nün deyişiyle "engin bir düze genişlerken", en fazla yalınlıkla, sadelikle övünecektir. Güneş-Dil Teorisi'nin uluslararası bilim ortamında hâmiliğini yapan –ve Ankara'dan himaye gören– Avusturyalı Sırp Şarkiyatçı Hermann Feodor Kvergić,[21] Türk dilinin "pragmatik kesinliğini" överken, "Türk çocuğunun 30 bin kelime öğrenmeye vakti yok" diyordu. Osmanlıcanın ağdalılığından

18 ABD'li 19. yüzyıl şairi Oliver Wendell Holmes'un icat ettiği bu terimi, Geoffrey Lewis'in Türk Dil Reformu'yla ilgili kitabına yazdığı önsözde Gökhan Yavuz Demir gündeme getirir.

19 Türk Dil Kurumu'nun *Tarama* dergisinden, örneğin "akıl" karşılığı 28 sözcük 'denendiğini' öğreniriz. Bunlar arasından us iyi kötü tutacaktır, kalan 27 karşılık arasında böğüş, öğ, üğ, uğak gibi 'şeyler' vardır. "Muhterem"e arığ, eye, sağun, sayılı, sayılgan gibi karşılıklar denenecek, sonra "sayın" öne çıkıp yaygınlaşacaktır.

20 Ataç: cedlerden gelen; ıssı: sahibi; baysak: huzur; önürme: terakki, ilerleme; kıldacı: âmil, etken; anıklanma: hazırlanma. Bu konuşmada ayrıca şu "bizim kelimeler" geçer: Süerdemlik (askerî hüner), yaltırıklı (nurlu), söyünç (muhabbet nişanesi)...

21 Uluslararası bilim camiasında pek de ciddiye alınmayan Kvergić (1895-1949), anadilin bütün varlığı belirleyen "psikolojik diktatörlüğüne" iman etmişti.

kaçınma ifradı ve yalınlık yüceltisi, bir anti-entelektüel eğilime de yakıt verebilmiştir.

Dil reformunun getirdiği dilsel karmaşa, alfabe değişimiyle beraber, entelektüel devamlılıkta önemli bir kesintiye yol açtı. Harf İnkılâbı'nın gerekçelerinden biri, yazıyla ilişkiyi kolaylaştırarak "Türk milletini cehaletten kurtarmak" idi; ancak Türkiye'de örneğin reel-sosyalist ülkelerle kıyaslanabilecek bir okuma kültürü gelişmedi. Dil İnkılâbı'nın hazin paradoksu ise, halkla seçkinler arasındaki kopukluğu giderme hedefiyle girişilmesine karşılık, 'öz' Türkçenin büyük ölçüde formel bir seçkin diline dönüşmesi, yeni tahsilli seçkinleri ayırt eden bir dil olarak gelişmesidir. 1950'lerden itibaren milliyetçi-muhafazakâr aydınların bir yabancılaşma ihaneti olarak damgaladığı "uydurukçaya" savaş açmasıyla ve 1970'lerde eski/yeni kelime tercihlerinin politik kutuplaşmanın alâmetlerinden birine dönüşmesiyle, dil, millî homojenleşmeyi berkitmek şöyle dursun, *iki ulusa* ayrışmanın en belirgin sahalarından biri olacaktır. Muhafazakâr reaksiyon da kontra bir dogmatizm üretmiş, bizzat kendi "yaşayan dil" tezine ters düşecek biçimde, pekâlâ tutmuş, yerleşmiş kelimeler[22] basbayağı kriminalize edilmiştir.

"MÜSBET" MİLLİYETÇİLİK?

Murat Belge, Tarih Tezi'nde, Mustafa Kemal'in milliyetçiliğe askerî yerine medenî bir veçhe kazandırma çabasını *da* görür. Dil ve Tarih tezlerindeki etno-merkezciliğin arka planında, naif bir evrenselci-hümanist yönelim görmek mümkün müdür? Örneğin Öztürkçecilik, 1789 Devrimi sonrasının Latinceden arınmış ve "evrensel" bir Fransızca imal etme çabasına benzetilebilir mi? Nitekim Nihal Atsız gibi ırkçılar, Türk Tarih Tezi'ne, –bilimsel temelsizliği yanında–, Türklüğü bütün insanlığa akraba yaparak biricikliğini iptal etmesinden ötürü karşı çıkmıyorlar mıydı? 1930'ların ders kitaplarında evrimci görüşün hâkimiyetine ve genel olarak rejimin bilim-kültür politikasının 'dünyaya bağlanma' arzusuna dikkat çeken Zafer Toprak, dönemin totaliteryen ve ırkçılığın 'normalleştiği' global iklim koşullarında Kemalist milliyetçiliğin hümanist meylini göz ardı etmemek gerektiğini savunur. Tarih Tezi'nin uluslararası bilim camiasındaki hâmisi ve M. Kemal'in bizzat iltifat gösterdiği İsviçreli antropolog Eugène Pittard'ın hümanist meyli de bu lehdar yorumun dayanaklarındandır. Pittard, Nazi "âlimlerinin" dolikosefal-Ari üstünlük tezlerine karşı çıkıyor, medeniyeti yükselten etkenin ırkî saflık değil tersine karışmalar olduğu görüşünü savunuyordu. Hümanist-evrensel-

22 Bunlar arasında doğrudan doğruya "kurucu babaların" icatları da vardır. Bugün kullanılan bütün matematik terimlerini 'bulan', Mustafa Kemal'dir. An'ane yerine gelenek kelimesini İsmet İnönü'nün 'geliştirdiği' aktarılır.

ci bir yönelim için kapının aralık tutulduğunu teslim edebiliriz; ancak Kemalist milliyetçilik, *solipsist* diyebileceğimiz bir etno-merkezciliğe "engin bir düz" açmıştır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın günlüğüne düştüğü, "Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle uğraşına imkânı vermiyor" notunda kastettiği tutulmadan bahsediyoruz. Solipsizm [tek-bencilik], yani gerçekliği kendi mutasavver gerçekliğinden ibaret sayma eğilimi, Türk milliyetçiliğinin bir karakter çizgisi olarak, sürekli vurulan özgüven aşısıyla beslenir. Mustafa Kemal 1920'de milliyetperverliğimizin "mağrurane" olmadığı şerhini düşmüşken, 1923'te "dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak... evvela biz[im] kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti göstermemiz" ikazında bulunmuştu. Onun onyıllarca en fazla 'tüketilen' vecizelerinden biri de, bilindiği gibi, "Türk, övün, çalış, güven" sözüdür. Bu kendini yüreklendirme gayreti, oryantalizmin horgörüsüne kafa tutma arzusu kadar, imparatorluk kaybının, savaşların, kıyımların, göçlerin travmalarına merhem çalma kaygısına da dayanıyordu. Ernin Türk Eliçin 1940'ta, "Birdenbire rüşte ermiş bir çocuk, müstebit babasının vesayetinden kurtulmuş bir delikanlı gibi idik" der. Bütün milliyetçiliklerin inşa evresinde, mutlak iktidar fantezileriyle kabaran ergen ruhunun kolektif psişeyi sardığı görülür: "Bir Türk dünyaya bedeldir". Refik Halit Karay (1888-1965), 1950'de ekşi-tatlı ironisiyle, "Bize 'övün!' dediler amma durmamacasına kabarmağı kimse tavsiye etmedi" diye yazacaktır. Ergen ruhu, her şeye kadir olma hissiyle yetersizlik, güvensizlik arasında kasılır. Milliyetçiliğin komplekslerini, Batıcılık bahsinde de (bilhassa ekstra-Batılılık kavramı vesilesiyle) tartıştığımız bu git-gel içinde düşünmeliyiz. Orhan Koçak, 2011'de yayımlanan *Bahisleri Yükseltmek* kitabında, milliyetçiliğin temel bir mekanizması olarak "kendi yetersizliğimizi sevmek"ten bahseder – buna bağlı olarak, memleketçiliğin bir huzursuzluk, bir suçluluk olarak yaşanmasından... O yetersizlik her durumda da sevilemeyecektir tabii; her şeyin cevabı olarak tahayyül edilen, neredeyse 'varlığın birliği' pâyesi verilen milletin-milliyetin-millîliğin (bölümün başında Karabekir'in söylediklerini hatırlayın) bu kabiliyetten uzaklığıyla yüzleşmek, kâh melankoliye, kâh yoksunluk cinnetine, öfkeye sevk edecektir...

Milliyetçi ideolojiler, ırk, dil, tarih, kültür unsurlarına (hepsine, bir bölüğüne ya da özellikle birine) dayandırılan bir *öz* ile salt vatandaşlık bağına dayandırılan milliyet anlayışları arasında salınırlar. Bu iki kutbun çekim kuvvetleri ve salınımın ritmi, icaba ve konjonktüre göre değişir – ve ayarlanır. Milletin biricikliğini, 'başkalığını' teminat altına alan bir *öze* tutkunluk, o öz kan ve soy cinsinden tasarlanmadığında bile, ırkçılığa meyleder. Muhafazakâr-Kemalist İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Halkevi konferanslarında,

"millet, ırk gibi bir şey, fakat etnik değil kültürel bir soydur, mistik bir varlıktır" deyişindeki gibi; ırkçılığı reddettiğinde dahi *ırk gibi bir şey* demekten kendini alamaz... Buna karşılık vatandaşlığın kurucu bir statü olarak özerkliği ve ağırlığı, milliyetçiliğin demokratik ve eşitlikçi yakasını kolalayacaktır. Türk milliyetçiliğinde, özellikle inşa evresinde, vatandaşlığın manâ ve ehemmiyeti ne idi?

Vatandaş ve yurtseverlik

Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset*'te milliyetçiliğin bu iki kutbunu klasik Alman-Fransız ayrımına göre tasnif etmişti. Almanlar milliyet kaidesini "hakiki vakalara daha yakın surette, ırk esasına göre" yorumluyorlardı ona göre; "vicdani isteğe dayanan" Fransız milliyet kaidesini ise Şark'ta tatbik mümkün değildi. 1915'te Tekinalp, "eşitlik-özgürlük-kardeşlik" üçlemesinde ifadesini bulan "Fransız milli idealini", "neredeyse anti-nasyonal bir ideal" olmakla itham etmişti. Milliyetçi aydınların büyük çoğunluğu, vatandaşlık bağıyla yetinen, sırtını sadece vatandaşlar cemaatine yaslayan bir milliyetçiliği, hem çürük hem ruhsuz buluyordu. Elbette Osmanlıcılığı da hatırlatıyordu bu "Fransız milliyet kaidesi". Manevî bağdan yoksunluğu, hukukî zemini istismar eden bir riyakârlığı çağrıştırıyordu. Onlar ancak vatandaşlık soydaşlıkla özdeş hale geldiğinde rahat edeceklerdi. Hasan Âli Yücel'le Rakım Çalapala'nın 1960'ların başında yayımlanan *Yurttaşlık Bilgisi* kitabında hâlâ, "Bir milletten olan insanlara teker teker yurtdaş yahut vatandaşlar derler" tarifi yapılacaktır.

İsmet İnönü'nün 1932'de sarf ettiği şu sözler ilginçtir: "Türk milliyetçisi ve Türk vatandaşı olmak için bu memlekette herhangi bir fertten anormal hiçbir şey istemiyoruz. Türk olmayı sevmek ve Türk olmayı kabul etmek, Türk milletine mensup olmanın verdiği bütün haklara malik olmak için kâfidir." Vatandaşları Türk ve vatandaş olmanın kolaylığına ikna etmeye çalışan bu sözlerde, az evvel değindiğimiz gerilimin yükü hissedilir. Bir taraftan vatandaşlığın bedelinin "anormal bir şey" olmadığı söylenirken, diğer taraftan vatandaşlık yine milliyetçi-Türk ve *öz*-Türk olmakla eş tutulur. Baltacıoğlu, zikrettiğim konferansında, "dindeki ibadet ve riyazet [nefis terbiyesi] gibi, milli vazifeleri yapa yapa millileşileceğinden" söz etmişti. Türk milliyetçiliğinin vatandaşlık söyleminde, iyi vatandaşlığın millî sadakati kanıtladığı gibi sanki eksik-Türklüğü de telâfi edebileceği imâsı saklıdır.

Füsun Üstel, 2004'te Türkiye'de devletçe makbul vatandaş profilini anlattığı kitabında, "vazifelere borçlu, devlet eksenli militan vatandaşlık" tanımını geliştirdi. Millî devlet ideolojisinde katı bir hak-görev karşılıklılığına tabi tutulan vatandaşlık, hak talebine dayanak yapılmadan önce lâyık olunma-

sı, lâyık olunduğu kanıtlanması gereken bir statü olarak tasarlanmıştı. İnönü 1932'de denklemi gayet açık kurmuştur: "Vatandaş için hakları, mükellef oldukları vazifeleri için vardır." Tek parti döneminde ara ara işitilen "Cumhuriyet vatandaşı" tabiri, "Cumhuriyet devleti"nin refakatinde, bir devlet kurumu imâsı taşır. Hasan Âli Yücel gibi, "iyi vatandaş iyi insan" hümanizmasına iman etmiş birisi 'bile', "milletine, devletine, içinde yaşadığı cemiyete iman" bekler vatandaştan. İnönü'nün şu sözlerinde, sadakat ve vazife yükümlülüğü bir tehdide dönüşür: "Herkes kendini mesul ve hesaba maruz tutmalıdır"; "Vazifesini yapmayan fertler, cemiyet için lüzumsuz bir yüktür." Irkçı ve faşist temayüllü ideologlar, bu tehditkâr dili keskinleştireceklerdir. Halil Fikret Kanad 1942'de, ahlâken yozlaşanlarla temas etmemeyi, onları tecride terk etmeyi vatandaşlık vazifesi sayar. "Ülküsüz" ve yozlaşmış ("hayvanlık temayüllerine bağlı") vatandaşların, örneğin karaborsacıların "içimizde rahat yaşamasına imkan verilmemeli", onları "canlariyle, malları ve mülkleriyle beraber yok etmeli"dir.

Askerliğin "en kutsal" görev sayılması ve halen yaşayanlara sürekli "bu vatan için can verenlere" olan kan borçlarını hatırlatan şehitlik kültü de vatandaşlık statüsünü takatten düşürür. Şehitlik, hiçbir sivil eylem ve 'yararlılığın' tartamayacağı, en yüksek, en değerli fedakârlık olarak, başka her türlü mahrumiyeti, başka her türlü hak ve hukuku önemsizleştirir. Zaten düzenli bakımda olan şehitlik kültü, milliyetçi kampanya dönemlerinde fazladan takviye edilmiştir. Elli yıl arayla iki sahneyi gözümüzün önüne getirelim. 1950'lerin başlarında, bir grup üniversite öğrencisi kanlarıyla doldurdukları bir kavanozu Çanakkale şehitlikleri toprağına boşaltır, vatan tehlikeye düşerse kendilerinin de canlarını-kanlarını feda edeceklerine ant içerler. 2008'de, Kırşehirli on üç lise öğrencisi kendi kanlarını akıtarak kırk altı santim genişliğinde bir Türkiye haritasını boyar, askere alınmak istediklerini beyan eden bir dilekçeyle beraber genelkurmay başkanına gönderirler. İlk vaka anti-komünist teyakkuzun tırmandığı ama nispeten 'normal' bir dönemdendir; ikincisi ise 1990'lardaki gayri nizami harbin yatıştığı, Kürt meselesine siyasî çözüm arayışlarının güçlendiği bir dönemden...

Söz konusu harbin tekrar alevlendiği 2015-16'da Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan (doğ. 1954), peygamberlikten sonra en yüksek mertebe addedilen dinî şehitlik mefhumuyla "Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır/Toprak, eğer uğrunda ölen varsa vatandır"[23] hamasetini birlikte işleyerek, o zamana dek görülmedik 'şiddette' bir şehitlik methiyesi yapacaktır. Matemi dahi men eden bu söylem, vatandaşları/vatandaşlığı hiç kapanmayan bir kan borcuna bağlamanın zirve örneğidir.

Kısacası, Türk milliyetçiliğinin zihniyet dünyasında, şayet devlet uyruk-

23 Mithat Cemal Kuntay'ın 1938'de yazdığı popüler şiirin son dizeleri.

luğunu ifade etmenin ilerisine geçebilirse, sıkı bir millî sadakat yükümlülüğüyle kuşatılan vatandaşın statüsü, *tebanın* çok uzağında değildir.

Salih anlamıyla *yurtseverlik* ideolojisinin zayıflığını da öncelikle vatandaşlık makamının zayıflığıyla açıklayabiliriz. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, faşizm ve nasyonal sosyalizm tecrübesiyle milliyetçilik kavramı itibar kaybına uğramış; buna mukabil gerek savaştaki anti-faşist direnişin,[24] gerek Dünya Savaşı sonrasında da sömürgecilikten kurtuluş mücadelelerinin üstlendiği *yurtseverlik* sıfatı muteber hale gelmiştir. Bu konjonktürün yurtseverlik anlayışı, ulusal topluluğun, kendi içindeki sınıfsal ayrımları ikincilleştirecek derecedeki toptan ezilmişliğini öne çıkartır; bu mazlumluk deneyimini, milliyetçiliğin ayrımcı ve mütehakkim tabiatını terbiye etmenin güvencesi sayar. Yurtseverlik kavramının bu konjonktüre de etki eden tarihsel kaynağı ise, Amerikan ve Fransız devrimlerinin cumhuriyetçi radikalizmidir. Bu gelenek, milleti aslen bir *vatandaş cemaati* olarak düşünür, milliyeti salt vatandaşlık bağıyla tanımlar, milliyetçi hamaseti cumhuriyetçi erdemlerle ikame eder. Kurucu edimi bir "kurtuluş" veya devlet inşası anına kilitleyerek dondurmaz; vatandaşların kamusal ve politik etkinliğine, o kurucu edimin devamlılığını güvenceleyen bir değer atfeder. Ulusal gururu, böyle bir politik kültürü yaşatma kabiliyetini kanıtlayan deneyimlerden devşirir. Yurtseverlik, bu saf ve salih anlamıyla ancak devrimci tarihsel anlarda soluk almışsa da genellikle milliyetçilik tarafından asimile edilmiş; "bizim milliyetçiliğimizin" ırkçılık, şovenizm vs. aşırılıklardan azade, medenî bir milliyetçilik olduğunu ileri sürmenin apolojetizmine dönüşmüştür. Bununla beraber yurtseverliğin fikrî ve etik mirası, onun tarafından tamamen el konmadığı ve kendisine benzetilmediği oranda, milliyetçiliği medenîleştiren, demokratikleştiren etkilerde bulunabilir, ona fren koyabilir.

Türk milliyetçiliğinin inşa döneminde, milliyetçiliğe eleştirel bakan bir yurtseverlik anlayışının izlerini bulabilir miyiz? Bu terminolojiyi kullanmaksızın, böyle bir kavramsal ayrım yapmaksızın, hâkim milliyetçilik vasatına mesafe koyanlar, millî heyecanı serinletmeye çalışanlar olmuştur. Halide Edip (1882-1964), 1928'de İngilizce yayımladığı *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda (Türkçe'de süzgeçten geçirilerek 1959'da basılacaktır) "düşmanlara" karşı öççülüğün, işkencenin, zulmün, yağmacılığın "millî mukaddes cinnet" ile meşrulaştırılmasına tepki gösterir. İzmir'in işgali üzerine yapılan Sultanahmet Mitingi'ndeki ünlü nutkunda da "hükümetler düşmanımız, milletler dostumuz" demiş, "medenî milletlerin fertlerindeki ezelî hak duygusuna" hitap ve itimat etmek gerektiğini vurgulamıştır.

Pragmatist felsefeye sempati duyan Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965), 1926'da, "Dayanacağımız yalnızca millî gurur değildir" uyarısında bulun-

24 Sovyetler Birliği'nin Nazi ordusuna direnişi "Büyük Yurtseverlik Savaşı" adıyla kutsanmıştır.

muştu: Medeniyet ve insanlık yolunda alınması gereken mesafeler vardı daha. Ahmet Ağaoğlu *Üç Medeniyet*'te (1928) millî şahsiyetin zamana-zemine uyarak belirlendiğini, tarih-üstü bir sabite olmadığını, zamanımızda millî bilincin ampirisizm ve özgür düşünce üzerinde yükselmesi gerektiğini yazdı. Bu liberal-demokratik milliyetçilik perspektifine uygun olarak mevcut millî bünyeye kayırmasız bir eleştirellikle bakmaya çalışıyor, Türklerin hep devletle hükümeti karıştırdığından yakınıyor, vatan aşkının telkinlerden, zihnî etkilerden ziyade terbiyeyle doğacağına dikkat çekiyordu. Gökalp'i izlerken onun sosyolojik sentetizminin yanına "felsefî tefekkür" koymaya çabalayan Mehmet İzzet (1891-1930), milliyetçiliğin çağımızın dini gibi düşünülmesinden, onun aynı zamanda *insaniyetle* rabıtalı olduğu sonucunu çıkartıyordu. Millet fikrinin vasıta değil gaye olduğunu, milleti veri haliyle değil inşa edilecek bir ideal olarak kabul etmek gerektiğini anlatıyor, bunu hümanist bir yetişme süreci gibi düşünüyordu.

Hilmi Ziya Ülken'in 1933'de yayımlanan *İnsanî Vatanperverlik* kitabı, yurtseverliğin politik felsefesinin ilmihali niteliğindedir. Milliyetçiliğin ikiyüzlü karakterinin bir kavramlaştırmasıyla başlar kitap. Ülken bu ikiliğin unsurlarını vaka imanı ve mefkûre imanı diye belirler. Ortak değeri vatan olan vaka imanı, yani halihazıra, olgusala bağlılık, muhafazakârdır, ayrıştırıcıdır. Ortak değeri insaniyetçilik (hümanizm) olan mefkûre imanı, yani ülkûsel olana bağlılık ise ütopik ve birleştiricidir (vahdetçi). Ülken, milliyetçiliğin bu iki iman yönelimi arasında çelişki görmekten çok, uyuma yatırım yapar: "İnsani bir mefkûre yaratmak, milletin insaniyete yeni bir sözle, vatanın hususi seciyesi ve şahsiyeti ile dahil olması" demek olacaktır. İnsaniyetçi kutbun çekim kuvvetinin ağır bastığı bu milliyetçilik tasarımının kilit kavramı *vatandaş milliyeti*dir. Bireyler arasında hürriyet ve eşitlik kurulacak, millî terbiye, demokrat vatandaş terbiyesi demek olacaktır. Çıkarttığı *İnsan* dergisinde de ilk çağda hekim, Ortaçağ'da aziz/evliya olan ideal insan tipinin, artık vatandaş olduğunu yazacaktır Ülken (1943).

Sabahattin Âli'nin (1907-1948), 1944'de *Tan*'da yaptığı tarif, milliyetçiliği tamamen hümanizmin mürebbiliğine verir: "Millette mevcut bütün iyi, ileri, insanlığın yükselmesine yarayacak vasıfları meydana çıkarıp, bunları geliştirmek; buna mukabil her millette bulunduğu şüphe götürmeyen geri, sakat tarafları, ilerlemeye engel olan kusurları bularak, bunlara karşı insafsız bir mücadele açmak." Unutmamalı ki, milliyetçiler tarafından vatan hainliği ve vatansızlıkla karalanan bir yazarın tarifidir bu.

Hasan Âli Yücel de, 1938-1946 kesitindeki Millî Eğitim Bakanlığı dönemindeki icraatı nedeniyle millî kültürün altını oymakla itham edilmiş, gayri millî yozlaşmanın, Batıcı-kozmopolit-hümanist taklitçiliğin timsali sayılarak karalanmıştır milliyetçi-muhafazakârlarca. Yukarıda, vatandaşlık 'hakkı-

nı' sadakat ve liyakat ölçütlerine bağlayan söyleme Yücel'in katkısından söz ederken 'bile' edatını kullanmam, bundandı. Milliyetçiliği "vatan ve müşterek ideal"le tanımlayan Yücel'de vatandaşlık kültürü, esasen o müşterek idealin yani milletleşmenin bir vasıtası idi. Hasan Âli Yücel'in vatandaşlığa rüşdünü teslim etmesi politikadan çekildikten sonra, biraz da zamanın ruhunun tesiriyledir. 1956'da yazdığı *İyi Vatandaş İyi İnsan* kitabında, "beşeriyet içinde iyi insan olmakla bir milletin içinde iyi vatandaş olma" davalarını birbirine bağlar, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin bütün milletleri "insanlık bütününün parçası" kabul eden anlayışını, "insanî devlet" ilkesini savunur. 1950'lerden '60'ların başına dek yazdığı, *Hürriyet Gene Hürriyet* adıyla kitaplaştıracağı gazete yazılarında, demokrasinin acemisi bulunduğumuzdan, henüz öğrenmekte olduğumuzdan bahseder, fakat "Türk milletinin sürü olmadığı, çoban istemediği" konusunda hiç şüphesi yoktur. Politik rejim "ferdin kıymetine, tek insanın ehemmiyetine" dayanmalıdır ona göre.

Sağda "müsbet" milliyetçilik

Merkez sağdaki liberal-muhafazakâr gelenek içinde, milliyetçi hamasetle beraber, kalkınmacı-medeniyetçi bir milliyetçilik söyleminin de yeri vardır. Hatta aynı şahsiyetlerin pragmatik bir esneklikle her iki lehçeyi de kullanması, nadirattan değildir. Örneğin, Demokrat Parti'nin saygın bakanlarından Tevfik İleri'yi (1911-1961), –az evvel bahsettiğimiz– kanlarını kavanoza doldurup Çanakkale şehitliğini sulamaya giden gençlere, Çanakkale dağlarındaki, erozyonla aşınan araziye fidan dikmenin daha vatanseverce bir iş olacağını anlatırken görebiliriz. 1930'larda üniversite gençliği içindeki milliyetçi önderlerden olan, Millî Türk Talebe Birliği'nde Çanakkale şehitlerinin anılmasını gelenekleştiren İleri, hep "vatan için ölmek"ten söz etmek yerine, "biraz da vatan için yaşamasını bilmeliyiz" düsturunu telkin eder gençlere. DP'nin halefi Adalet Partisi'nin lideri Süleyman Demirel, daha 1950'lerde Devlet Su İşleri Genel Müdürü iken, "mâmur ve müreffeh bir vatan yapmak" idealine işaret eder, "milletlerin birbiriyle yarışması da medeniyet eserleri üzerinden olacaktır" der. 1969'da bir konuşmasında "milliyetçilik Türk vatandaşına hürmetle başlar" ilkesini koyar. 1977'de –bir yandan şedit antikomünist "bayrak mitingleri" düzenlerken– milliyetçiliği kalkınmacı popülizme oturtur: "Bir bardak içecek suyu olmayan Urfa'nın, Mardin'in köylüsüne su götürmek milliyetçiliktir. Onu ıstıraptan kurtarmak, ona daha iyi iş imkânları açmak milliyetçiliktir. Okuma yazma bilmeyen, Ağrı dağının eteğindeki Köprü köyüne okul götürmek milliyetçiliktir. Diyarbakır'da üniversite açmak, Edirne'nin ve Kırklareli'nin köylerini ışığa kavuşturmak milliyetçiliktir". Anavatan Partisi lideri Turgut Özal, 1991 yılındaki bir konuşmasın-

da, "'Fatih Sultan Mehmet şunu yaptı', 'Yavuz Sultan Selim şunu yaptı' diye geçmişle övünmek, milliyetçilik değildir" diyecektir. "Milliyetçilik, toplumların o anda, kendi yaptıkları işlerle övünebilmesidir. Sen dünyayla yarış edebiliyor musun? Yani, başka ülkelerle yarış edecek adamların var mı? Daha iyi ressamın, sanatçın, tüccarın, politikacın var mı?"

Merkez sağın çok lehçeli milliyetçiliğindeki bu liberal lehçe, millî gururu kalkınma-büyüme performansıyla ve refah talebiyle tartar. 2000'lerde AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan da ara ara başvurduğu *mûsbet milliyetçilik* tabiriyle, bir yandan milliyette dinî ölçüyü esas alan İslâmî terminolojiye selâm verirken, bir yandan da bu liberal veçheye atıfta bulunacaktır. Ancak aşağı yukarı 2010'dan sonraki otoriterleşme sürecinde, özellikle de 2015'te Kürt savaşının yeniden başlamasıyla, tekrar "tek bayrak, tek vatan, tek devlet" celâdetine yüklenmiştir.

Ülkücü menşeli Mümtaz'er Türköne (doğ. 1956), 1990'lardan 2000'lere uzanan fikrî seyrinde, ırkçılıkla beraber "küçük Türkiye milliyetçiliğini" reddederek, ferah gönüllü bir yeni milliyetçilik söylemi kurmaya yönelenlerdendir. Küçük Türkiye milliyetçiliğini, homojen bir dar cemaat kimliğine sıkışan Karamanoğulları Beyliği'ne nispet eder. "Anadolu dağları ile sınırlı" Karamanoğlu perspektifinin alternatifi, "Osmanlı'nın cihanı kuşatan ufku"dur. Kürt realitesini inkâra çalışmak, "kör ve faydasız hamasete" takılmak gibi "köylü-taşralı" ufuklu "küçük işlerle uğraşmak" yerine, zamanın kuvvet araçlarına hâkim olarak dünyayı 'kolonize edecek' bir proje geliştirmek lâzımdır. Özal'ı da hatırlatan bu liberal tınılı millî-emperyal hırs, Türköne'de doğrudan doğruya Gülen Hareketi'nin[25] dünya çapında bir ağ kurarak 'Türk dostu' elit yetiştirme stratejisiyle el sıkışır.

Vatan

Hasan Âli Yücel'in müşterek idealden önce andığı milletdaşlık kıstasını hatırlayalım: vatan... Milliyetçiliğin imgesel repertuarında değerli bir ziynet eşyası olan vatan kavramı, Türk milliyetçiliği örneğinde bazı müşküller içerir: gecikmişliğiyle ve romantizasyonuyla ilgili müşküller...

Talât Bey, 1921'de yazdığı anılarında, Birinci Dünya Savaşı'nda evimizin yandığı mecazına başvurur; ev zaten kötü yapılmıştı, sağlıksızdı, diye kendini teselli edip şunu ekler: "evin arsası hâlâ bizim". Vatan, üzerine ev (devlet) kurulacak bir arsadır. Cumhuriyet dönemi muhalif Türkçülüğünün ideologu, milletin özünü "taarruzî" bir ülkü sahibi olmakta gören Nihal Atsız, "Elde sağlam ve vuruşçu bir millet olursa vatan her zaman bulunur" diyerek, o arsanın herhangi bir yer olabileceğini imâ edecektir. Darülislâm'ı, ya-

25 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 430 vd.

ni İslâm'ın hükûm sürdüğü toprağı, İslâm'ın hükûm sürmesi müddetince vatan bilen geleneksel İslâmî siyasî tasavvurda da, vatan, belirli bir coğrafyaya özgülenmeyecek, *herhangi* bir yerdi. Türk milliyetçiliği ideolojisinin oluşumunda vatan, somut, fizikî coğrafî içeriğiyle değil, soyut bir mefhum olarak, *harita* olarak değerliydi.

Aslında milliyetçi ideoloji, evrensel düzlemde, soyut bir vatan tahayyülü geliştirir zaten. Vatan, millî devletin hükûmranlığı yürüteceği toprak/ülke (arsa!) olarak araçsallaşır. Gerçi insanın büyüdüğü ve sosyalleştiği yere yurda duyduğu bağlılığı sahiplenir fakat bir yandan da *yere*/yurda duyulan o naif sadakatin yerine, insanın gitmediği, görmediği beşerî coğrafyaları da içeren soyut bir vatan imgesi koymaya azmeder. Bu, milliyetçiliğin ilksel aidiyetleri aşan modernist bir hamlesidir. Nitekim Türk milliyetçiliği de Erken Cumhuriyet dönemindeki ders kitaplarında "hususi vatanı" veya "yakın yurdu" da (kendi köyümüzü, şehrimizi) şüphesiz sevmemiz ama "rejyonalizme" (yerelciliğe, bölgeciliğe) düşmemek için asıl büyük sevgiyi umumî-millî vatana hasretmemiz gerektiğini telkin edecektir.

Vatan sadece soyut harita değildir ama, milliyetçi ideolojinin kutsallık ve *pathos* kaynağı olarak da iş görür. Alman milliyetçiliğinin başını çektiği ikinci kuşak milliyetçilik akımında, vatan fikrinin ve coğrafyanın romantizasyonu barizdir. Taşra, kır, toprak, millî cevherin bozulmamış ve otantik kaynakları olarak yüceltilir. Vatan, millî devlet inşasının araçlarından biri olmakla kalmaz, milleti *yaratan* kurucu unsurlardan biridir bu tahayyülde. Vatan ve toprak, harita değerinden öte, milletin karakterini biçimlendiren, millî ruhun tezahürlerini coğrafyada aksettiren metafizik bir değer kazanır. Vatanın *ana* (anavatan) mecazıyla özdeşleşmesi, onun doğurganlığı, 'beşik' oluşu kadar şeref ve namusun yeni (modern) kodu olmasını da simgeler.

Osmanlı vatanseverliğinin doğuşunda, vatan kavramının soyutluğu had safhadadır. "Vatan şairi" sıfatıyla bilinen Namık Kemal'in, bütün yüksek değerlerin haznesi, mekânı saydığı ve mukaddes bir fikir olarak başına bir kutsal hâle kondurduğu vatan, somut bir içerikten de coğrafî göndermeden de yoksundur. Vatanın milliyetçiliğin fetişi olmasının çıplak bir örneğidir bu. Otuz sene kadar sonra Mehmet Ali Tevfik'in ortaya attığı *manevî vatan* kavramı bu çıplaklığı heykelleştirir. Vatan 'olumsaldır'; millî bilinci uyandırmaktaki işlevi önemlidir. Ziya Gökalp'in bu bölümde üçüncü kez andığımız "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan" dizelerinde, aynı araçsal ve müphem vatan kavramı kendini duyurur. Burada, sınırların muğlak ve esnek olduğu modern-öncesi emperyal hükûmranlıktan, etnik milliyetçiliğin zihniyet dünyasına geçiş içinde bir süreklilik izini de sürebiliyoruz. İmparatorluğun sürekli toprak kayıplarıyla baş etmeye çalışan millî gurur, halihazır siyasî haritalara sığmayacak bir ge-

niş ırk haritasına sığınıyordu. Ömer Seyfettin'in *fiilî vatan-millî vatan* arasında yaptığı ayrım, etnik-millî vatanın göz alıcı ütopyası karşısında halihazır hudutları ve coğrafyayı ehemmiyetsizleştirir.

Bir yandan da, modern millî devlete dönüşümün zemininin hazırlandığı Osmanlı'nın son on yıllarında, 'eldeki' memleketin haritası çıkarılmakta, "bilâd" [beldeler] kayda geçirilmektedir.

Vatanın müphem kalmasının gerçekçi bir sebebi de vardı. Osmanlı'nın toprak kayıplarının nerede duracağı, geriye nerelerin kalacağı bilinemiyor, "İkinci Endülüs" olma korkusuyla Turan hülyaları arasında salınılıyordu. Ancak Balkan Savaşları yenilgisinin travması, başta askerler olmak üzere milliyetçi aydınların büyük kısmını, son sığınak olarak Anadolu'yu tahkim etme fikrine sevk etti. Ziya Gökalp'in *Çobanla bülbül* şiirinde Anadolu, bir nevi ihtiyat akçesi idi: "Ağla çoban, ağla ovan kalmadı/Gözyaşı dök, bülbül, yuvan kalmadı/ Çoban dedi: 'Ülkeler hep gitse de/Kopmaz benden Anadolu ülkesi'". Bu fikrin sindirilmesine, Anadolu'yu zorla göç ettirmeler ve iskânlar yoluyla Müslüman-Türkleştirmeye dönük etnik nüfus mühendisliği eşlik etti.

Anadolu'yu vatan olarak kutsayan milliyetçi romantizm, tabiî, Millî Mücadele döneminde kanatlandı. Millî Mücadele'nin resmî yayın organı *Hâkimiyet-i Milliye*, 1920'da "Anadolu Anadolulularındır" manşeti atmıştı. Ancak bu safhada da belirsizlikler tamamen izale edilmiş değildir. Millî Mücadele'nin adandığı, kurtarılacak vatanı tayin eden *Misak-ı Millî* sınırları, Anadolu'dan 'fazladır'. Üstelik Millî Mücadele sonrasında, Misak-ı Millî'nin kapsadığı Musul-Kerkük-Süleymaniye sancaklarından, petrol yataklarıyla vaat ettiği büyük ekonomik potansiyele ve bir muhtemel referandumda nüfusun çoğunluğunun Türkiye'ye bağlanma eğiliminde olmasına rağmen, esasen Kürt nüfus oranını büyütmeme kaygısıyla sarfınazar edilmiştir. Ayrıca Millî Mücadele sürecinde kimi bölgelerde milliyetçi söylemin "mahalli vatancılık" eğilimine galebe çalması için epey uğraşmak gerekmiştir.

1919'da Habsburg İmparatorluğu'nun sonunu getiren St. Germain Antlaşması'yla monarşinin topraklarının geniş bir bölümü Çekoslovakya, Macaristan, Polonya, Romanya ve Yugoslavya'ya verilmiş, yeni Avusturya Cumhuriyeti'ne kalan yaklaşık altıda birlik bakiyeyi Fransa Başbakanı Clemenceau "Geriye kalan da, Avusturya'dır" sözleriyle tanımlamıştı. İşte Anadolu ve Trakya da, post-emperyal yeni Türkiye'nin elinde kalan *bakiye ülke* idi. Türk milliyetçiliğinin vatanı bir bakiye olarak teşekkül etmiş ve ancak ondan sonra tam anlamıyla romantize edilmeye başlamıştır.

Bu romantizasyon, imparatorluk kaybının melankolisiyle gölgelenmeye devam etmiştir. Arta kalan vatanın bir *anılma* olarak kutsanması, bu melankoliyle baş etme çabasının bir ifadesidir. İsmail Habib Sevük (1892-1954) 1935'te, yüzölçümsel küçülmeyi bir safra atma gibi tasvir eder: "Viyana önün-

den beri iki buçuk asırdır kırpıla kırpıla gene elimizde kurtarılacak bir vatan kaldı. Büyüklük başka, irilik başka; biri haritada, biri içte; kırpılan iriliğimizdi, kurtulan ruhumuzdur. Son vatanı kurtulanla kurtardık. Şimdi iri değil büyüğüz." Vatan, fazlalıkların yontulmasıyla, bir elmas gibi ortaya çıkıyordur.

Şair Faruk Nafiz Çamlıbel'in (1898-1973) *Özyurt* oyununda (1933) "Anayurttan ayrıldık, özyurdu bulduk..." denir bir replikte. Bu tuhaf anayurt-özyurt tekerlemesini, aslında Anadolu'yla özel olarak ilgilenmeyen Türk Tarih Tezi'nin 'geçiştirici' tavrının bir ifadesi sayabiliriz. Türk Tarih Tezi, ezelî Türk uygarlığını dünyanın her yerinde hazır ve nâzır kılmakla, Anadolu'yu özel bir yer/yurt olarak resmetmeye 'konsantre olamıyordu'. (Şurayı veya burayı değil İslâm hâkimiyeti altındaki toprak neresiyse orayı vatan sayan geleneksel politik aklın şuur altındaki dip akıntısının sesi de işitilebilir mi burada?) Anadolu'nun kadim uygarlıkları *proto-Türklükle* kodlanarak vatandaki Türk kıdemi kanıtlanıyordu ama bir beşerî ve fizikî coğrafya olarak Anadolu'ya odaklanmaktan çok buranın ezelden Türklüğüne saplanmış bir anlatıydı bu.

1930'lar ve '40'larda saldırıya uğrama endişesi, sonra Soğuk Savaş anti-komünizmi, 1990'lardan sonra da Kürt siyasal hareketiyle ilgili tehdit algısı, esasen savunulacak sınırlara odaklanan militarizmin, vatan tasavvurunu belirlemesine yol açmıştır. Militarizm, vatan coğrafyasını bir *jeostrateji* verisine indirger. Tam teşekküllü bir sözde-bilim olarak yüceltilen *jeopolitika*, fizikî ve beşerî coğrafyayı, *jeo*'yu, tamamen araçsallaştırır. Vatan, peyzajıyla ve ekolojik envanteriyle değil, "Edirne'den Kars'a/Ardahan'a" uzanan hacimsel varlığıyla ve "tek bir çakıl taşından bile" vazgeçilemeyecek millî mülkü teşkil edişiyle önemlidir.

Türk milliyetçiliğinin soyut vatan ve somut vatan kavramları arasındaki imgesel alışverişsizliğin de yine 'gerçekçi' sebepleri bulunuyordu. Anadolu, genellikle Osmanlı eliti için olduğu gibi, çoğu Balkan kökenli Cumhuriyet eliti için de *terra incognita* [bilinmeyen topraklar] idi. (Falih Rıfkı Atay 1914'te, Anadolu'nun, lehçeleri vs. farklılıkları ile "bir bütün duygusu verme"diğini, zaten o zamana kadar kendileri için "milletin, Rumeli Türklüğü demek" olduğunu yazıyordu.) Ulusal pazarın entegrasyon gücünün henüz pek cılız oluşu, ulaşım ekonomisinin geriliği, başlı başına, taşraları bilinmez kılan bir etkendi. Ahmet Kutsi Tecer'in (1901-1967) okul şarkısı yapılarak 1940'lardan beri bütün Cumhuriyet kuşaklarının kulağını dolduran, "Gitmesek de görmesek de o köy bizim köyümüzdür" dizesindeki mazeret ihtiyacı, boşuna değildir! İstanbullu-Ankaralı muharrirlerin nazarında Anadolu, bilindiği kadarıyla, çoğun "sincabî" renkli, mahrum ve mâdun, harap, viran, kimsesiz, metruk gibi imgelerle tasvir ediliyordu. 'Merkezdeki' aydınların Anadolu'ya bakışındaki oryantalist (ve oksidentalist) egzotizme ve mesafeye, Batıcılık bahsinde değinmiştik. Milliyetçi aydınların bazıları (özel-

likle muhafazakâr olanları), milleti inşa etme cehdinin bir parçası olarak düşündükleri vatanı keşfetme mesaisinin, oryantalizmin tül perdesini de kaldırmaya yarayacağını umuyorlardı. Anadolu'yu tanımak, millî özün olanca saflık ve temizliğiyle bilince çıkmasına, böylece bütün yabancılaşmalardan arınmamıza katkıda bulunacaktı. Erken Cumhuriyet dönemi milliyetçiliği, sürekli, vatanı gezmeyi, tasvir ve resmetmeyi telkin etmiştir. Halkevleri'nin önemli iştigal sahalarından biri, budur. CHP, 1938-1944 arasında, çok sayıda ressamı "yurdun güzelliklerini yerinde tespit ettirmek" üzere Anadolu gezilerine göndermişti. Ne var ki folklorik Tecer'den daha 'pastel' bir lirizmi olan bir şair, Ahmet Muhip Dıranas (1909-1908), 1949'da hâlâ aydınların "memleket cahilliğinden" yakınıyor, Refik Halit Karay 1950'de "yurt gezmesini bilmiyoruz" diye söyleniyordu.

Millî coğrafya, jeolojiyi ve peyzajı simgeleştirmeye düşkündür. Sevük'ün İzmir'i, "Oğuzhan'ın palabıyıklı, dolgun pazılı, temiz ruhlu kahraman torunlarını" görünce, "Oh, işte, beklediğim kahramanlar!" diye kollarına atılan "dilber bir melike" olarak erotikleştirmesindeki gibi... Hasan Âli Yücel'in vatanı, "suları damarlarımızda akan kan gibi bizim olan nehirleriyle, zaferlerin gölgesi hâlâ dalgalarında titriyen denizleriyle, ecdat türbesi olmuş sıra dağlariyle, göklerinde rahmet ve bereket taşıyan bulutlariyle mukaddes bir bütün" olarak tasvir edişindeki gibi... Derede tepede millî tarihin sembollerini gören bu göz, muhafazakâr bir milliyetçinin, Remzi Oğuz Arık'ın bakışında, iyice miyoplaşır: Arık, çokkültürlülüğü ve çoketnililiği 2000'lerde turizm kozu olarak işlenecek olan Mardin'de bile her köşede sadece Türklük görür ("*Sağa bak: Türk; sola bak: Türk; aşağı bak: Türk; yukarı bak, Türk*"...). Yahut Kayseri'de Helenistik devrin, Mezopotamya'nın, İran'ın, Roma'nın, Bizans'ın motiflerini taşıyan âbideler dahi "o kadar Selçuk, o kadar Türktür ki", ona bakılırsa.

Remzi Oğuz Arık, *Anadoluculuğu* ile maruftu. Muhafazakâr Anadoluculuk akımına **Muhafazakârlık** bölümünde, bir başka Anadolu romantizmine, "hümanist" bilinen *Mavi Anadoluculuk* akımına ise Batıcılık bölümünde eğiliyoruz.

MİLLİYETÇİLİĞİN POPÜLERLEŞMESİ

Kıbrıs, "istirdat"[26] ve milliyetçiliğin popülerleşmesi

Milliyetçi romantizmin coğrafyayı simgeleştirmesinden söz ettik. Milliyetçi-muhafazakâr 'kavga adamı' Osman Yüksel Serdengeçti'nin haritadaki hurufî Kıbrıs 'okuması' (1957), bunun uç bir örneği: "Jeologlara göre, Kıbrıs Anadolu'dan ayrılmış bir parçadır. Bu ilmi bir hakikattir. Haritaya bakılsın: Kıb-

26 Geri alma.

rıs adeta bir ucuyla, parmağıyla İskenderun körfezini göstermektedir. Bu haliyle yeşil ada, sanki 'ben oradan ayrıldım. Ben orayı istiyorum' demektedir." Milliyetçi-muhafazakâr yazar İsmail Hâmi Danişmend de aynı yıllarda Kıbrıs'ı "bizim Anadolu'nun denize fırlamış bir parçası" diye tasvir eder. 1950'lerden itibaren, Kıbrıs neredeyse kendi adından çok *yavru vatan* mecazıyla anılır olacaktır: Anavatanın sinesinden çıkmış, bakmakla yükümlü olduğu yavrusudur o.

Kıbrıs meselesi, Türk milliyetçiliğinin evriminde bir berzahtır. Tek parti döneminde resmî ideoloji olarak inşa edilen milliyetçiliğin genişleyen yeniden üretimine, bu berzahtan geçerek çıkılmıştır. Milliyetçi ideolojinin yeniden üretiminin iki düzeyde genişlemesidir söz konusu olan. Birincisi, milliyetçiliğin resmî şivesi ile muhafazakâr, Türkçü, İslâmî vd. lehçeleri, Kıbrıs seferberliği sayesinde eklemlenip simbiyoza girmişlerdir. İkincisi, milliyetçilik tahsilli seçkinlerin ideolojisi olmaktan çıkıp, resmiyetten sıyrılıp 'avamlaşma', popülerleşme istidadı kazanmıştır.

1950'lere dek ne içe kapanık resmî Kemalist milliyetçiliğin, ne Türkçülüğün ne muhafazakâr milliyetçiliğin Kıbrıs diye bir konusu vardı. Turancı edebiyatın Türk dünyası hayallerinde de Kıbrıs'ın adı geçmezdi. Kıbrıs, ancak 1950'lerin ortalarında Türkiye için bir "millî dava" oldu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında bütün Asya ve Afrika gibi Kıbrıs'ta da İngiliz sömürge yönetimine karşı bağımsızlık hareketi gelişince, İngiltere, dekolonizasyon sürecini (sündürerek) yönetmek ve sevimsiz "emperyalist" kimliğinden biraz sıyrılmak üzere, adadaki Rum ve Türk unsurları temsilen Yunanistan ve Türkiye'yi müzakere sürecine katmıştı. Böylece Kıbrıs denklemine dahil olan Türkiye hükümetlerinin politikası, aslında, Kıbrıs Rum milliyetçi hareketinin adayı Yunanistan'la birleştirme (Enosis) hedefine varmasını engellemeyi ve adadaki Türk toplumunu güvence altına almayı hedefleyen, savunmacı, statükocu bir politikaydı. Asrî beynelmilel politikada 'kamuoyunun' kazandığı önemin farkında olan –tabiî aynı zamanda millî davaların içeride 'uyum' sağlayıcı faydalarına da göz diken– hükümet, bunun için bir millî seferberlik tertiplemeye yöneldi.

Ancak bu seferberlik, resmî politikanın çizgilerinden hemen taşacak, ırkçı ve irredentist bir karakter kazanacaktı. Bunun öznel bir nedeni, hükümetin teşvik ve himaye ettiği milliyetçi kampanyanın gönüllü ve enerjik taşıyıcıları içinde Türkçü kadroların etkisiydi. 1950'lerden itibaren Türkiye'de milliyetçi hareket içinde etkin bir şahsiyet olan Kıbrıslı Türkçü Derviş Manizade'nin (1903-2003) öncü rolünü zikretmek gerekir. Bu muhitten çıkan "Kıbrıs Türktür, Türk kalacaktır" şiârı, çok geçmeden kampanyanın yarı resmî sloganı halini alırken, "Yunan"a karşı ırkçı nefret söylemiyle beraber fetihçi-irredentist hamaset, hızla popülerleşti. 1948'de çıkmaya başlayan ve lo-

gosunun altına "Türkiye Türklerindir" yazan *Hürriyet*'in en çok satan, en etkili gazete konumuna gelmesinde, yürüttüğü Kıbrıs kampanyasının katkısı oldu. *Hürriyet*, 1950'lerin başında, hükümetin bu konudaki duyarsızlığını da eleştiren ajitasyonuyla, bir "millî dava" folkloru inşa etti. 1954'te kurulan, Kıbrıs'la ilgili kampanyanın GONGO'su[27] mahiyetindeki Kıbrıs Türktür Derneği, üniversite ve basında geniş bir nüfuza erişti. 1950'lerde Kıbrıs, milliyetçiliğin gündelik magazininin (hem eğlencelik teferruat hem cephanelik anlamında) baş tedarikçisiydi.

Uzun süre peşinden gidilen "Kıbrıs Türktür, Türk Kalacak" sloganı, 1957'de yerini aynı celâlle benimsenen "Ya Taksim Ya Ölüm" sloganına bıraktı. Türkiye'ye biraz da Yunan Enosisçiliğine karşı bir koz arayan İngiltere tarafından telkin edilen taksim tezi, adanın iki millî toplum arasında bölünmesini öngörüyordu. Yeni merhale, taksim tezine uygun bir *Türkleştirme* harekâtıyla bütünlendi. Kıbrıs'ın Türk halkını, politik ve sınıfsal farkları bir yana bırakarak, sadece Türk kimliğine tabi kılmaya dönük bu harekâtta, bir "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası dahi düzenlendi! Ortak/karışık yaşamı ve toplumsal-politik faaliyeti savunanlar saldırılarla, suikastlarla yıldırıldı. Öyle ki, 1959'da cumhurbaşkanının Rum, yardımcısının Türk olduğu iki toplumlu bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti kurulduktan ve Türkiye resmen taksimciliği terk ettikten sonra da, milliyetçi hareket, taksimci çizgiyi sürdürdü. Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 1974'teki "Barış Harekâtı", taksimi fiiliyata geçiren bir emrivaki oldu. Milliyetçi camiada 1974 askerî harekâtı, "Türkün 1699'dan[28] beri ilk huruç harekâtı" olarak kutlanacaktır.[29]

Milliyetçi hareketten bahsettik; bununla, Türkiye'deki irredentist milliyetçi kampanyayla Kıbrıs'taki Türk milliyetçiliği hareketinin bileşik eylemini kastediyoruz. Türkiye'deki kampanyayı iki bileşene ayırmak anlamlı olacaktır: Kıbrıs Türktür Derneği etrafında seferber olan sivil hareket ve hem Türkiye'de hem Kıbrıs'ta "örtülü" operasyonlar düzenleyen, ayrıca Kıbrıs'ta paramiliter bir ağ örgütleyen askerî yapılanma. 1955'teki 6-7 Eylül linci,[30] Türkçü kadrolar başta olmak üzere, sivil milliyetçi kampanyayla bu askerî gayri nizamî operasyon örgütlenmesinin iç içeliğini gösterir. Kadrolaşmanın yanında, asıl ideolojik açıdan hemzemindirler. Gözden kaçırılmaması gere-

---

27 *Governmentally organised non-governmental organization* (hükümetçe örgütlenmiş hükümet dışı örgüt). Bu terim, hükümet-dışı kuruluşların (NGO) önem ve itibarının arttığı 1990'larda, bu tür kuruluşların hükümetler güdümündeki kısmını işaretlemek için üretilmiştir.

28 Osmanlıların Avusturya'ya düzenlediği ve başarısızlıkla sonuçlanan seferin ardından imzalanan Karlofça Anlaşması'nın tarihi. İmparatorluğun gerilemesinin başlangıcı sayılır.

29 Dönemin bir pop şarkısının sözleri: "Irkımın Akdeniz'de bir sevinci var/Yurdumun Mersin'de öte bir devamı var/Girne'den yol bağladık Anadolu'ya."

30 Bkz. 7. dipnot.

ken nokta, bu örtülü askerî yapının, tedricen devlet politikasını belirlemeyi başarmış olmasıdır. Rum milliyetçilerinin saldırılarına karşı özsavunma örgütü olarak projelendirilen TMT'yi (Türk Mukavemet Teşkilâtı) örgütleyen subaylardan İsmail Tansu, yaklaşık elli yıl sonra yayımladığı anılarında, bu görev tanımının sınırlarını zorlayarak, uygun şartlar hasıl olduğunda adayı ele geçirme emeli doğrultusunda örgütlenmeye yöneldiklerini anlatır. Onlara göre hedef *istirdat* [geri alma] olmalıdır – *irredenta*'nın Osmanlıcası... Nitekim 1950'lerin başında Türkçü-Turancı muhit, Kıbrıs'ı Türkiye için "ikinci Hatay" olarak takdim etmekteydi. İstirdat stratejisini benimseyenler, yavaş yavaş üstlerini buna ikna ettiler, daha önemlisi, Kıbrıs'taki Türk toplumu içinde Türkleştirme politikasını tedhişçi bir fanatizmle tırmandırarak, taksimin toplumsal şartlarını olgunlaştırdılar.

Rum milliyetçi tedhişi, hem karşı-tedhiş hareketine hem patetik bir millî beka davası söylemine dayanak olarak kullanıldı. Tıpkı kırk yıl önce Balkan Savaşları'nın Türk milliyetçilerinde Yunan, Bulgar, Sırp vd. komitacıların gaddarlığına ve şovenizmine haset uyandırmış olması gibi, Kıbrıslı Türk milliyetçileri de Enosisçilerin fanatizmine haset ediyorlardı. "Rum halkının topyekûn Enosis cephesinde görünmek mecburiyetini hisseder" hale getirilmesini ibretle anlatan Rauf Denktaş'ta (1924-2012) bu etki çok belirgindir. TMT'nin kurucularından olan Denktaş, İsmail Tansu'nun anlatımıyla, istirdat davası için "yerli işbirlikçi" olarak devşirilmişti. Ancak bu devşirme ilişkisinin tersi de doğrudur: Denktaş, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kurucu cumhurbaşkanlığına uzanan siyasal kariyerinde, Türkiye devletinin politikasını yönlendirmeyi ve taksime doğru çekmeyi başarmıştır. Kuşkusuz, askeriye-istihbarat aygıtından ülkücü-milliyetçi ve Kemalist-ulusalcı çevrelere uzanan bir ilişki ağıyla ittifak içinde yapmıştır bunu. Niyazi Kızılyürek (doğ. 1959), Kıbrıs Rum milliyetçiliğinin ve onun Enosisçiliğinin, giderek Yunan milliyetçiliğini kendi önceliklerine angaje etmeyi başardığını, böylece çevrenin merkezi yönlendirir hale geldiğini saptar. Aynısını, en azından 1974 sonrası tarihsel seyirde, Kıbrıs-Türkiye ilişkisi bağlamında tartışabiliriz. 1993 Mayıs'ında TBMM'de yaptığı konuşmada "mensubu bulunmakla iftihar ettiğimiz Yüce Türk Ulusu" ifadesini kullanan Denktaş, Kıbrıslı Türkler adına değil, onların bir cüzünü teşkil ettiği bütün Türklük ve Türk dünyasının merkezi olarak Türkiye adına konuşuyordu. (Türklük ve Rumluktan gayrı bir Kıbrıslı gerçekliği yoktur ona göre; 1995'te bir demecinde "Kıbrıs'ta yaşayan tek Kıbrıslı"nın Kıbrıs eşeği olduğunu söyler.) Nitekim 1990'ların ortalarından itibaren "Türk dünyasının liderleri" kadrosunda anılacaktır. Onun sistematik olarak birinci tekilden *Rum* deyişi, etno-merkezciliğinin ifadesidir: 'Biz'den türsel olarak farklı ve ayrımsız bütün mensuplarıyla tekinsiz bir varlığı imâ eden bir söyleyiştir bu.

Kıbrıs davası üzerinden çevrenin merkeze yön vermesinin bir başka düzlemi, milliyetçi radikalizmle devletin gayri nizamî harp aygıtı arasındaki simbiyozda TMT'nin üstlendiği işlevdir. Kıbrıs, bu işbirliğinin idman sahası olmuştur.

Kıbrıs'ın millî davaya dönüşmesi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında resmî ideolojinin kurucu dayanaklarından biri haline gelen anti-komünizmle irtibatlıydı. 1950'lerde, adadaki Rum milliyetçi hareketine "komünistlik" isnat edildi. Kıbrıs'ın ilk cumhurbaşkanı Makarios'un Bağlantısızlar Hareketi'ndeki[31] etkinliği, bu hareketin neticede Doğu Bloku'na hayırhah yaklaştığı fikrine dayanarak, "Rumların" son kertede komünizme 'müzahir' sayılmasını sağladı. Adayı Rusya'nın hâkimiyet veya kontrolüne geçirmeye dönük bir planın varlığına dair sarsılmaz anti-komünist kabul, Kıbrıs'ın Türkiye için stratejik önemini vurgulayan alarmizmi pekiştirmekteydi. Adayı Anadolu'nun güvenliği için tutulacak bir üsse indirgeyen bu düstur, toplamda milliyetçiliğin *jeostratejist* söyleminin inşasına katkıda bulundu. Zaten Soğuk Savaş atmosferinde SSCB ve müttefikleriyle sınırdaş "kanat ülkesi" pozisyonu, coğrafî konumun içeride-dışarıda bir millî değer olarak kodlanmasını beraberinde getirmişti. Buna Ortadoğu'nun kronik "istikrarsızlığı" ve Kıbrıs ve Yunanistan'la ihtilaflar eklenince, "dört yanı düşmanlarla çevrili ülkemiz" teyakkuzu 20. yüzyılın ikinci yarısında Türk milliyetçiliğinin temel karakteristiklerinden biri oldu. Bu ksenofobik teyakkuz 12 Eylül askerî darbesinden sonra iyice azdırılacaktı. "Kıbrıs davası", Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra da bu tehdit algısını beslemeyi sürdürdü. Bu dönemde, anti-komünizmin kalıbına Batı karşıtlığı çimentosu dökülmesi ilginçtir. Daha 1960'larda adada gerçekleşen çatışma ve katliamlara Batılı büyük güçlerin bigâneliği, hele bu kıyımlar üzerine Türkiye'de yükselen askerî müdahale ateşinin ABD tarafından söndürülmesi (1967'de Başkan Johnson'un Başbakan İnönü'ye gönderdiği ünlü mektubun azarlayıcı edası), Türk milliyetçiliğinin Batı karşısındaki hıncını tahrik etmişti. 1974'te Türkiye'nin anayasayı ihlâl eden Enosisçi darbeye karşı garantör devlet olarak müdahalesiyle meşru bir temelde başlayıp adanın bir bölümünü işgal etmesiyle zemin değiştiren "Barış Harekâtı", Batılı müttefikleriyle Türkiye'nin ilişkilerini parazitlendirdi. 1983'te Türkiye dışında hiçbir devlet tarafından tanınmayacak olan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ilanıyla derinleşen kriz, 2000'lerde Türkiye'nin devlet olarak tanımayıp "Kıbrıs Rum Kesimi" sıfatıyla andığı Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Avrupa Birliği'ne üye olma sürecine girmesiyle zirvesine ulaştı. Türkiye'ye 'verilmeyen' AB üyeliğinin, üstelik böylece Türkiye'nin müstakbel üyeliğiyle ilgili söz ve veto hakkına kavuşan "Güney Kıbrıs"a bahşedilmesi, Avrupa'nın ve

31 Soğuk Savaş döneminde Batı ve Doğu bloklarından birine katılmadan, yansız bir üçüncü yol açmaya çalışan ve '60'larda belirli bir etkinliği olan "Üçüncü Dünyacı" hareket.

Batı'nın ezelî-ebedî sinsi düşman olarak takdimine çok elverişli bir karamsarlık yarattı. Ülkücülerden –aşağıda ele alacağımız– ulusalcılara uzanan geniş bir yelpazede, Kıbrıs'ı "vermemeyi" Türkiye'nin bekasının bir şartı olarak dramatize etme eğilimi pekişti. Kalıcı sürünceme politikasından uzaklaşıp çözüm için uluslararası müzakerelere girişen AKP iktidarı, emperyalist Batı'nın işbirlikçiliğiyle, Kıbrıs'ı "satıyor" olmakla suçlandı.

Bu evrede, Kıbrıs meselesinde bir yandan milliyetçi infial körüklenirken, bir yandan da bu "davayı" tabu olmaktan çıkartan bir tartışma gelişme imkânı bulacaktır. O zamana kadar, Türk milliyetçiliğinin Kıbrıs'a ilişkin kabulleri, sosyalist sol içinde dahi ancak istisnaen sorgulanıyordu. 1990'ların sonlarından itibaren, solda –özellikle Kürt meselesinin itkisiyle– milliyetçilikle hesaplaşma eğilimi geliştiği oranda, Kıbrıs şovenizmine mesafelenildi. Liberal çevrelerde, Kıbrıs'a özellikle Batı'yla ilişkileri gölgeleyen ve AB üyesi olmayı güçleştiren bir engel olarak bakma eğilimi gelişti. Aynı eğilim, AKP'nin liberal-muhafazakâr politikasında da yankı buluyordu. Bu tepkinin kimileyin Kıbrıslı Türklerin "asalaklığına, tembelliğine" çatan milliyetçi önyargılara saptığını kaydetmek gerekir. Bunun simetrik karşıtı olarak da, Kıbrıs Türk toplumunda, Türkiye'nin kendilerini dünyadan tecride sürükleyen vesayetçi tutumuna karşı zaten mevcut bulunan tepki gitgide büyümeye başlayacaktı.[32]

1990'lar ve 2000'ler: Milliyetçiliğin kara baharı

Kıbrıs meselesinden böyle uzunca bahsetmemizin nedeni, çok partili hayata geçişten sonraki birkaç onyıl boyunca, resmî ya da 'alelumum' milliyetçiliğin temel ideolojik çerçevesini çiziyor olmasıdır. Milliyetçiliğin Kıbrıs seferberliğinden elde ettiği diğer 'kazanımların' da, –özellikle 1950'lerden 1960'ların ortalarına kadar olan kesitte–, birincisi resmî milliyetçilikle Türkçü ve muhafazakâr milliyetçiliklerin simbiyoza girmesinin yarattığı çoğaltan etkisinden yararlanmak, ikincisi popülerleşmek olduğunu söyledik. 1990'lar ve 2000'ler koşullarında, milliyetçilik böyle bir baharı bir daha yaşamıştır.

1990'ların iklimi, zaten bütün dünyada milliyetçiliğin yükselişinin tartışıldığı, sosyal teoride milliyetçilik çalışmalarının moda olduğu bir iklimdi. 1980'ler-'90'lar dönümünde reel-sosyalist sistemin çöküşüyle rahatlayarak hız alan kapitalist globalleşmenin yaydığı liberal iyimserlik, milliyetçiliğin ve ulus-devletin devrini doldurduğunu telkin etmekteydi gerçi. Ne var

32 Kıbrıs'ın AB üyesi olduğu 2004'te düzenlenen, Kuzey'deki Türk toplumunun büyük çoğunlukla "evet" demesine karşılık Güney'deki Rum toplumu çoğunluğundan olumsuz oy alan birleşme referandumu, bir kırılma noktasıdır. Bu sonucun yarattığı hayal kırıklığı, Türkiye'yi esasen sürünceme politikasına döndürürken, Kıbrıs Türk toplumunda bu sürüncemecilikten hoşnutsuzluk daha da arttı ve görünürlük kazandı.

ki dünyanın birçok bölgesinde, boy boy, çeşit çeşit milliyetçi dalgalar kabarmaktaydı. Bunun yüzeydeki sebebi, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, yerel sıcak savaş risklerinin geminden boşanması gibi görünüyordu. Eklemlenecek bloklar arası rekabet ortadan kalktığına göre artık bir dünya savaşını tırmandırma riskini taşımayan askerî ihtilaflar, 'yapılabilir' hale geliyordu. Ayrıca, çok etnili Sovyetler Birliği ve Yugoslavya'da rejimin çökmesi, bastırılan veya yatıştırılan milliyetçi hareketleri diriltmişti. Reel-sosyalist nomenklatura'yı ikame eden (bazen bizzat bu nomenklatura'nın kılık değiştirmesiyle oluşan) ulusal elitler ve yağmavari özelleştirmelerle (bazen bizzat söz konusu nomenklatura'nın kılık değiştirmesiyle) ortaya çıkan burjuvaziler, 19.-20. yüzyıl dönümünün milliyetçiliğini andıran bir ideolojik seferberlikle, yeni ulus-devletlerin kuruluşuna öncülük ediyorlardı. Milliyetçiliğin global yükselişinin yüzey altındaki sebebi ise, ulus-devletten ziyade aslında sosyal-devlet yapılarının deregülasyonu idi. Güvencesizleşen vatandaşlar, dünyanın her yerinde, etnik-millî-dinsel kimliklerine daha düşkün hale geliyorlardı. Yoksul memleketlerden müreffeh Kuzey'e ve Batı'ya sığınan göçmenler, o refahlarını yitirmekten endişe duyan yerli yoksulları ve orta sınıfları ırkçı önyargılarla kışkırtmaya elverişli bir hedef olarak kriminalize ediliyorlardı. Böylece, kapitalizme geç kalmış coğrafyalarda 'hortladığı' söylenen *etnik milliyetçiliğin* yanı sıra, bundan münezzeh olduğu söylenen Avrupa ve Kuzey Amerika'da –ve dünyanın dört bir yanındaki refah adalarında– *refah şovenizmi* serpilmekteydi.

1990'ların başlarında, yeni ulus-devlet inşaları ve bölgesel askerî ihtilafların yoğunlaştığı bölge, Türkiye'nin kesişim odağında bulunduğu Balkanlar-Ortadoğu-Kafkasya üçgeniydi. Ülkenin çevresindeki çatışma ve sınır değişiklikleri, Kıbrıs bahsinde değindiğimiz "düşmanlarla kuşatılmışız" algı kalıbını berkiten, Türk milliyetçiliğinin tehdit algısını ve beka kaygısını güncelleyen bir etki yarattı. Haçlı Seferleri'nden, Osmanlı'nın çöküş sürecine ve Sèvres Antlaşması'na uzanan ezelî bir komplo anlatısıyla beraber jeostratejist söylem canlandı.

1983-1993 arası on yılın başbakanı ve güçlü-cumhurbaşkanı Turgut Özal, 1991'de ABD öncülüğündeki Batılı ittifakın Kuveyt'i işgal eden Irak'a askerî müdahalesine Türkiye'nin ön safta katılmasını savunurken, "risk almak" gerektiğini söylemişti. 1990'ların ikliminde, gerek neoliberal-ekonomist gerek jeostratejist ideolojinin bilhassa düşkün olduğu *risk* mefhumu, bir nevi modaydı. Tehlike ve fırsatı iç içe düşünmek gerekirdi, 'büyümek' ve 'kazanmak' için tehlikeyi göze almak şarttı, bu ideolojik vasata göre. Neoliberal söylem, '90'ların başında yüz yüze gelinen tehlikelerin, Özal'ın deyişiyle aynı zamanda "hâcet kapılarını" araladığını görüyordu. Türkiye, an'anevî korkularından sıyrılıp aktif davranırsa, bölgesine nizam veren bir büyük güç profili ka-

zanabilirdi. Bu iyimserlik, özellikle orta sınıfları saran bir popüler millî özgüvenden güç almaktaydı. Ülke global kapitalizme eklemlenmede hızla mesafe kaydetmiş, tüketim toplumu formuna girmişti; popüler medya yorumcuları iktisaden "dünyanın 1. ligine" çıkabileceğimizden bahsediyorlardı. 1980'lerin sonunda hükümetin Avrupa Birliği'ne tam üyelik başvurusunda bulunması, özgüveni körüklemişti. Neoliberal-millî özgüven, Sovyetler Birliği'nin çöküp beş Türkî cumhuriyetin bağımsızlık yoluna girmesiyle, neo-Turancı diyebileceğimiz bir boyut da kazandı. Türkiye'nin, "akraba" sayıldığı bu ülkelerin serbest piyasa ekonomisine ve demokrasiye açılmasına velayet ederken, bu aracılıktan, kendi iktisadî ve politik liderlik potansiyelini geliştirmek için yararlanabileceği umuluyordu. 1991 genel seçimlerinden sonra kurulan (merkez sağ ve merkez sol gelenekleri birleştiren) büyük koalisyon hükümeti, vaat ettiği demokratik reformlarla, ülkenin "çağdaş demokrasi" normallerine geleceği ümidini yayıyordu; bu da istikrar ve 'kendiyle barışıklık' cinsinden bir güç kaynağı olacaktı. Türk milliyetçiliğinin "büyük Türkiye", "güçlü Türkiye" sloganları, iki kutupluluğun çöküşüyle uluslararası politikada "orta boy" devletlere bölgesel güç olma kapısı açan bu konjonktürde 'realist' bir renge büründü, önce Özal sonra onun cumhurbaşkanlığındaki halefi Demirel, "21. asır Türk asrı olacaktır" şiârını resmî bir mevkie oturttular.

Ne var ki '90'ların gidişatı, bu ümitleri daha yeşermekteyken soldurdu. Türkî cumhuriyetlerin Türkiye'yi "ağabeyleri" olarak görmedikleri, kendi ulus-devlet ve millî kimlik inşalarına tutkun oldukları, diğer yandan Rusya'nın ekonomik ve politik nüfuz alanı dışına çıkmadıkları görüldü. Ülkücüler, Türkçüler dahil her meşrepten Türk milliyetçileri, "Türk dünyasının" gerçekliğiyle ilgili malûmatlarının kofluğunu ve takındıkları velayetçi ağabey tavrının antipatikliğini, on yıl geçmeden teslim edeceklerdi. Bu arada Gülen Hareketi'nin Orta Asya'da ve dünyanın başka bölgelerinde yerli devlet elitleriyle işbirliği içerisinde kuracağı uluslararası okul zinciri, bu zaafları telâfi vaadini içermesinden ötürü hemen her renkten milliyetçinin sempatisini kazanacaktır.

Neo-Turancılığın yüzleştiği hayal kırıklığından daha derine işleyen memnuniyetsizlik, "güçlenen ekonomi" övüncünün sekteye uğramasıdır. Kürt savaşına büyük kaynaklar aktaran, bu arada global akışkan sermayenin kaprislerine fazlasıyla bağımlı hale gelmiş bulunan Türkiye ekonomisi, 2001'de zirveye varacak bir krizler sarmalına girmiştir.

Milliyetçi özgüven ve iyimserlikle tehdit ve beka kaygıları arasındaki gerilimi bu dönemde asıl yükselten etken, Kürt meselesidir. PKK'nin 1984'te silahlı propaganda kampanyasıyla tırmandırmaya başladığı hareket, gerek askerî çapı gerekse kitleselleşmesiyle, "Kürt ayrılıkçılığı" tehdidi algısını Cum-

huriyet tarihinde görülmemiş bir mikyasa ulaştırmıştı. 1991 ilkbaharında Kürt şehirlerini saran protesto dalgasının (*Serhildan*) ardından, büyüyen beka kaygısında, bahsettiğimiz genel milliyetçi iyimserlikle birleşen geçici bir yatışma görüldü. DYP-SHP hükümetinin getireceği demokratik reformların bu alanda da bir çözüm sağlayacağı umuluyordu. Bunun yanı sıra, Özal'ın ABD'nin Irak'a müdahalesine müdahil olma niyeti, Irak Kürdistan'ını nüfuzu altına alma, böylece bütün Kürtlerin hâmisi olarak gerginliği yumuşatma hesabını barındırıyordu. Her iki beklenti de kısa sürede boşa çıktı. ABD'nin sarstığı Irak rejiminin intikamcı saldırısına uğrayan Kuzey Irak'ta Kürt sosyal ve politik seferberliği güçlenirken, hem Barzani ve Talabani hareketlerinin hem PKK'nin hareket alanı genişledi. Bu saldırılara karşı bölgede önlem almak üzere yine ABD güdümünde bir uluslararası askerî kuvvet (Çekiç Güç) oluşturulması, Türk milliyetçiliğinin, Batılı güçlerin Kürt meselesini 'kurcaladığına' (ve bir Kürt devleti hazırladığına) ilişkin köklü şüpheciliğini besledi. '90'lar boyunca ağırlaşan sistematik insan hakları ihlâllerinin Avrupa platformlarında karşılaştığı kınamalar, bu şüpheleri ve komplo 'teşhisini' doğrulamaya yaradı. Toplamda büyüyen tehdit algısı, zaten cılız bir temenni aşamasındaki demokratik reform hazırlıklarını durdurdu, tersine, ülke 12 Eylül askerî rejimi dönemini tahkim eden bir sürekli olağanüstü hal uygulamasına kaydı. Ordu ile PKK arasında, teknik ifadesiyle *düşük yoğunluklu savaş* şiddetine ulaşan çatışmalarla beraber, toplumsal hayatın her alanına yayılan kesif bir milliyetçi ajitasyon seferberliğine girildi.

1990'ların ortalarından aralıklarla 2010'a kadar uzanan bu uzun ajitasyon dönemi, Türk milliyetçiliğinin 'forma girmesini' sağlamıştır; gündelik dildeki 'zindelik, iyi görünme' anlamının berisinde, düz anlamıyla da, ona yeni bir biçim kazandırmıştır. İlk göze çarpan, milliyetçiliğin resmî imge ve söz repertuarının, enflasyonist bir kullanımla her yerde hazır ve nazır hale gelişidir. Türk bayrağı olağanüstü yaygın ve daimî biçimde teşhir edilir. 2000'lerin başlarında, büyük özel ve kamusal kurumlar oransız büyüklükte (90-100 metrekarelik) bayraklar dikmeye 'teşvik' edilecektir. Ay-yıldızlı kolye ve rozetler, en yaygın takı haline gelir. Atatürk portresi ve "Ne mutlu Türküm diyene" sözü logolaşarak her nevi aksesuara iliştirilir. (Kürt illerinde dağlara tepelere dev Türk bayrakları boyayıp Türk'lü vatanlı hamasî vecizeler yazmak zaten standartlaşmıştır.) İstiklâl Marşı söyleme vesileleri artar – futbol stadlarında eskiden sırf millî maçlarda söylenirken, artık her lig maçı öncesinde İstiklâl Marşı töreni düzenlenir. Bu uygulamalar, 12 Eylül askerî rejim dönemiyle bir devamlılık arz ederler. Ancak şimdi teknik ve maddî imkânlar daha ileridir! Daha önemlisi, '90'lardaki kampanyanın *popülerliği*dir. Kuşkusuz yine hükümet ve devlet tarafından yürütülen bir psikolojik harp kampanyası söz konusudur fakat 12 Eylül döneminde daha ziyade edilgin bir rı-

za hükûm sürerken, şimdi gönüllü katılım vardır. Popülerliğin halk tevecc-ühünü de artıran bir diğer veçhesi, bu arada hızlı bir gelişme kaydetmiş bulunan popüler kültür ve tüketim endüstrisinin katkısıdır. "Muasır medeniyet seviyesi"nin en makbul göstereninin artık tüketim olmasına koşut biçimde, "yüksek kültür"ün yerini alan popüler kültür ve tüketim kültürü, "millî kültür"e de hâkim olmaktadır. Millî simgelerin kullanımlarının olağanüstü yaygınlaştığı, çeşitlendiği bir *banalleşme* mecrasına girilmesi, bu sayededir. İngiltereli sosyal bilimci Michael Billig'in kavramlaştırdığı *banal milliyetçilik*, milliyetçiliğin içeriğini ve 'anlamını' soluklaştırarak onu harcıâlemleştirir, adı üzerinde, sıradanlaştırır; bu, *Biz* kimliğine duyulan sebepsiz sadakati soluklaştırmadığı sürece, milliyetçilik için üstlenilebilir bir risktir.

Milliyetçiliğin popüler kültüre kaynamasının mecralarından biri, millî simgelerin pop müzik ortamında teşhiriydi. Cumhuriyet'in 10. yılı için yazılmış bol Türk-övünçlü marşın 1998'de Cumhuriyet'in 75. yılı vesilesiyle düzenlenen ritmik retrolarıyla her nevi konserden diskolara, tekne gezintilerine kadar yaygınlaşması, *pop-milliyetçiliğin* en başarılı keşfi oldu. Cumhuriyet'in 75. yılı kutlamaları, yükselen İslâmcılık karşısındaki Kemalist tedirginliği, Kürt savaşı ekseninde yürütülen milliyetçi kampanyayla mezcetmeye imkân açtı. Kürt kimlik ve özgürlük talebine tepkiyle İslâmcı hareket tepkininn beraber reaksiyona girmesi, 2000'lerde AKP iktidarı döneminde bir üst evreye sıçrayacaktı. Kemalizm bölümünde ele aldığımız bu konuya, burada da yine döneceğiz.

Kürt meselesi, 1984'ten itibaren, öncelikle veya sadece "terör sorunu" sayıldı. 12 Eylül rejimiyle bir başka devamlılık unsuru, 1980'lerin başlarında art arda gelen ASALA saldırılarıyla[33] bağlantı kurularak, PKK'ye Ermenilik veya Ermeni-güdümlülük atfedilmesiydi. "Ermeni"nin bir kök-düşman imgesi olarak küfürleştirilmesini pekiştiren bu ırkçı klişeye, "Türk Kürt kardeştir, ayrım yapan kalleştir" çocuksu sloganı eşlik etti. PKK'yle Kürtleri özdeşleştirmeme uyarısı, Türk milliyetçiliği söyleminin 'sağduyu' ve özdenetim jesti olarak yerleşti. Gerçek Kürtlerin Türklerle "etle tırnak gibi" olduklarının bilinci içinde, sadık bir halk olduğu, ancak güçlü ve istikrarlı bir Türkiye'yi istemeyen ya da ezelî bir düşmanlık güttüklerinden onu bölmek isteyen "dış güçlerin" Kürtleri kışkırttığı savı, millî ezbere dönüştü.

Bu ezber, Kürt kimliğini Türklük içinde masseden asimilasyonist çizgiyi sürdürüyordu. Ancak Kürt kimlik talebinin militanlaşması karşısında, 1930'lar bağlamında değindiğiniz asimilasyonizm-disimilasyonizm gerili-

33 Adı İngilizce "Ermenistan'ın Kurtuluşu İçin Gizli Ermeni Ordusu"nun kısaltması olan intikamcı tedhiş örgütü ASALA, 1975-1983 arasında, ağırlıklı olarak Türkiye dışındaki Türk diplomatlarını hedef aldığı suikastlarda kırktan fazla insan öldürdü. Bu suikastların çoğu 1979-1983 kesitindedir.

mi de içten içe tırmanmaktaydı. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 1999'da yakalanmasından sonra girilen evrede, Kürt kimliğinin varlığını kabul eden fakat onu bizatihî *kötü* olarak gören, öteki olarak konumlandırıp dışlayan eğilim, güçlenmeye başladı. Bu psiko-politik eğilim ilkin, liderinin yakalanması ve geliştirilen esnek anti-gerilla askerî stratejinin göreli başarısı neticesinde PKK'nin yenilgiye uğratıldığının düşünülmesine bağlı olarak, bir *galip kibriyle* gösterdi kendini. PKK hareketinin toplumsal ve politik etkinliğini sürdürmesi, üstelik 2003'te silahlı eylemlerini yeniden başlatması, bunu hayal kırıklığı ve hınca dönüştürdü. Avrupa Birliği'ne uyum normları çerçevesinde (hem de "zaten", kendi tercihiyle) atacağı/atabileceği somut adımları savsaklayan, Kürt politik temsilcilerini muhatap almaya yanaşmayan, buna karşılık gerçekleştirdiği kimi iyileştirmeler ve fiilî durumlarla Kürt meselesini aslında hallettiğini telkin eden hükümet politikaları, bu hayal kırıklığı ateşine odun attı. Popüler ve banal millî bilinçte "Kürtler" üzerine, mağduriyet pozuyla hep fazlasını isteyen, müfsit ve habis bir imge yapıştırıldı. PKK-Kürtler ayrımını iptal eden, homojen bir özne olarak Kürtleri sadece politik düzeyde değil toplumsal-ahlâkî düzeyde de kriminalize eden, "geri" ("barbar") olarak gören bir eğilim ortaya çıktı. Bu eğilim, elbette her durumda açık dışlayıcılığa hatta linççi-imhacı bir fanatizme varmıyor, ancak en hafif tezahürüyle dahi Türklüğün aslîliği-"normalliği" varsayımının yeniden üretimine katkıda bulunuyordu.

Toplumsal vasatta genişleyen disimilasyonizmin 'diplomatik' bir uç ifadesi, eski dışişleri bakanı sıfatı taşıyan Prof. Mümtaz Soysal'ın 2009'da Iraklı Türkmenlerle Türkiyeli Kürtlerin mübadelesini önermesidir. Yanı sıra, *Hürriyet* gazetesi eski yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök (doğ. 1947) gibi, Türklerle Kürtlerin birarada yaşaması imkânlarının tükendiğini işlerken Türklerin ayrılık hakkını imâ edenler de vardır. "Vatanın bölünmez bütünlüğü" hamasetinin basıncı altında ancak mahcup bir fikir jimnastiği olarak dile getirilen bu seçenek, neoliberal *refah şovenizmiyle* iltisaklıdır. 1990'larda İtalya'daki Kuzey Ligi hareketinde billurlaşan bu akım, müreffeh bölgelerin üretkenlikleriyle, çalışkanlıklarıyla ürettiği refahı, üretken olmayan, "asalak", geri bölgelerle veya topluluklarla paylaştıran merkeziyetçi düzene karşı çıkar. Refah şovenizmi aslında bölgecilikle sınırlı değildir; yoksul göçmenlere karşı da "refahını savunma" kaygısını seferber eder. Orta sınıfların statü kaybı endişelerini yeniden üreten bu ideoloji, aşağıda "Beyaz Türkler ve liberal yeni milliyetçilik" başlığı altında ele alacağımız sınıfsal ırkçılığa da meyyaldi: Yoksullar, tembellikleri, asalaklıkları, yeteneksizlikleriyle bir aşağı ırk gibi görülebiliyordu zira. Sınıfsal aşağılamanın, etno-kültürel özelliklerle ilgili aşağılamaya sirayet emesi de zor değildi. 2000'lerin ilk on yıllarında sakınganlıkla dillendirilen "Beyaz Türk ayrılıkçılığında", bu bileşimin etkile-

rini görmek mümkündür. Eğitimsiz, yaban, şiddete yatkın Kürtleri ve sarp Güneydoğu'yu sırtından atmış bir Türkiye'nin Avrupa Birliği'nin sosyo-ekonomik standartlarını yakalayacağı fikri, bu 'sözde'-ayrılıkçılığın provokasyonu veya fantezisidir belki. Ancak '90'larda yurtlarında barındırılmayarak Akdeniz ve Ege sahillerinin müreffeh bölgelerine iltica eden Kürt göçmenlere karşı zaman zaman linççi saldırılara varan ayrımcılık, sınıfsal ırkçılığın ve refah şovenizminin 'popüler' dinamiği olarak işlemiştir.

"Ne mutlu Türküm diyene"ye eş koşulabilecek kadar yaygın ve resmî kullanıma kavuşan "Şehitler ölmez vatan bölünmez" sloganı, ele aldığımız bu dönemin milliyetçi ikliminin timsallerindendir. Futbol maçlarından pop müzik konserlerine kadar her yerde işitilen bu slogan, öncelikle 1994-2000 kesitinde beş bine yakın can giderken insanları adeta yastan men ederek, ölümün sürdürülebilirliğini sağlıyordu. 'Sözü bitiren', tavizsiz bir adanma talep ediyor, genellikle tehditkâr, saldırgan bir edayla 'patlıyordu'. Ülkücü Hareket'ten resmî kampanyaya devşirilen bu slogan,[34] '90'lar ikliminde ülkücü söylemle resmî ve 'genel' milliyetçilik arasındaki geçişliliği sembolize eder.

1990'lardan 2000'lere uzanan milliyetçilik çığırının temel bir karakteristiğine geçebiliriz buradan. Bu, milliyetçiliğin lehçelerinin çeşitlenmesi ve etkileşime girmesidir. Bu etkileşim içinde milliyetçiliğin lûgatı zenginleşmiş, toplam 'gürültüsü' artmıştır.

Türkiye tarihinin en uğursuz siyasî cinayetlerinden biri 19 Ocak 2007'de Ermeni aydın Hrant Dink'in öldürülmesi, bu gürültünün ortasında gerçekleşmiştir. Irkçı nefreti körükleyen milliyetçi ajitasyon ortamı, –devletin güvenlik birimlerinin takip ve gözetimi altında–, "Ermeni'yi öldürme"ye gönüllü bir tetikçinin devşirilmesine gayet elverişli bir ortam yaratmış; emniyet yetkilileri ilk beyanatlarında "milliyetçi duygularla işlenmiş bir cinayet" tanımı yaparak, failin poliste Türk bayrağı önünde verdiği pozun medyaya 'sızmasını' sağlayarak, suikastın millî vicdanca sindirilmesini beklediklerini belli etmişlerdir. Dink'in cenazesinin topladığı olağanüstü kalabalık ve kitlesel olarak seslendirilen "Hepimiz Ermeniyiz" sloganı, bu milliyetçi gürültüyü birden bastırmamakla beraber, sorgulanmasına açtığı menfez bakımından tarihî önemdedir.

'90'ların bu çığırı içinde resmî veya "genel" milliyetçiliğe odaklandık, arada onun ülkücü milliyetçilikle geçişliliğine değindik. Ülkücü ideolojinin bu dönemdeki serencamını ilgili bölümde ayrıca ele alıyoruz. Şimdiyse, milliyetçi söylemin bu dönemde serpilip gelişen, *yeni* diyebileceğimiz iki lehçesine eğilelim: Ulusalcılık ve liberal-pop milliyetçilik.

---

34 Kur'an'daki Bakara suresinin bir ayetinden türetilen "Şehitler ölmez" sözü ilkin 1970'de öldürülen ülkücü Süleyman Özmen'in cenazesinde, o sıralar MHP'nin ikinci adamı sayılan Dündar Taşer tarafından telaffuz edilerek sloganlaştırılmıştır.

Ulusalcılık

"Ulusalcılık" veya "ulusçuluk", 1970'lerde, milliyetçilik kavramının 'öz/arı' Türkçe karşılığı olarak, sol ve akademik muhitlerde kullanılırdı. Millî-milliyetçi kelimelerini tamamen devre dışı bırakacak kadar yaygın bir kullanım değildi. Eski kelimeleri ikame etme eğiliminin tatbikatı olmanın yanı sıra, şovenist olmayan, ılımlı bir milliyetçilik anlayışını imleyen bir kavramdı. Başta MHP olmak üzere sağ cephenin milliyetçiliğine mesafe koymayı ve her şeyden önce *laik* bir milliyetçiliği hedefliyordu. Niyazi Berkes'in 1978'deki anlatımıyla ulusçuluk, imparatorlukla ve dinle bağları koparıp "çağdaş bir toplum olma", bir vatandaş toplumuna dönüşme ideali idi. 1990'lara dek bütünlüklü bir ideolojik anlatısı olmayan ulusçuluk, Kemalist milliyetçiliğinin toprak/vatan ve vatandaşlık bağına dayalı, hümanist-evrenselci kolunu sahiplenirken, ırkçı, etno-merkezci meyil ve imâlarını görmezden geliyordu. Kemalizmin tarihsel deneyiminin biricikliğini vurgulamasıyla, milliyetçiliğin özcü zihniyetini de yeniden üretiyordu. Ulusçuluk, ırkçılığa-şovenizme uzaklığından daha çok, Kemalizmin anti-emperyalist misyonuna dayanarak, ilerici ve solcu olma iddiasındaydı.

Kemalizm bölümünde de konuştuğumuz gibi, 12 Eylül 1980 askerî darbesini izleyen on yılda sol kamuoyunda Kemalizmle birlikte ulusçuluk da sorgulandı. Kürt kimliğinin inkârının sürdürülebilirlikten çıkması, başlı başına, Kemalist ulusçuluk ideolojisini teşrih masasına yatırıyordu. (Nitekim 1970'lerde de sosyalist solda Kemalist ulusçuluğun ilericilik iddiasına batan diken, Kürt meselesi olmuştu.) Ne var ki henüz mahcup bir başlangıç aşamasındaki bu tartışma, '90'ların milliyetçi ajitasyon ortamında akamete uğradı. Kemalizm, gerek Kürt/bölücülük gerek İslâmcılık/şeriat tehdidi algısına bağlı olarak girdiği reaksiyoner rotada, hızla milliyetçileşti. Bu gidişatta, Kemalizmin bir oku olan ulusçuluk, *–ulusalcılık* namıyla–, onun sadağı haline geldi; Kemalizmi de yeniden biçimlendiren müstakil bir ideolojik söyleme dönüştü.

1990'ların ikinci yarısı, ulusalcılığın kuluçka dönemidir. Aralarından Mümtaz Soysal (doğ. 1929), Alpaslan Işıklı (1940-2013), Anıl Çeçen'i (doğ. 1948) öne çıkarabileceğimiz bazı akademisyenler, bu dönemde bir ulus-devlet savunusu geliştirdiler. "Emperyalizmin yeni aşaması" olarak tanımladıkları globalizmin, ulus-devletin devrini doldurduğunu ileri sürmesini ve onu tasfiyeye girişmesini, çok yönlü bir tehdit olarak görüyorlardı. Özellikle Mümtaz Soysal, sosyal devletin tasfiyesini de bu sürecin tehlikeli bir parçası olarak görüyordu. Daha fazla üzerinde durulan tehdit, ulus-devletin modernist bütünleştirme kapasitesinin aşınmasına bağlı olarak ayrıştırıcı modern-öncesi kimlik ve ideolojilerin güçlenmesiydi; böylece sadece dinî zihniyetin dirilmesiyle değil, eşitlik temelindeki insan-vatandaş statüsünün al-

tının oyulmasıyla da, Ortaçağ'a geri dönülecekti. Tabiî ulus-devlet savunusunun ön cephesinde, globalizmin merkezî güçlerinin (ABD ve Avrupa'nın) Türkiye'ye nüfuzunu engellemeye dönük *bağımsızlıkçılık* duruyordu. Başta modernist bir direnç veya *modernizm muhafazakârlığına*[35] oturan bu fikir esasları, İslâmcılık ve Kürt tehditlerinin teyakkuzu altında keskinleşerek, Batı karşıtı bir milliyetçiliğe ve komplo teorilerine evrildiler.

Bu evrimde bir adım olan, 1997'de Bülent Ecevit'in Demokratik Sol Parti'sine yakın bir gazeteci-aydın çevresinin çıkartmaya başladığı *Ulusal* dergisi, Sultangaliyefçiliği ve *Avrasyacılığı* gündeme getirdi. Anıl Çeçen, Bolşevik Devrimi sırasında Türk halklarının özerk millî devrimi için mücadele eden Sultangaliyef'in "Doğu Türklüğü" adına üstlendiği rolü, Mustafa Kemal'in "bağımsız Türk devletini" kuran misyonuyla yan yana koyuyordu. Türklerin Batı'nın emperyalist tasallutuna tabi olmasının, onları tarihsel olarak mazlum ve devrimci/sol konumuna yerleştirdiği düşünülüyordu. "Atatürk-Sultangaliyef çizgisinden" söz edenler, emperyalizmin müdahaleleri karşısında Avrasya'nın bağımsız bir bölgesel güç olarak tahkimini savunuyorlardı. Bunun için Batı'ya karşı Rusya'yla ittifak fikrini işleyenler olacak, ilerleyen yıllarda, ordu içinde de bu fikirle oynayanlar çıkacaktı. Tümüyle Batı-karşıtı bir jeostrateji fantezisi olarak ortaya atılan Avrasyacılığın, Rus Avrasyacılığıyla karşılaştırılabilecek bir fikrî muhtevadan ve romantizmden mahrum olduğunu belirtmek gerekir.

1998'de Çetin Yetkin yönetiminde çıkan *Müdafa-i Hukuk* dergisi, ulusalcılığın bildirgesini ortaya koydu: "Emperyalist devletler ve onların yerli işbirlikçileri tarafından ülkemizin yeni bir Sèvres'e doğru sürüklenmeye çalışıldığına tanık olmanın acısını yaşıyoruz. Bir yandan Kürdistan hayali kışkırtılırken, bir yandan da Ermeni sorunu ortaya atılıyor. Boğazların yabancı egemenliğine geçmesi için sinsice kamuoyu oluşturulmaya çalışılıyor. Yunan, yine saldırganlaşıyor. Pontus Cemiyetinin yeniden temelleri atılmaya çalışılıyor. Vatanımızın maddi kaynakları, kamu malları emperyalist devletlere ve yerli ortaklarına peşkeş çekiliyor." 1999'da geniş bileşenli Müdafa-i Hukuk Kurultayı, bu bildirgenin meramı çerçevesinde "emperyalizme karşı ulusal güçbirliği" çağrısı yaptı.

2000'de yayına başlayan *İleri* dergisi, "yeni sömürgeciliğe karşı yeni milliyetçilik" şiârıyla, "Sultangaliyef-Atatürk çizgisini" koyulttu: Halkçı programıyla, sömürgeciliği tasfiye eden millîleştirme ve kamulaştırma politikasıyla, özel mülkiyeti kaldırarak sosyalizme doğru adım atacak bir ulusal devrim hedefleniyordu. 1960'ların Millî Demokratik Devrim (MDD) programının[36] grotesk bir tekrarıydı bu. "Batılıların" sömürgeci, ırkçı ve "yapay" ulu-

35 Kemalizm bölümünde ele aldığımız cumhuriyetçi muhafazakârlıkla da bağlantılıdır bu.

36 Sol bölümüne bkz., s. 652 vd.

sal oluşumlarına karşılık, Doğu'da ulusların tarihsel gerçekliği (otantisitesi) olduğu söyleniyor, Türklüğün ezelîliğinden dem vuruluyordu. Ulusal bulunmayan sosyalist solun devlet-ordu ve otorite düşmanlığına mesafe alınıyordu. Enternasyonalizm, Avrupa-merkezci bir fikir sayılarak dışlanıyordu. 2002'de çıkmaya başlayan –MDD'nin 1960'lardaki dergisinin adını miras alan– *Türk Solu, İleri*'deki milliyetçiliği açık ırkçılığa ve faşizme vardırdı. Dergi "Türklerin Türklüklerini korumasını", ırkî-millî olmanın ötesinde toplumsal-ahlâkî bir arınma/temizlik meselesi olarak koyuyordu. 2005'te bir başyazısında "Türkoğlu", "Türklüğünü korumak için" Kürt dizisi (kastedilen köy dizileridir!) izlememeye, Kürtçe müzik dinlememeye, Kürtçe konuşulan minibüse binmemeye, Kürt'ten alışveriş yapmamaya, lahmacun-kebap yememeye çağırılacak; 2011'de bir kapağında, ayaklarına ip bağlanarak sürüklenmiş ve parçalanmış iki PKK'li cesedi, "İşte özlenen fotoğraf" manşetiyle sunulacaktı.

Doğan Gürpınar, üzerine özel bir çalışma yaptığı *ulusalcı* kimliğinin 2004-05'te oturduğunu belirler. Provokasyon amacıyla korunup kollandığına dair kuşkuların ortaya atıldığı *Türk Solu*, bu kimlik şemsiyesi altındaki en aşırı 'oluşum'dur. Aynı kuşkuların 1970'lerden beri konusu olan –*Türk Solu*'nun da içinden çıktığı– Aydınlık Hareketi/İşçi Partisi, bu süreçte ulusalcılık kimliğini hararetle sahiplenerek etkinliğini artırdı, bu furyada birçok tanınan Kemalist aydını 'transfer etti'. DSP ve CHP de, kuşkusuz çok daha ılımlı bir dille, ulusalcı söylemin tesiri altındaydılar.

Ulusalcı aydın zümresinin militan performansı, laik modern orta sınıfların gitgide derinleşen kaygılarıyla rezonansa girerek ses getirmiştir. 1990'ların ortalarında bu kaygılar daha çok "hayat tarzıyla" ilgili, *kültürel* niteliklidi. 2000'lerin başlarındaki yıkıcı ekonomik kriz, genel bir yoksullaşma ve prekarizasyonla beraber, ekonomik-toplumsal bir statü kaybı endişesini tetikledi. 2002 sonundaki seçimleri kazanan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin on yılı aşan süre devam eden iktidarında bir yeni (muhafazakâr ve İslâmcı) uzman-teknokrat-aydın zümresinin genişleyen nüfuzu, kültürel ve ekonomik kaygılarla beraber, laik orta sınıfı, bizatihî toplumsal seçkin konumunu yitireceği endişesine sevk etti. Ulusalcı söylemin saldırganlığı, bu şiddetlenen tehdit algısından beslenmiştir.

2004'te Avrupa Birliği'yle tam üyelik müzakerelerine başlayan AKP iktidarının yapısal uyum reformlarına girişmesi, ulusalcılığın 'adının konmasıyla' örtüşür. Ulusalcılık, AB politikasına gösterdiği büyük tepkiyle sahne aldı: AB, Türkiye'nin Avrupa'ya katılma arzusunu, onu Kıbrıs ve Kürt sorununda "tavizlere" zorlamak için istismar edecek, böylece Türkiye'yi bölmeye veya istikrarsızlaştırmaya dönük ezelî planını yeniden yürürlüğe koyacaktı. Ulusalcı kanaat önderlerinden Erol Manisalı (doğ. 1940), 1994'te Tür-

kiye'nin Avrupa Birliği'ne sokulmayıp Gümrük Birliği'ne alınmasının beraberinde getireceği sorunları tartışırken, ekonomik rasyonalite içinde konuşmuştu. O zaman AB'ye girmenin yararına inanıyor, ulusal çıkar açısından pazarlık etmek gerektiğini düşünüyordu. On yıl sonra yazdığı *Bekleme Odasında Iğfal* kitabında, AB'nin sivil işgalinden, irticayı ve bölücüleri desteklediğinden, sömürgeleştirme siyaseti izlediğinden söz edecek; AB politikasıyla ilgili artık "yanılgı" değil "ihanet" kelimesine başvuracaktı. Türkiye'yi yönetenler, basiretsizliklerinden ya da düpedüz "hainliklerinden", bu yeni-emperyalist plana destek veriyorlardı. AKP, gizli gündemi itibarıyla Cumhuriyet'i ve ulus-devleti yıkmayı hedefleyen şeriatçı bir parti olarak zaten hain sayılıyordu. Bu denklem, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemiyle, Batılı ülkelerden yardım uman "işbirlikçi" aciz hükümetlerle, ekonomik-hukuksal kapitülasyonlarla vs. ilgili kalıp-imgelerin canlanmasını da beraberinde getirdi. Bu analoji, "emperyalistlere ve işbirlikçilerine karşı" Kurtuluş Savaşı mitolojisinin yeniden sürümüne elverdi. Kurtuluş Savaşı'nı, Türk halkının Atatürk'ün önderliğinde büyük mahrumiyetlere ve imkânsızlıklara rağmen emperyalizme direnişi olarak patetikleştiren belge-roman *Şu Çılgın Türkler* (Turgut Özakman, 2005), yaklaşık iki milyon nüshayla Cumhuriyet tarihinin en çok satan kitaplarından biri oldu.

İnternet siteleri ve sosyal medya, ulusalcılık söyleminin *fanatizmini*, basılı metinlerin ve kamu önünde yapılan konuşmaların da ötesinde tırmandıran mecralar oldular. Şehirli orta sınıfların kullanmaya yatkın olduğu bu mecralar, vurucu telgrafik sözü teşvik eden ve mahrem-kamusal muvazenesini 'dağıtan' formatlarıyla, eski Kemalist ulusçuluğun evrensel değerleri, hümanizmayı –hiç değilse usülen– önemseyen ve millet inşasını 'medeniyet başarısı' ölçüsüyle tartan, alışılan söyleminden uzaklaşmayı tahrik ettiler. "Vatana ihanet" motifi ve Kurtuluş Savaşı mitolojisinin şehveti, komplo zihniyetinin kökleşmesine katkıda bulundu. Emperyalizmi ve globalleşmeyi kapitalist sistemin maddî rasyonalitesi ve dinamik karmaşası içinde değil, tek merkezli bir entrika ağı gibi tasarlayan bu zihniyet; politikayı, bir "deşifre etme" işlemine indirgiyordu. Bütün olası aktörleri, "millî güçler" ile ABD ve Batı'nın kuklaları/işbirlikçileri arasındaki çatışmadaki konumları itibarıyla "deşifre" eden bu zihniyet, beklenebileceği gibi, antisemitist şablonlardan da bağışık değildi. Nitekim Tayyip Erdoğan'dan Kürt siyasi liderlerine kadar nefret öznelerinin 'kökeninde' Yahudilik (ayrıca Ermenilik, Rumluk) keşfine çıkan skandal üslûbu, bu muhitlerde çok ilgi görmüştür.

Bu iklimde, ulusalcılıkla ülkücü milliyetçilik, sembol, mitos ve kavram alışverişine girdiler. Ülkücü ideolojinin 1990'lardan itibaren tarihinde hiç görülmedik bir hevesle Atatürk'ü "Başbuğ" ve "Bozkurt" olarak kodlamaya dönmüş olması, bu geçişliliği kolaylaştırdı. *Yeniçağ* gazetesi ve yazarlarından

Arslan Bulut (doğ. 1959), ulusalcı-Kemalist söylemi MHP çizgisine eklemleyen bir söylem geliştirdi. *Cumhuriyet* başyazarı İlhan Selçuk başta olmak üzere birçok ulusalcı kanaat önderi, dinciliğe meyletmekten uzaklaşıp "aslına" ("yurtseverliğe") döndüğü oranda MHP'yi laik ulus-devletin beka mücadelesinde müttefik gördüğünü açıkladı. 2004-05'te oluşan "Kızılelma Koalisyonu", bir müddet, Aydınlık hareketinden Ülkücü Hareket'in bazı unsurlarına uzanan bir ortak eylem platformu işlevi gördü.

AKP iktidarına dönük tepkilerin hem Batı karşıtı ve kısmen ksenofobik, hem de açıkça ırkçı bir milliyetçilikle harmanlanması, ulusalcılığın, Kemalist ulusçuluğun ayarlarıyla belki en fazla oynadığı momentti. Gerçi Kemalist milliyetçilikten ulusalcılığa kesintisiz bağlanabilecek bir hat da çekilebileceğini biliyoruz; ulusalcı literatürün bilhassa Mahmut Esat Bozkurt'u tüketmesi boşuna değildir. Buna karşılık, 1960'lardan 1990'lara kadar uzanan dönemde Kemalist ulusçuluk söyleminin, etno-merkezcilikten uzak durduğu gibi, kendini özellikle Batı'ya dönüklükle ve Batılılaşma mirasının temsilciliğiyle tanımladığını unutamayız. Dolayısıyla, Kemalist ulusçuluktan ulusalcılığa, bir 'ayar değişikliği' söz konusudur.

Bu Batı husumetinin rezonans bulabilmesinde, belki 2001 büyük ekonomik krizinden darbe yiyen orta sınıfların, global kapitalizm karşısındaki aczden doğan hınçlarını, "global düzen" veya "emperyalizmin" kültürel adı olarak "Batı"ya yöneltmelerinin payı vardı. Sosyo-ekonomik düzlemde hissedilen acz ve onur kırıklıkları da, Batı karşısındaki millî onur kırıklığına tahvil ediliyordu. Belki laik orta sınıfın kendini özdeşleştirdiği (dilini konuştuğu, "bildiğini" düşündüğü) Batı'nın, ekonomi-politik düzlemde İslâmcı-muhafazakâr parti ve elitle ittifak halinde görülmesi, hayal kırıklığına yol açmıştı. Belki bu, Batı nezdinde değersiz görülme duygusuyla, Garbiyatçı fanteziyi örselemişti. Bürokratik elitin ise –özellikle askerî bürokrasi–, ayrıcalıklı konumunu sarsacağı kaygısıyla, AB'ye uyumla ilgili yapısal reformlara kaş çattığını belkisiz söyleyebiliriz.

2007'de yaklaşan cumhurbaşkanlığı seçiminin yükselttiği tehdit algısıyla, AKP hükümetini düşürmeye veya geriletmeye dönük –ordunun da müdahil olduğu– bir kampanya çerçevesinde düzenlenen, birkaç milyon kişinin katıldığı Cumhuriyet mitingleri, ulusalcı dalganın zirvesi oldu. Sonrasında AKP'nin gerek seçimlerle meşruiyetini pekiştirerek, gerekse ordu yönetimini kontrolü altına alarak ve (aralarında ulusalcıların da bulunduğu) politik hasımlarını kriminalize ederek adım adım iktidarını sağlamlaştırmasına bağlı olarak, ulusalcı dalga bir yenilgi havasına girdi. Ancak kâh sinik, kâh rövanş bekleyen bir hınçla, çırpınmayı sürdürdü.

Ulusalcı söylemin, sosyal medyadaki dolaşımına da yakıt pompalayan popüler bir yeniden-üreticisi olarak Yılmaz Özdil'i (doğ. 1965) zikredelim. Te-

levizyonculuk kariyerinin ardından 2007'de *Hürriyet* gazetesinde yazmaya başlayan Özdil, ulusalcılığın ikonik değerlerinin hazcı bir tüketicisidir: Atatürk döneminin onurla yaşanan bir altın çağ olarak yüceltilmesi, Batılı güçlerin ve Batıcı-liberal-kozmopolit-Kürt "hainlerin" komploları, dinci gericilerin ikiyüzlülüğü yanında liyakatsizliği, köylülüğü... Etnisizmle ve ayrımcılıkla alâkasızlığından emin göründüğü Türklüğü maçist bir şeref kodu olarak işler; Türk-merkezli kimlik ve politika töresine dönük her türlü eleştirel tutumu bir 'soysuzluk' ve 'cibilliyetsizlik' alâmeti olarak teşhis etmek, onun gözde hiciv malzemesidir. Modern/şehirli ve yaşama sevincine kabiliyetli bir *beyaz Türk* imgesi suretinde stilize ettiği İzmirli kimliği, ulusalcı söylemin provokatif ve fanatik dilini 'gevrek' bir örtüye sarmasına imkân verir. Bu modern ve genç havalı sinizm, gidişatın tehlikelerine rağmen kendinden hoşnutluğunu sarsmayan bu kara alaycılık dili, politik bir hedeften azade olarak, belirli bir sürdürülebilirlik gücü kazandırır ulusalcı popülizme.

Beyaz Türkler ve neoliberal yeni-milliyetçilik

Beyaz Türk, Türkiye'de 1990'ların başından itibaren zikredilen bir tabir. ABD'deki WASP'ten[37] uyarlanmıştır; sosyo-ekonomik ve kültürel seçkinler zümresini imâ eder. İlk kez 1990'ların başında, Turgut Özal'ın taşralı-muhafazakâr kimliğiyle cumhurbaşkanı olmasını kabullenemeyen eski Kemalist elitin snobizmini yermek üzere bazı gazetecilerce kullanılmıştı. Çok geçmeden bir anlam kaymasına uğrayarak, Özal'ın öncülük ettiği neoliberal ekonomik ve toplumsal dönüşümden nemalanan, bu dönüşümün *zevkine varan* şehirli orta sınıfları tanımlayan, daha ziyade eleştirel bir kavram olarak kullanılır oldu. Eşzamanlı olarak *Euro-Türk*'lerden bahsedenler olmuştu. Daha serin ve kısa ömürlü olan bu tabirle yine beyaz Türkler kastediliyordu: dünyayı bilen, Batı dillerinden birine hâkim, Batılı hayat tarzını paylaşan, "iyi" tüketip "iyi" yaşayan şehirli orta sınıf. Şehirli orta sınıfın "yükselişine" olumlu anlam yüklemek isteyen gazeteci-yazarlar, *Yeni Türkler* tabirini yeğlediler.

Bu "yükseliş", orta sınıfların 1980'lerden itibaren bütün dünyada geçirdiği dönüşümün hikâyesiydi. Sosyal refah devleti döneminin kanaatkâr, dengeci, sosyal-demokratik *habitus*'unun yerini, hazcı, tüketimci, bireyci neoliberal ruh almaktaydı. "Eski" orta sınıf elitin üstten bakan didaktik modernizmi, eşitlikçi kisvesini sıyırıp atmış, başarı mitleri, kariyerizm ve hayat tarzı stilizmiyle narsistik bir küstahlığa dönüşüyordu. Türkiye'de orta sınıf eliti öteden beri kendini avamdan, "tehlikeli" ve "geri" alt sınıflardan ayırmıştı – **Kemalizm** bölümünde de gördük bunu. Ancak resmî ideolojinin kamucu söylemi, sınıfsal ayrım imâlarını men etmişti. Şimdi Euro/beyaz/Yeni-Türkler olarak

37 White, Anglo-Saxon, Protestant: Beyaz, Anglosakson, Protestan.

tanımlanan orta sınıf, bu bakımdan da 'ferahlamaktaydı'. "Geri", "aşağı" olarak damgaladığı insanlık durumlarını, sosyal ve kültürel kimlikleri gönül rahatlığıyla aşağılayabiliyordu. Hayat tarzı, "kaliteli" yaşama yeteneğinin alâmet-i farikası olurken; "kalitesiz" bir hayat tarzı, –nesnel, yapısal ölçülerden soyutlanıp tamamen öznel tercih konusu olarak tasarlanarak–, bir yeteneksizlik ve medeniyet bakımından gerilik belirtisi sayılıyordu. Orta sınıf elitizmi buradan, toplumsal-sınıfsal farklılıkları kültürel hatta fiziksel alâmetlerle özselleştiren bir *sınıfsal ırkçılığa* açılmıştır.

Sınıfsal ırkçılık, bir tür *yeni-öjenizmde* de gösterir kendini. Euro/beyaz/Yeni-Türklerin uzun boylu, bakımlı, "güzel" fizyonomisinin methiyle beraber, çirkin *öteki* imgesine dayanır bu öjenizm. Önceleri kıllı, kaba, pis *maganda* tiplemesiyle karikatürleştirilen çirkin öteki imgesi, kavruk, "gariban", taşralı tiplerin horlanmasını popülerleştirmiş, 1990'ların ve 2000'lerin atmosferinde bu sosyal rol öncelikle esmer, gaddar, kaba ve "şivesi bozuk" Kürt'le özdeşleştirilmiştir. Yoksulları ve Kürtleri "kötü" olmaktan öte çirkin, pis, iğrenç olarak gören sınıfsal ırkçılığın gözünü dindar-muhafazakârlar da tırmalıyordu. 2000'lerde AKP iktidarının seçmen-taraftar kitlesi ve kadroları/elit hakkında "göbeğini kaşıyan adamlar", "bidon kafalar", "kısa bacaklı kıllılar" gibi 'betimlemeler' hızla popülerleşmiştir. Bu sınıfsal ırkçılık vasatı, orta sınıfın "yükseliş" özgüveninin özellikle 1990'lar-2000'ler dönümünde uğradığı hayal kırıklığının acılığıyla da tetiklenerek, ulusalcı fanatizmin zeminini oluşturmuştur.

Piyasanın arzularını kışkırttığı orta sınıfların narsisizmi, kâh kışkırtılmış halinin neşesiyle kâh o arzuların tatmin olmamasının (ve yapısal tatminsizliğin) yarattığı içerlemeyle, 1980'ler sonrasında Türk milliyetçiliğinin ideolojik evrenine yansımıştır. Medya, en tutkulu yeniden üreticisi olduğu orta sınıf narsisizminin ve hedonizminin milliyetçilikle eklemlenmesine de tutkuyla katkıda bulundu. 1950'lerde Kıbrıs Davası vesilesiyle Türk milliyetçiliğinin popülerleşmesine 'yataklık' eden *Hürriyet* gazetesi, bu dönemde de milliyetçiliğin modernleşmesine ve *poplaşmasına* öncülük yaptı. 1989-2009 döneminde *Hürriyet*'in genel yayın yönetmenliğini yürüten Ertuğrul Özkök, muhafazakâr ve taşralı "eski", milliyetçiliğe karşı, şehirli, özgüvenli, "pozitif", "modern" bir milliyetçiliği teşvik eden bir söylem tutturdu. Orta sınıfı resmiyet içine kasılmaktan kurtaran tüketim kültürü, alışveriş ve yaşama zevki, millî cevherimizi ve enerjimizi de açığa çıkartmıştı. 1930'ların birinci tekil "Türk"ünün yerini alan bir "Türkiye" öznesi peyda olmuştu; çeşitliliği, rengi, alışveriş estetiğini ve aslında kendini keşfetmenin zevkine varan bu "Türkiye", "alışveriş yoldaşlığında" ve "ulusal keyif"lerde birleşiyordu. "Türkiye kıpır kıpır"dı. Özellikle pop müzik ve giyim endüstrisinin "fırlama" yaratıcılığı, "aynı fotoğrafa nasıl girer?" denecek unsurları bir araya ge-

tiren "Türk *New Age*'i", "19. yüzyıldan beni aradığı" Doğu-Batı sentezini "nihayet" buldurmuştu "Türkiye"ye. Özkök şehirli orta sınıfın hazcı ve dünyaya açık hayat tarzının, pekâlâ hararetli bir "yurtseverlikle" bağdaşabileceğini telkin etti: Nitekim İstanbullu bir heavy metal grubunun gitarcısı, PKK'yle çatışmada şehit düşebiliyor, bandanalı, rap'çi kılıklı gençler *Top Gun* filmi estetiğinin içine dalıp Güneydoğu'da savaşıyor, "terörü" protesto için barlara ve diskolara Türk bayrakları asılabiliyordu.

Beyaz –veya Yeni– Türklere atfedilen dinamizm ve ataklık gibi yüksek vasıflar, doğrudan doğruya "Türkiye"nin dinamizmini, ataklığını temsil ederler. Dinamizm ve ataklık, 1990'lardan itibaren, Türkiye'nin ekonomik potansiyelinin imgeleri olmuşlardır aynı zamanda. Turgut Özal, milliyetçiliğin geçmişe dair övünçlerle değil *bugün* dünyayla rekabet etme kabiliyetiyle tartılması gerektiğini söyleyerek, bu imgeler etrafında kurulan *ekonomist ve liberal* bir milliyetçilik söyleminin inşasına öncülük etmişti. Aslında, Liberalizm bölümünde de göreceğiz, Türk merkez sağ geleneği içinde böyle bir patika hep vardı. Menderes ve Demirel, iktidarlarının refah ve istikrar dönemlerinde, muhafazakâr ve Türkçü milliyetçilikle aralarına mesafe de koyarak, millî gururu kalkınmacı-büyümeci ülküden devşirmek gerektiğini savunmuşlardı. 1980'lerle beraber Türkiye ekonomisinin global kapitalizmle gitgide daha sıkı entegre olması, buna koşut olarak iktisat ideolojisinin hegemonikleşmesi, milliyetçiliğin bu lehçesinin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştı. Millî gurur, ihracat performansıyla, tüketim ve hayat standardındaki gelişmeyle, "devlet tahvillerimizin Tokyo borsasında kapış kapış gitmesi"yle (*Hürriyet*'in 1993 Mayıs'ındaki bir manşeti), özetle, ekonominin dinamizmiyle okşanıyordu. Türk işadamlarının iç pazarın basma perdesini yırtıp dünyaya açılması, Türkiye'nin dünya markaları yaratması, Türkçe popun – başta Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu– dünyaya yayılma istidadı göstermesi (Ertuğrul Özkök 1994'te bu konudaki bir yazısına yarı şaka "Yaşasın biz de artık kültür emperyalistiyiz!" başlığını atmıştı), ekonomik dinamizm ve ataklık anlatısına emperyal bir hava da veriyordu; bu hava, ekonomist ve liberal milliyetçiliğin İslâmcı, Türkçü ve muhafazakâr milliyetçilik söylemleriyle eklemlenmesine de imkân vermekteydi.

Liberal iktisadî milliyetçilik söylemi, 'saf' haliyle, millî kimliği, dünyanın ileri/zengin ülkelerinin, yani Batı'nın düzeyine erişme şevki ve yeteneği temelinde tanımlar. Geç kalınmış bulunan modernliğe ve kapitalizme uyum sağlamadaki arzu, ataklık, dinamizm, bir millî haslet olarak yüceltilir. Bu haslete atfedilen biriciklik, oradan türetilen otantizm, Kemalizmin "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma ve onu aşma" hedefine ve Batı bölümünde ele aldığımız ekstra-Batılılaşma fantezisine bağlanır. Ertuğrul Özkök, "ekonomik Rönesans"ımızla övünür. Bir başka gazeteci, Güneri Cıvaoğlu, turizmde "es-

kiden sadece doğa ve tarih verirken şimdi eğlence de veriyor" olmakla, kredi kartı, barlar, diskolar, McDonald's, uluslararası pizza zincirleriyle "uluslararası yaşam stili"ni tutturmuş bulunmakla övünür, zira bunların anlamı "Batı ile eşdeğer felsefe ve kurumlaşma sağlamış ülke" olmaktır. Milliyetçiliğin bu yeni liberal lehçesi, tüketim kültürünün kışkırtıcı taşıyıcısı olan reklamların flörtçü diline benzer. Büyük sermayeyle bütünleşen, dili de giderek reklam diline kayan ana akım medyanın, yeni liberal milliyetçiliğin hevesli aktörü olması tesadüf değildir. Bir reklamcı ("marka danışmanı" Güven Borça) bir senede on baskı yapan kitabında, "dünya markalar ligine" katılmayı başaran Türk markalarını incelerken, dünya markası çıkarmayı "millî mesele" olarak tanımlar – zira "Osmanlı'nın torunları yeniden global başarılar isteme"ktedir!

Daha çok gazetecilerin jeneratörü olduğu liberal milliyetçi söylemin derli toplu ifadesini, işadamı Cem Kozlu'nun kitaplarında bulabiliriz. Kozlu, 1994'te *Türkiye Mucizesi İçin...* üst başlığını taşıyan kitabında, "milliyetçi heyecanımızı" "iç hasımlarımızı sindirmekte" kullanmak yerine "dışa karşı güçlü bir ulusal ekonomi yaratmak" için kullanmamız gerektiği ikazında bulunmuştu. Küreselleşmenin gerektirdiği yeni milliyetçilik tarifi, "uluslararası ekonomik rekabet için çok ve akılcı çalışmaya" odaklanmalı, "bilimsel ve teknolojik başarılar, ticari ve ekonomik zaferler hedeflenmeli" idi. Bu zaferlere ulaşmak için Güneydoğu Asya ülkelerinin piyasayı ve işgücü kalitesini geliştirmeye adanmış devlet politikalarını örnek almak gerektiği kanısındaydı. Kozlu, 2011'de yayımladığı kitabına, millî tarih mitosunu okşayarak başlar: "Bin beş yüz yıldır yollardayız. Hareket halindeyiz. Enerji doluyuz..." Kitabın sonuç bölümünde de bir millî kimlik tarifine bağlar bunu: "Ele avuca sığmaz, yeniliklerin peşinde koşan, koşmaktan yorulmayan, yorgunluktan yakınmayan, zorluktan yılmayan, dinamik ve dayanıklı bir ulusuz." Bu millî kimlik resmini dolduran *dinamizm* imgesi, esas olarak ekonomik gücü ve potansiyeli vurgulamak içindir. Kozlu, Avrupa'nın yorgunluğuna, durgunluğuna, 'ihtiyarlığına' karşı genç, atak ve arzulu Türkiye'nin mukayeseli üstünlüğüne dikkat çeker. Ona göre Türkiye, Avrupa Birliği'ne üye olmanın gerektirdiği demokratik ve ekonomik reformları, kendi dinamizmini geminden boşaltmanın icabı olarak ihmal etmemeli, fakat kendini zaten cazibesi azalan AB üyeliğine muhtaç görmemelidir.

Liberal yeni-milliyetçilikle Beyaz Türk söylemi yakın temastadırlar fakat aralarında tekelci bir bağ aramamalıdır. Zira 2000'lerde Beyaz Türklükle karşıtlık içinde tanımlanan muhafazakâr-İslâmcı akım ve AKP de pekâlâ ekonomik/ekonomist liberal milliyetçilik söylemiyle temastadır. AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın bir ara başvurduğunu belirttiğimiz *müsbet milliyetçilik* kavramı, –Said-i Nursî'nin terminolojisini çağrıştırmakla beraber–, bir

ucundan "kafatası milliyetçisi/slogan milliyetçisi olmamayı" imâ ederken, bir ucundan da merkez sağın ekonomist söylemine bağlanır ve *pathos*'unu daha ziyade oradan alır. Hakiki milliyetçiliği "proje üretmek, ekonomiyi geliştirmek, yol yapmak, okul açmak, hastane-konut inşa etmek, şehirleri doğalgazla buluşturmak, hızlı tren hatları döşemek, Türk liramızın itibarını yükseltmek"le tarif eder. Bu yatırımcı heyecanın arkasında, –İslâmcılık bölümünde de değiniliyor–, bir yeni burjuvazinin yükselişi vardır. Millî Görüş hareketinin geleneksel dayanaklarından birini oluşturan taşralı orta burjuvazi, '90'larda, globalleşmenin "fırsatlarından" yararlanarak büyümüştür. Bu büyüme yerleşik büyük sermayeyle rekabet koşullarını zorlayacak noktaya gelmiş, nitekim "Anadolu Kaplanları" tabiriyle sırtı sıvazlanırken, 28 Şubat 1997 askerî müdahalesi döneminde "yeşil sermaye" adıyla şeriatçı tehdidin bir kolu olarak tasnif edilmiştir. AKP iktidarı, bu sermaye fraksiyonunun rahatlamasını ve –kayırma mekanizmalarından da istifade ederek– güçlenmeyi sürdürmesini sağlamıştır. Müsbet milliyetçilik söylemi, Millî Görüş'ün an'anevî kalkınmacı hamasetinin kalıbı içinde, alt sınıflara "hizmet" vaadiyle sarmalanmış olarak, "Anadolu Kaplanları"nın büyüme cehdini yansıtır.

AKP iktidarının yeni bir burjuvaziyle beraber yeni bir beyaz yakalılar zümresini de güçlendirdiğini ulusalcılık bahsinde belirtmiştik. Politik sosyalleşmesini İslâmcı veya muhafazakâr ortamlarda eda etmiş olan bu yeni seçkin zümresi, yerleşik orta sınıf seçkinlere hem istihdam hem etki ve itibar yönünden rakipti. Bu rekabet ve tehdit algısı, laik tahsilli orta sınıfın kimi kanaat önderlerinin Beyaz Türk kimliğini 'üzerine alınmasını' ve onu olumsuzlanarak kullanılmaktan çıkartıp sahiplenmesini beraberinde getirdi. Yazılarında önceleri, kültürel-sınıfsal bir azınlık olduğunun bilincindeki ürkeklikle elit küstahlığı arasında salınan bir sarkastik üslûpla Beyaz Türk hayat tarzını 'performe eden' gazeteci Serdar Turgut; 2000'lerde, beyaz Türklerin artık mağdur durumda olduğunu savunmaya yöneldi. Yeni muhafazakâr elit beyaz Türkleri aşağılamak ve hayat alanlarını daraltmakla kalmıyor; taşralılığı, görgüsüzlüğü, liyakatsizliğiyle Türkiye'yi "sıradan bir Ortadoğu ülkesine" dönüştürüyordu. 'Sahici' modernler olan beyaz Türklerin dışlanması, sadece bu azınlıkla ilgili değil, Türkiye'nin modernleşme ve medenîleşme davasıyla ilgili bir sorundu dolayısıyla.

Beyaz Türkleri millî seçkinler ve 'iyi Türkler' olarak kodlayan bu savununun karşısında, onları kültürel yabancılıkla karalayan hatta bazen etnik imâlarla ötekileştiren bir saldırı da gelişti. Muhafazakâr ve İslâmcı yeni elit, Beyaz Türk denenlerin birçok durumda Kemalist vesayet ideolojisiyle birleşen sınıfsal küstahlığı karşısındaki tepkisini, kendi edindiği seçkin ve iktidar konumunu örten bir alaycılıkla dışa vurdu. Bu alaycılık, Tayyip Erdoğan'ın "bize zenci muamelesi yaptılar" sözünün (2012) özetlediği bir hıncı da yansı-

tıyordu. Beyaz Türk imgesine dönük muhafazakâr karalama, kimi durumda faşizan bir anti-entelektüalizme ve nefret söylemine de dönüştü. Dahası gitgide, Beyaz Türk denenlerin kültürel yabancılığın (Batı hayranlığının) ötesinde çoğunlukla dönme/Sabetaycı olduğuna, Anadolulu olmadığına[38] dair imâlarla ırkçı bir çehreye büründü.

*

Milliyetçilik, Kemalizmle dolaşık biçimde, resmî ideoloji olarak kurumlaştı. Fakat Kemalizmle kaim değildi, kendisini genişleyerek yeniden üretme istidadına sahipti. Bu bölümde ele aldığımız, *resmî* veya *ana akım* diye tanımlayabileceğimiz Türk milliyetçiliği, izleyen bölümde bakacağımız Türkçü, ülkücü, muhafazakâr milliyetçilik lehçeleriyle iç içe geçmiş, alışverişte olmuştur. Bu simbiyotik ilişki, toplamda çoğaltan etkisi yapmış, milliyetçiliğin hem zihniyet örüntüsü olarak hem ideolojik donanım olarak kökleşmesini, *normalleşmesini* sağlamıştır. Kaçınılmazlık anlamında bir nevi 'mecburî' ideolojidir.

Milliyetçiliğin Erken Cumhuriyet döneminden sonraki ikinci altın çağı, 1990'lardan 2000'lere uzanan yaklaşık on beş yıllık dönemdir. Toplumsal ve politik iklimi belirlediği bu dönemde milliyetçilik bir dönüşümden de geçti. Bu dönüşümün önemli bir veçhesi, simbiyotik istidadının güçlenmesi, resmî/ana akımla radikal/uç kabul edilen akımlar arasındaki geçişliliklerin artmasıydı. Milliyetçilik çeşitlendi ve popülerleşti, belki daha doğru ifadeyle, poplaştı.

İkinci altın çağının ardından, 2010'ların ortasında, Kürt sorununda çözüm beklentisine de bağlı olarak, milliyetçi tansiyon–yine 'ortalaması', ana akımı itibarıyla– düşmüş görünüyordu. Ne var ki 2015-2016'da çözüm beklentisinin yerini yeniden çatışmaların almasıyla hızla kabardı ve ülke 'bayrak denizine' dönüştü. Milliyetçilik, her kriz durumunda el atılacak bir rehber gibi, tek ortak dil gibi, canlanmaya amadedir. Ayrıca bu yakın dönemdeki popülerleşme ve banalleşme deneyimi, ona, 'katı' biçimlerinin sorgulandığı durumlara karşı dayanaklı kılacak bir esneklik de kazandırmıştır.

KAYNAKÇA

Besim Ömer Akalın: *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı?* Ahmet İhsan Basımevi, İstanbul 1936.

Yusuf Akçura: *Üç Tarz-ı Siyaset*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1976.

—: *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*. Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Yiğit Akın: *"Gürbüz ve Yavuz Evlatlar"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Tahir Alangu: *Ömer Seyfeddin - Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. May Yayınları, İstanbul 1968.

Murat Arpacı: "Hastalık, ulus ve felâket: Türkiye'de frengi ile mücadele (1920-1950", *Toplum ve Bilim*, sayı 130 (2014), s. 59-86.

38 Anadolulu-Balkanlı ayrımıyla ilgili ayrıca **Türkçülük-Ülkücülük** bölümüne bakın.

Sabri Ateş: *Tunalı Hilmi Bey - Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Aydın*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009.

İlker Aytürk: "Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism *in* Atatürk's Turkey", *Middle Eastern Studies*, Cilt 40, Sayı 6 (Kasım 2004), s. 1-25.

Yavuz Bülent Bâkiler: *Gönlümdekiler ve Ötekiler*. Yakın Plan Yayınları, İstanbul 2013.

—: *Irkçılık - Turancılık*. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü. Maarif Matbaası, Ankara 1944.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu: *Türke Doğru*. Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1994.

Nihad Sami Banarlı: *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (2 cilt). Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987.

Celâl Bayar: *Atatürk Gibi Düşünmek*. Tekin Yayınevi, İstanbul 1998.

Büşra Ersanlı Behar: *İktidar ve Tarih*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Murat Belge: *Genesis. "Büyük Ulusal Anlatı" ve Türklerin Kökeni*. İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

Tanıl Bora: *Milliyetçiliğin Kara Baharı*. Birikim Yayınları, İstanbul 2013 (2. baskı).

—: *Türk Sağının Üç Hali*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015 (9. baskı).

—: *Medeniyet Kaybı*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015 (5. baskı).

Güven Borça: *Bu Topraklardan Dünya Markası Çıkar mı?* MediaCat Kitapları, İstanbul 2008.

Mahmut Esat Bozkurt: *Atatürk İhtilâli*. Kaynak, İstanbul 1995.

Etienne Copeaux: *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.

Soner Çağaptay: *Türk Kimdir? Türkiye'de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik*. Çev. Özgür Bircan. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Hüseyin Çelik: *Ali Suavi ve Dönemi*. İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Sezgi Durgun: *Memalik-i Şahane'den Vatana*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Saffet Engin: *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* (3 cilt). Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1938.

Necmi Erdoğan: "'Kalpaksız kuvvacılar': Kemalist sivil toplum kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

M. Emin Erişirgil: *Bir Fikir Adamının Romanı - Ziya Gökalp*. İnkılap Yayınevi, İstanbul 1951.

Turhan Feyzioğlu: *Atatürk ve Milliyetçilik*. Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1987.

François Georgeon: *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri - Yusuf Akçura*. Yurt Yayınları, Ankara 1986.

—: *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Ziya Gökalp: *Kitaplar*. Yay. haz. M. Sabri Koz. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

—: *Kızılelma*. Yay. haz. Hikmet Tanyu. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.

Hıdır Göktaş-Ruşen Çakır (röportaj): *Vatan Millet Pragmatizm*. Metis Yayınları, 1991.

Şemseddin Günaltay: *Mâziden Atiye/ Geçmişten Geleceğe*. Marifet Yayınları, İstanbul 2000. [1. baskı 1923]

Doğan Gürpınar: *Ulusalcılık - İdeolojik Önderlik ve Takipçileri*. Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.

Bozkurt Güvenç: *Türk Kimliği*. Kültür Bakanlığı, Ankara 1993.

H. Fikret Kanad: *Milliyet İdeali ve Topyekûn Milli Terbiye*. Çankaya Matbaası, Ankara 1942.

Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necat Birinci, Abdullah Uçman (haz.): *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal* (2 cilt). Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

Kazım Karabekir: *Hayatım*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

Yücel Karadaş: *Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık*. Anahtar Kitaplar, İstanbul 2008.

Niyazi Kızılyürek: *Milliyetçilik Kıskacında Kıbrıs*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

—: "Rauf Denktaş ve Kıbrıs Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 4. Cilt: Milliyetçilik* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 335-344.

Hans-Lukas Kieser: *Türklüğe İhtida*. Çev. Atilla Dirim. İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Cem Kozlu: *Türkiye Mucizesi İçin...* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.

—: *Avrupa'ya Hayır Diyebilen Türkiye*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

Şefika Kurnaz, *Balkan Harbimizde Kadınlarımızın Konuşmaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.

David Kushner: *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*. Kervan Yayınları, İstanbul 1979.

Erol Köroğlu: *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı*. İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Rolf-Ulrich Kunze: *Nation und Nationalismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

Ümit Kurt: *"Türk'ün Büyük, Biçare Irkı"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

David Kushner: *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Çev. Ş. S. Türet, R. Ertem, F. Erdem. Kervan Yayınları, İstanbul 1979.

Geoffrey Lewis: *Trajik Başarı - Türk Dil Reformu*. Çev. Mehmet Fatih Uslu. Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2007.

Nazan Maksudyan: *Türklüğü Ölçmek*. Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Necati Mert: *Ömer Seyfettin - İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar*. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

Baskın Oran: *Atatürk Milliyetçiliği - Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme*. Dost Yayınları, Ankara 1988.

Zülküf Oruç: *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*. Pınar Yayınları, İstanbul 2005.

Ufuk Özcan: *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010.

Ertuğrul Özkök: *Artakalan Zamanda*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

Arzu Öztürkmen: *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

Taha Parla: *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İletişim Yayınları, İstanbul 1989.

Şeniz Saç: "Bir yazım hatası: Türk Solu", *Toplum ve Bilim*, Sayı 109 (2007), s. 129-148.

Hüseyin Sadoğlu: *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.

Peyami Safa: *Türk İnkılâbına Bakışlar*. Ötüken Yayınları, İstanbul 1990.

A. Holly Shissler: *İki İmparatorluk Arasında - Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

Aydın Taneri: *Atatürk ve Milli Hakimiyet*. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1983.

Hamdullah Suphi Tanrıöver: *Dağyolu*. Yeni Matbaa, İstanbul 1929.

İsmail Tansu: *Aslında Hiç Kimse Uyumuyordu*. Ankara y.y.

Tekinalp: *Türkismus und Pantürkismus*. Verlag Gustav Kiepenheuer, Weimar 1915.

—: *Türk Ruhu*. Remzi Kitabevi, İstanbul 1944.

Zeli Velidi Togan: *Hâtıralar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999.

Mümtaz'er Türköne: *Mankurtlar*. Etkileşim Yayınları, İstanbul 2011.

Asım Us: *Hatıra Notları*. Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.

Hakkı Uyar: *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını Mahmut Esat Bozkurt*. Büke Yayınları, İstanbul 2000.

Hilmi Ziya Ülken: *Tarih ve Millet Şuuru*. Pulhan Matbaası, İstanbul 1948.

Füsun Üstel: *Türk Ocakları*. İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

—: *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde*. İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Bülent Varlık (yay. haz.): *Umumî Müfettişlikler Toplantı Tutanakları - 1936*, Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.

Onur Yıldırım: *Diplomasi ve Göç. Türk-Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Ahmet Yıldız: *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

BEŞİNCİ BÖLÜM

TÜRKÇÜLÜK VE ÜLKÜCÜLÜK

Rıza Nur, İsmet İnönü'nün yanında "ikinci murahhas" rütbesiyle katıldığı Lozan Antlaşması görüşmelerinde 'davanın' ne olduğunu yorumlarken, "memleketimizde başka ırkta, dinde adam bırakmamak en esaslı iş" diyordu. Ermenilerin görüşmelere dahil ettirmeye çalıştığı yurt veya tazminat talebini gayet çıplak bir sebeple yersiz buluyordu: Türklerle hayat memat kavgasına girmiş, kaybetmişlerdi, o halde bir hak iddia edemezlerdi. Sosyal Darwinist "Hak güçlünündür" şiârını ahlâk edinmişti o. (1928'de yazacağı *Türklük Duası*'nda da insaniyet diye bir şey olmadığının altını çizecek, Türk'e öç almayı unutmamasını öğütleyecektir.) Misak-ı Millî kapsamındaki Suriye topraklarının ülkeye katılmasına karşıydı: "Bunlar Türk değil, bize belâ olurlar"dı. Ülkedeki Arnavutlara, Boşnaklara karşı da teyakkuza çağırıyordu: "Bin tehlike altındayız".

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKÇÜLÜĞÜ

Rıza Nur

Balkan Savaşları döneminin millî kin ve teyakkuz ruhunu kronikleştiren bir milliyetçilik anlayışını benimseyen Rıza Nur (1879-1942), hem Osmanlı Türkçülüğüyle Cumhuriyet dönemi Türkçülüğü arasında devamlılığı temsil eder, hem de resmî milliyetçilikle ırkçı Türkçülük arasındaki geçişliliği. Türk milliyetçiliğinin resmî çizgisini, ana akımını incelerken onun bünyesindeki ırkçı, etno-merkezci kolun hiç de marjinal olmadığını gördük. Ancak radikal Türkçüler, milliyetçiliğimizin bu haliyle muğlak ve mahcup kal-

dığı kanısındaydılar. Tutarlılık, Türkçülüğü topyekün benimsemeyi gerektirirdi. Devlet ve tek-parti mahfillerine dahil olan veya bir ayağı oraya basan Türkçüler olduğu gibi, rejimin muteber aydın zümresinden dışlanan veya zaten dışında durmayı tercih eden Türkçüler de vardı böyle düşünen. Bu bakımdan, tek parti döneminde Türkçülüğün, sistem içi muhalefet konumunu işgal ettiğini söyleyebiliriz. Nasyonal sosyalizmin ve faşizmin muzaffer göründüğü ve Cumhuriyet elitinin bir kesimini etkilediği 1930'lar-40'lar dönümünde, bu konum pekişmiştir.

'30'lar-'40'lar dönümü, tam da Rıza Nur'un Türkiye'de tekrar 'legale çıktığı' dönemdir. 1920-23 döneminde Millî Eğitim ve İçişleri Bakanlığı yapan Rıza Nur, Mustafa Kemal'le ihtilafa düşmüş, 1926'da İzmir Suikastı Davası'nın kendisinin de tasfiyesine vesile olacağından endişelenip yurtdışına çıkmıştı. Bu sırada yazdığı ve 1960'tan önce yayımlanmaması kaydını koyduğu, dört ciltlik *Hayat ve Hatıratım*, 1967'de çıkınca sansürlü haliyle bile yasaklanacaktır. "Atatürk'e hakaret" literatürünün baş eseri olan ve dönemine ilişkin tezviratla karışık bol tanıklık içeren hatırat, yazarının millî tehdit konularıyla sınırlı kalmayan paranoid kişiliğine delalet eder. Rıza Nur, Atatürk'ün ölümünden sonra ülkeye döndü, ömrünün son yılında (1942) on sekiz sayı çıkarabildiği *Tanrıdağ* dergisini yayımladı. *Tanrıdağ*'ın, "Halis Türk yaratılmak iftiharını" her şeyin üzerinde gören, milliyet meselesinin *ırk ve kan meselesi* olduğunu açıkça koyan bir tavrı vardı; "kültür unsurları, ikinci derece malzemeler" idi. Kemalist milliyetçiliği zımnen, milliyeti "kültür meselesi" addetmekle suçluyordu – oysa mesela Fransa tam da bu telâkki nedeniyle çöküş yoluna girmişti. Rıza Nur *Tanrıdağ*'da, nasyonalizm kavramının *milliyetçilik*le karşılanmasına, kelimenin Arapça dinî anlamından ötürü şerh düşüyordu. (*Ulus* ise boy/kabile kavramının Türkçesiydi, *budun* kelimesi ondan yeğdi.) Dinin yerini milliyetin aldığı dünyada, doğru kavram, ırk meselesini tebarüz ettiren *Türkçülük* olmalıydı. (1926'da Ruşeni Barkın[1] *Din Yok Milliyet Var* risalesini yayımlamış, "benim dinim Türklüğümdür" ilanında bulunmuştu.)

O dönemin Türkçü dergi çığırından önce de Rıza Nur, yurtdışında yıllık *Türkbilik Revüsü*'nü çıkarırken, bir Türkçü Parti programı hazırlamıştı. Bu mutasavver partinin "cumhuriyetçi, laik, içtimai" olması öngörülmüştür. Muhafazakâr bir modernleşme perspektifi vardır: "dans ve emsalinin" "medeniyet levazımından" sayılmayacağı kaydını düşer. Bu kültürel şerhten daha önemlisi, "sanayi memleketi olmayacağız" vaadinde bulunmasıdır, sadece mübrem [kaçınılmaz] ihtiyaçlara yetecek kadar fabrika kurulacaktır. İşçi-patron muvazenesinden söz eder, korporatist-solidaristtir. İktisadî rejimden ayrı olarak, çağdaşlarının çoğu gibi, çalışma yükümlülüğünü ahlâkî bir ölçü sayar; *Türklük Duası*'nda da "Tembel Türk'ü hemen öldür" niyazında bu-

1 (1884-1953) Teşkilât-ı Mahsusacı. 1935-1943 arası milletvekili.

lunuyordu zaten! Laiklikten kastı, dinin yerini milliyetin almasıdır. En büyük dava Türk hars ve töresinin ihyası olmalı, bunun için tekkeler ıslah edilip Türklük misyonerliğine adanmalıdır. Rıza Nur soycudur: Türk tabiyetine geçen ecnebilerin ancak ikinci nesli, anadilini unuttuktan sonra, mebus, zabit vs. olabilmelidir.

Göçmen Türkçüler ve kırılan pan-Türkist ümitler

Aşağı yukarı Rıza Nur'la aynı tarihte Türkiye'ye dönen bir başka muhalif Türkçü vardır: Zeki Velidî Togan (1890-1970). Onu (1932'de) yurtdışına gitmeye iten ihtilaf, Milliyetçilik bölümünde görmüştük, Türk Tarih Tezi'ne eleştirel yaklaşımıydı. Togan için Orta Asya Türklüğü, soyut ve uzak bir köken miti değil, somut bir vatan ve milliyet gerçekliği anlamına geliyordu. 1945'te, "Ben Türkistancı idim, geniş manâda Türkçülüğü Türkiye'de öğrendim" diyecektir.

Türkiye'ye yerleşmiş Orta Asyalı ve Azerbaycanlı aydın zümresinin çoğu için öyleydi. Galiba sadece Kemalist rejime sadakatten şaşmayan Yusuf Akçura ve Sadri Maksudî Arsal'ı (1879-1957) istisna edebiliriz; onlar resmî milliyetçilik çizgisine raptolmuşlardı. Rusya kökenli diğer Türk aydınlar: Togan'ın yanı sıra Abdülkadir İnan (1889-1976), Cafer Seydahmet Kırımer (1889-1960), Akdes Nimet Kurat (1903-1971), Kadircan Kaflı (1889-1969), Ahmet Caferoğlu (1889-1975), Muharrem Feyzi Togay, Abdullah Battal Taymas (1883-1969), Mustafa Çokay[oğlu] (1889-1941), gözlerini vatanlarından ayırmadılar. Onların pan-Türkizmi de Türkiye'nin büyümesine veya 'büyük düşünmesine' değil, öncelikle veya en azından aynı zamanda kendi yurtlarının davasına hizmet ediyordu. Diğer Türkçü dergilere sürekli katkıda bulunurken, bir yandan da kendi dergilerini çıkararak Türkistan ve Azerbaycan'daki milliyetçi hareketin gündemiyle meşgul oldular. Bu dergiler, önce Sovyetler Birliği'nin tepkisine yol açmamak kaygısıyla (*Yeni Kafkasya*, *Azerî Türk*), sonra 1930'ların başında rejimin totaliter bir yönelime girmesi üzerine (*Yeni Türkistan*, *Odlu Yurt*, *Bildiriş*) kapatıldılar. 1934'te, "dış Türklerin" Batı'da çıkardığı yayınların ülkeye sokulması da yasaklandı. Caferoğlu'nun *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, akademik kimliğiyle 1934'e kadar devam etti. Yine Caferoğlu, 1942-43'te pan-Türkizmi kültürel alanda geliştirmeye ahdeden *Türk Amacı*'nı çıkaracaktı.

1940'ların başı, Türkçülüğün altın devriydi. Bu arada Nazi Almanya'sının Sovyetler Birliği'ne saldırısı, Türklerin birleşmesine dair ümitleri kanatlandırıyordu. Bu ilgiler resmî milliyetçiliğe de sirayet etmişti. 1943'te *Cumhuriyet* gazetesi adına Alman cephesini ziyaret eden ve Hitler'le görüştürülen bir heyette yer alan emekli general H. Emir Erkilet'in izlenimleri-

ni okumak ilginçtir. Erkilet "çok yüksek, güzel ve tatlı ifadesine" hayran olduğu *Führer*'in Bolşevik Rusya'yı mahvedecek olmasından memnundur, fakat yıkacağı imparatorluğun memleketlerini müstemleke mi yapacağının yoksa hürriyet ve istiklâllerine mi kavuşturacağının belli olmamasından tedirgindir. Rusyalı Türkçü aydınlar bu dönemde aynı ümitle tedirginlik arasında salınırlar. (Kızılordu'ya karşı Almanya'yla işbirliği yapan Türkistanlı askerî güçler içinde de, 1943'ten sonra, Nazilerin sömürge politikasını sürdüreceği kestiriminde bulunanlar yollarını ayıracaktır.) Bu arada bu aydınlar arasında bir tartışma hüküm sürer; bunun arkasında milliyetçi hareketler arasındaki rekabet vardır. Togan, Almanya'nın Orta Asya politikasında Özbeklerle Kazakları rehber edinmesini hatalı bulur. Çokay[oğlu], Türk topluluklarının iktisadî ve politik açıdan farklı gerçeklikleri bulunduğunda ve bunun göz ardı edilmemesi gerektiğinde hassastır. Buna mukabil Türkiyeli Türkçülerin önderlerinden Nihal Atsız, Türkistan, Azerbaycan, Kırım vs. müstakil oluşumlara karşı çıkıp merkezî bir "büyük Türk ili" fikrini savunur.

Nazi Almanya'sının yenilgisiyle biten İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Türkçülüğün alanı daralırken, göçmen Türkçülerin harareti ve etkinliği daha da azalır. 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'na aralarından sadece Zeki Velidî Togan'ın dahil edilmesi, ilginçtir. Togan, savunmasında Türkçülüğü mutedil biçimde geniş kitleye yayma telkininde bulunduğunu, ırkçılığa ve Turancılığa karşı olduğunu söyler. 1951'deki bir yazısında, "filantropik cemiyetler misali" halk arasında nesiller boyunca çalışacak misyoner teşkilâtı kurarak kültürel çalışma yapmak gerektiğini belirtir. Hedef, emperyalist olmamak, fakat etnik hudutlarımızı siyasî hudutlarımıza sıkıştırmadan Türk toplulukları arasında *Commonwealth*[2] benzeri bir ilişki kurmak olmalıdır. Rusyalı Türkçüler içinde analitik bakışıyla farklılaşan Togan, etnik özcülükten azade değildir. Türk etnik unsurunun Orta Asya'dan beri "yeknesaklığını" koruduğunda ısrar eder; 1967'de, Anadolu Türklerinin bir dilsel-kültürel-etnik karışım olduğu fikrine tepki gösterir. "Cemiyetimize iltihak etmiş göründükleri halde ırkî harslarına mensubiyeti gizlice sürdürenlerle" ilgili, –mesela "Yahudi kadını [Azra] Erhat"–, ikazda bulunur.

1940'ların ikinci yarısından 1980'lere kadar, Rusya kökenli Türkçüler "Esir Türkler" edebiyatına, "Esir Türkler" edebiyatı da Türkçü-ülkücü muhite sıkışacaktır. 1961'de Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün kurulması, bu çerçeveyi genişleten bir istisnadır. Özellikle Fuat Doğu'nun (1914-2004) müsteşarlığı döneminde (1966-1971) MİT'in kalkınmasına katkıda bulunduğu bu kurum, Türkiye devletinin "Türk dünyasına" alâkasının yarı-

2 İngilizce köken anlamıyla: ortak fayda. Eskiden Britanya İmparatorluğu'nun parçası olmuş olan devletlerin oluşturduğu koalisyon.

resmî simgesi işlevini görmüştür. Enstitü, işinin sadece "ilmî çalışma" olduğunu ısrarla vurguluyordu, buna karşılık 1962-1975 arasında kurumun başkanlığını yürüten, Tataristan doğumlu Ahmet Temir (1912-2003), "Türklüğün merkezi sayılan Ural-Hazar cephesi ile Osmanlı Devleti şeklinde gelişen (ve küçüle küçüle en sonunda Türkiye Cumhuriyeti olan) güney cephesi"ni bir bütün olarak düşünüyordu.

1980'ler-'90'lar dönümünde Sovyetler Birliği'nin dağılıp Orta Asya ve Azerbaycan'da bağımsız devletlerin kurulmasıyla, pan-Türkist hayaller 'gerçekçi', rasyonel bir burca girecek, ancak bu ümitlerden de yeni bir hayal kırıklığı doğacaktır. 2010'lara gelinirken, ülkücü-milliyetçi cenahta, onyıllarca "Esir Türkler" edebiyatıyla meşgul olmuş bulunanların da hamasetle yetinmiş olduğuna dair özeleştiriler dillendirilecektir. 1990'larda "Türk dünyası koordinatörü" olarak görev yapan bürokrat Acar Okan (doğ. 1941), "bir avuç çocukluğundan beri Türk Dünyası ülküsüyle yetişmiş Turancılar olarak... pek çok güçlük ve engellemelere mukabil... zaman zaman da 'illegal' olarak... hizmet gerçekleştirdik"lerini yazacaktır. "Türk dünyasıyla" ilgili sadece bilgisizlik değil, Türkiye'yi bu dünyanın doğal lideri ve "ağabeyi" olarak gören kibir de sorgulama konusu yapılacak; "kardeş milletlerin" kimliklerine hürmet etme uyarılarında bulunulacaktır. Aslında, 1940'ların hayal kırıklığının ve tartışmalarının izini sürebiliriz bu muhasebelerde...

Türkçü dergiler çığırı ve *Çınaraltı*

Rusya kökenli Türkçülerin çıkarttıkları dergileri ve Rıza Nur'un *Tanrıdağ*'ını zikrettik. *Tanrıdağ*'ın çıktığı 1942 yılı, Türkçü dergiler çığırının en yüksek ivmesini kazandığı döneme denk gelir. Türkçülüğün en etkili ideologu Nihal Atsız'ın 1931'de çıkardığı *Atsız Mecmua*'nın yayını bir yıl kadar sürebilmişti. Atsız 1943'te *Orhun*'u yayımlamaya başladı. 1938-39'da *Ergenekon*'u, o kapatılınca *Bozkurt*'u çıkartan Reha Oğuz Türkkan (1920-2010), *Bozkurt*'un da kapatılması üzerine 1942'de *Gökbörü*'yle faaliyetini sürdürüyordu. (Milliyetçi hamasetten beri durduğu için eleştirildiğini bildiğimiz romancı Reşat Nuri Güntekin'in bile *Gökbörü*'de laiklik ilkesini "tek Kâbe olarak Türk milletine tapmak"la açıklayan bir yazısının çıkması, Türkçülüğün o dönemde gördüğü rağbeti gösterir.) Bu dergilerin satışı bin-iki bin civarında dolaşıyordu. 1941'de, beş bin ortalama satışa erişen bir başka dergi yayıma başladı: *Çınaraltı*.

Yayınını 1948'e kadar sürdüren *Çınaraltı*, hükümete muhalif duruma düşmeden, devleti kızdırmadan, Kemalist milliyetçilikle Türkçülüğü telif etmeye çalışmıştır. Özellikle Türkçülüğe muhabbetli görülen Başbakan Saracoğlu'na büyük destek ve sadakat göstermiştir. "Varlık Vergisini koyan ener-

jik Türkiye"den memnundur. Bu "enerjik" yeni Türkiye, yozlaşmış Osmanlı'nın dökûntülerini silkeliyordur. 1942 Ekim'inde "Cümhuriyet hükûmetinin bütün gelip geçen Türk hükûmetlerine üstünlüğü, Türk milletinin öz malı, asıl Türk hükûmeti oluşudur" diye yazar *Çınaraltı*; oysa Osmanlılar, Selçuklular, Harzemliler, Karahanlılar "bir takım Türk boylarının veya Türk ailelerinin hükûmetleriydi."

*Çınaraltı*cılar 1941 Aralık'ında, hükûmetin Dünya Savaşı iklimindeki evhamlı, ihtiyatlı tutumuna eleştiri getirirken, "fikre karşı koymak için fikir silahı gerektiği" ikazında bulunuyorlar; başta komünizm olmak üzere "tehdit" addedilen tesirlere karşı, her türlü ideolojik tartışmanın menni yerine, Türkçülüğe dayanan bir ideolojik tahkimat telkin ediyorlardı. Derginin sahibi ve Yusuf Ziya Ortaç'la eş-başyazarı Orhan Seyfi Orhon, 1943'te yazdıklarıyla, Türkçülüğün 'aşırı' bulunan uç noktalarını bile "asıl tehlike" karşısında masumlaştırır: "Türkiye'de emperyalistlik gülünç bir tafrafuruşluktur fakat bir alçaklık değil: Türkiye'de siyasi ırkçılık bir hezeyandır, fakat bir alçaklık değil; Türkiye'de pan Türkizm ham bir hayaldir, fakat bir alçaklık değil!"

Asıl tehlike, komünizmin yanı sıra, *idealsizliktir* Orhan Seyfi Orhon'un nazarında. İnsan için en yüksek değer, ülkü/ideal sahibi olmaktır ve gerçek bir ülkü ancak millî nitelikli olabilir. Nitekim Türk inkılâbı, "çok büyük bir milletin" varlığına inanmaktan doğmuştur. Fazla "realist, temkinli" düşünceler, millete "peşinden koşacağı bir ideal veremez." "Bugünkü "müteredddi" medeniyet (ve "konfor, istirahat, kanaat, tevazu, mahviyet") ve "küçük vatan"/"vatanperverlik" üzerine de bir ülkü inşa edilemez. "Vatanperver" sıfatı, "yaşadığı memleketin tabiiyetine bağlanan", "vazifelerine sadık" vatandaşı tanımlar; "mutlaka Türk olması icap etmez" onun. Oysa biz, şecere değil ama "milli seciye" şartı aramalıyızdır. Milliyetçilik bölümünden hatırlarsanız, gayri müslimleri Türklük dairesine sokmamak gerektiğini anlatmak için "vatandaş Türkçe konuş" kampanyasına "vatandaş Türkçe konuşma!" sloganıyla mukabele etmişti Orhan Seyfi Orhon. "Yarım-Türkler"le işimiz olmamalıdır ona göre.

Çınaraltı, dönemin faşizan biyopolitik anlayışının da taşıyıcılarındandır. 1943 Haziran'ında, yoksulluğa, sefalete "müsaade etmemek", hayatlarından memnun, "miskin" olsalar bile "işsiz kolları zorla çalıştırmak"tan söz eder. "Hummalı bir iş lirizmi" ile inşa edilecek "beton Türkiye'nin hayali"ni kurar. 1944'te hükûmeti "topyekûn ve zorunlu bir çalışma"yı teşkilâtlandırmaya çağırır.

Başka Türkçü dergilerin yanı sıra *Çınaraltı*'da da sıkça yazan Hüseyin Namık Orkun (1902-1956), Türk Tarih Tezi'nin Gökalp'ten devralarak benimsediği, Türklerin kadimden beri demokratik bir geleneğe sahip oldukları kabulünü, "Batı kaynaklı" bir yanılgı sayıyordu. Türkler 'sınıf-bilinçli' bir aris-

tokrat sınıfına ve yüksek bir asalet bilincine sahiptiler buna göre. Onları efendi-millet yapan bu asalet bilinci, bir ırkî üstünlük bilinciydi aynı zamanda ve soyun karışmamasına olan duyarlılığıyla safkanlığın güvencesini oluşturmuştu. *Ergenekon/Bozkurt/Gökbörü* yayımcısı Reha Oğuz Türkkan "Biz damarlarımızdaki kan değişmedikçe daima bozkurtların, aslanların, kartalların, kısaca kuvvetlilerin kastına ve aristokrasisine dahiliz" diye yazar. Türkçü yazarlardan Nurullah Barıman (1919-2006), 1941'de yayımladığı risalede, üç kuşaktır saf Türk kanı taşıdığını kanıtlayanlardan oluşturulacak bir genç lider yetiştirme örgütü kurulması tasarısını ortaya atar. Türkçü dergilerin yayımcısı ve izleyicisi olan tahsilliler, onlar arasında da baskın grubu oluşturan öğretmenler, öğrenciler, subaylar ve askerî öğrenciler, öz-Türk bir elit zümresinin tamamen Türklük ülküsüne adanmış otoriter yönetimini özlüyorlardı. *Çınaraltı* gibi ılımlılar halihazır "güzideleri" bu role zorluyor, radikallerse kendilerini alternatif elit olarak tasarlıyorlardı.

Reha Oğuz Türkkan, "Bozkurt Türkçülüğü" veya "Bozkurtçuluk" adını verdiği doktrinle, işte böyle bir liderlik iddiası ortaya koyuyordu. İktidarla flörtü ihmal etmeden, muhtemelen temaslar da arayarak yapıyordu bunu. 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'nda "Kemalizmin öz nesli, en ateşli koruyucuları" olduklarını söyleyecektir. Atatürk'ün ölümünden sonra, onun timsali olduğu ideal Türk'ün ölçülerini çıkarmak üzere naaşının antropometrik tetkikinin yapılmasını önermişti.

Bu 'istek parçasından' da anlaşılabileceği üzere, Türkkan, fizikî bir ırkçılığa tutkundur. Milliyetin gücünü ve özünü Peyami Safa gibi sadece "mânâ"da görenleri ikaz eder; son kertede soy çizgisi ve kan tertibi tayin edicidir. Irk karışmasının sadece ahlâkî yozlaşmaya değil sakatlık ve beden arazlarına da sebebiyet verdiği, ilmen kanıtlanmıştır, ona bakılırsa. Kan ve soy, ırklar arasındaki eşitsizliğin de şifresidir. "Müsavat adaletsizliktir" der: Tabiat hiçbir şeyde müsavat tanımıyordur, "en hakiki ve tabii hak, kuvvetlininki"dir. Kuvvetlinin hakkı, zayıfınkinden daha doğal, onun "zaferi hakkaniyete daha uygun"dur. Demokrasiye de eşitlik yanılsamasından ötürü karşı çıkar. Demokrasiyle beraber milliyetçiliği zayıflatarak telkin edilen insaniyetçilik (hümanizm), kadınlaştırıcı zihniyetiyle milleti miskinleştirmekte ve milletler arası ölüm dirim mücadelesinde kuvvetten düşürmektedir. Bu yozlaşmaya, ırk bilincini ("milli egoizmi", "şovinizmi") bileyen, "çetin yaşamaya" (stoik), korku ve cezaya ("idamın yaratıcı kudreti") dayalı bir ahlâk siyasetiyle karşı durulmalıdır. Bu nedenle, savaş karşıtlığına da şiddetle karşı durur Türkkan. O sıralar Peyami Safa da her harbin bir "ıstıfa [arınma] kasırgası" olduğunu, "çürümüş, yıkılmak için sarsıntı bekleyen kıymetleri kökünden söktüğünü", savaşta dökülen insan kanının, "yaşamağa liyakatli milletler" için "yepyeni kıymetlerin toprağını suladığını" yazıyordur.

Reha Oğuz Türkkan, 1944 Irkçılık-Turancılık Davası'ndan sonra, 1946'da yayımladığı *İleri Türkçülük ve Partiler*'de keskin bir dönüş yapacaktır. Demokrasi fikrini benimseyecek, "milliyetçi, hürriyetçi-demokrat, cemiyetçi-sosyalist, barışçı, anti-emperyalist bir ileri Türkçülük" tarif edecektir. Hepsinin zaten millî gelenekte karşılığının olduğu bu ilkelerden sadece barışçılığın, "tarihimizde, fikriyatımızda bulup gösteremeyeceğimiz, bize yabancı" olduğunu belirtmesi ilginçtir. Onu da, "bu asrın zarureti olan bir prensip" olarak benimsemek icap ediyordur!

Türkkan bu kitabının yayımından sonra ABD'ye gidip 1972'ye kadar (yirmi altı yıl) kaldı, orada ve dönüşünde politik etkinliğin dışındaydı. 1990'larda Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ve Türkçülüğün canlanmasının şevkiyle, bir dizi yeni kitap yazarak Türk dünyasının potansiyeline hitap edecek bir "21. yüzyıl milliyetçiliğinden" dem vurdu. Ömrünün bu son vaktinde en fazla ilgi çeken çıkışı ise, –M. Kemal'in Türk Tarih Tezi'yle meşgul olduğu sıralardaki meraklarına da bağlayarak–, Amerikan yerlisi Kızılderililerin (ön-) Türklerden nasıl etkilendiğini anlattığı kitabı oldu.

Atsız

Türkçülüğün 1930'lar-'40'lar dönümündeki altın çağından bugüne kalan fikir önderi, Nihal Atsız'dır (1905-1975). Rıza Nur'un manevî evlat ilan ederek el verdiği genç tarihçi, seçtiği soyadıyla da, hamasî tavrını belli ediyordu: Atsız soyadı, eski Türklerde henüz nam alacak bir marifet göstermemiş genç erkeklerin "adsız" diye anılmasından mülhemdi. Millî tarihin büyüklüğü karşısında kişisel bir tevazu ifadesi olmaktan öte, "Yeni Türkiye"nin kendinden memnuniyetine, 'kendini bir şey sanmasına' bir meydan okuma gibi taşıyacaktı bu soyadını.

Nihal Atsız'ın 1931'de *Atsız Mecmua*'yı yayımlaması da bir meydan okuma gibiydi; Türk Ocakları'nın kapatılmasından bir ay sonra çıkmıştı dergi. Bir yıl sonra kapatıldı, onun yerine çıkarttığı *Orhun*'un yayını da bir yıl sürebildi (1933-34). Atsız 1943'te ilk sayısından sonra kapatılan *Türk Sazı*'nı, ardından yine *Orhun*'u çıkartarak cehdini sürdürdü. Onun dergileri, Türkçü muhitin en radikal ve en 'özerk' dergileriydi. Resmî ideolojiye mesafesi baştan itibaren açıktır; Mustafa Kemal'in bir "Türklük dehşeti saçmış" olmasını sitayişle anmakla birlikte, Kemalizmi "muazzam bir safsata" sayar. Zaten Atsız'ın tanınması (nam alması!), resmî milliyetçiliğe meydan okuması üzerine olmuştur. Türk Tarih Tezi'ni tenkit eden Zeki Velidî Togan'a destek telgrafı çeker, bunun üzerine asistanlıktan istifa ettirilir, öğretmen olur. Tarih Tezi'ne kafa tutmayı sürdürür. Tezin bütün insanlığı Türklerle akraba çıkartan temel 'esprisine' karşıdır; Ari değil Moğollarla akraba olduğumuzu söyler.

Üstünlüğün teminatı olarak, Türk'ün biricikliğini sakınmaya çalışır. Tarih Tezi'nin devlet kurma istidadını bir millî kabiliyet nişanesi sayması da yanlış bir övünçtür Atsız'a göre: Ona göre tarih boyunca tek bir Türk devletinin devamlılığı söz konusudur, değişen sadece sülalelerdir.

Tarih Tezi eleştirisi Atsız için, Türk milliyetçiliğini doğru çizgiye oturtma mücadelesinin bir vesilesini teşkil eder. Türkçülüğün resmî milliyetçiliği mahcubiyetten sıyrılmaya davet eden tutumu, onda, meydan okuma biçimini alır. Milliyetçilik, genel ve muğlak bir tanımdır ona göre; kemalini, layığını bulması için, tereddütsüz ırkçı olması gerekir. Irkçılığın, 1930'lar-'40'lar dönümünde Türkiye'nin düşünce ortamında "aşırı" ve "tehlikeli" bulunmadığını, çağın sadece politik modasının değil bilimsel paradigmasının da icabı görüldüğünü, birçok vesileyle gördük. Kemalist milliyetçilik, politik olarak lafzından genellikle sakındığı ırkçılığa, akademik-bilimsel söylemde gönül rahatlığıyla yer veriyordu. Türkçülük ise kendini her şeyden önce ırkçılığın *adını koymakla* gösteriyor, onu doğallaştırıyor, meşrulaştırıyordu. Çünkü ırkçılık, milletlerin hayat memat kavgasında ayakta kalabilmenin kanunuydu. Atsız'ın dediği gibi "Milliyetçilik, her şeyden önce maşerî bir bencilliktir" – sakınılmaması gereken, yaşama güdüsünün emrettiği meşru bir bencillik...

1944 Davası'ndaki savunmasında Atsız, Türk milliyetçiliği = Türkçülük = Turancılık = ırkçılık denklemini kurar. Irkçılık hem ırkî farklar ve üstünlüklerin "ilmî hakikat" olmasına dayanır hem de ahlâken doğrudur. Irk kavramının soyla eşanlamlı olmasından hareketle, ırkçılığı "soyluluğa" değer vermek sayar. Irk karışmamalıdır, bir bardak suyun azıcık kirlenince bozulmasını örnek vererek, "temiz ve üstün" olan şeylerin kolay bozulacağını söyler. Nitekim halkta da soyca 'karışmaya' karşı bir direnç, bir reddiye vardır ona göre. Demek, ırkçılık, halkın/milletin/insanın insiyakında, fıtratında vardır.

Nitekim 'samimi' olduklarında, ırkçılığın aleyhine konuşanları da ikna edeceğinden emindir. Kimsenin onlarla bir müştereği olmasını istemeyeceği aşağı ırkların aşağılığı, apaçık bir hakikattir, ona bakılırsa; aksini iddia edenleri, Kürtler ve Çingenelerle sınar: "50 bin geri Kürd'ün yaşadığı ve Barzani'ye silah kaçakçılığı yaptığı o geniş bölgeye Çingeneleri de yerleştirip kaynaştırsak gelecek yüzyılda kimbilir ne insan güzeli vatandaşlar kazanırdık. Irkçılık düşmanları bu insan güzelleriyle evlenerek hilâli yükseltirlerdi." Üstelik ırkçılığın global ve ulusal vasatta moda olmaktan çıktığı, hatta horlandığı bir zamanda, 1967'de yazıyordur bunu.

Atsız 1931'de Türklüğün kanda, sonra dilde, sonra dilekte olduğunu yazmıştı. Fakat onunkisi, Reha Oğuz'un biyolojizminden farklı, daha ziyade *metafizik* bir ırkçılıktır. İnsanları dört sınıfa ayırırken en aşağıdakileri "kan fedakârlığından kaçanlar" diye tanımlaması, ondaki kan metafiziğine dair bir

ipucu verir. Irkî cevheri, fedakârlık, kahramanlık ve adanmışlıkta görür o. Bu değerler, *ülkü* kavramında billurlaşır. Millî ülkü üstünlük inancı ve büyümek isteğiyle tanımlanır. Bunun ilk merhalesi istiklâl, ikincisi "sınırlar dışındaki ırkdaşlarını kurtarmak", üçüncü merhale "cihanı istilâ"dır. Yalın bir Sosyal Darwinist izah getirir buna: "Biyolojik bir hadisedir; bütün nebatlar ve hayvanlar da bunu yapmak için çalışır." Atsız, "Ülküler taarruzîdir" diye keser atar; savunmacı, idameci bir ülkü, ülkü olma haysiyeti taşımaz; ülküsüz bir millet de –insan da–, şerefli bir varoluştan yoksun olmakla kalmaz, var olma hakkından yoksundur.

Ülküyü "din gibi derin, tasavvuf gibi mistik bir sistem" olarak koyar Atsız. Dinin kendisi, millî ülkünün kökleşmesiyle sönümlenecektir, eskiye aittir, hem de geri ve yabancı unsurlar barındırıyordur. 1934'te, İslâmîleşmenin millî kimlikte, kültürde, dilde yol açtığı yabancılaşmayı ele aldığı bir yazısında, "Allah'ın Tanrı'yı kovması"ndan söz eder. Türk'ün tanrısı bile kendine mahsustur onun nazarında. 1947'de, İslâmcılığın, Osmanlı Türklerinin millî ülküsü işlevi gördüğünü yazacaktır. Kapanmış bulunan bu tarihî işlevinin dışında İslâmcılığı, "ümmetçilik" olarak tanımlar; tıpkı komünizm gibi, gayri millî bir beynelmilelciliktir bu. Atsız ümmetçilikten bahsederken, "yobaz" tabirini kullanırken, 1960'larda "Nurculuk denilen sayıklama"dan dert yanarken Kemalizmle aynı lisanı konuşuyordur.

Milliyetçilik, bizzat maneviyatıyla da dinden üstündür Atsız'a göre. 1965'te, dindar kendini cennet ve öte-dünya beklentisiyle feda ederken, milliyetçinin "hiç bir şey ummadan kendini yokluğun karanlıklarına attığını" yazacaktır. Ölçü yine ülkü uğruna canını feda etme kahramanlığıdır. "Bu toprak için/Bu bayrak için/ölelim/fakat bilelim" diyen bir şiirin son mısrasını: "ölelim/ne düşünelim, ne de bilelim" diye düzeltecektir. Manzumelerinden *Yakarış*'ta der ki: "Anlamayız hayatı felsefeyle, ilimle/Hayat çelik ellerle atılan zar olmalı/Rahat yatakta ölmek acep olmaz mı çile?/Kanlı sınır boyları bize mezar olmalı." Heroik-intiharî bir meydan okuma söylemiyle, kendi kendini coşturan narsistik bir fanatizm geliştirir Atsız. Onun söylemindeki faşist hülâsa, belki muhtevadan önce, bu fanatizmdedir. Bu ülkü sarhoşluğu içinde, "maddî" verilere, sıradan, vasat olana hınç duyar. Halkın tembelliğinden, ülküsüzlüğünden, bizzat Türkçülerin karakter düşüklüğünden, nankörlüğünden müştekidir; huysuz mizacı, ilkesel diyebileceğimiz kötücüllüğünden ve karamsarlığından destek alır. Soluk borusu ise, –neredeyse İngiliz usûlü diyebileceğimiz– kara mizahıdır; özellikle 1950'lerden sonraki yazılarından acı bir sinizm tadı alınır. Hayatın her alanında lâubalilikten yakınır, "fikirlerde, davranışlarda giderek artan hafiflik hatta cıvıklık"tan şikâyet eder; "vazife ahlâkına" riayet ister, hadlerle, sıkı tedbirlerle, sert cezalarla kuşatılmış bir hayatı özler. Bütün bunların timsali olarak idamı özler: 12 Mart

döneminde bir mektubunda, "anarşistler" için, "hak, hukuk, cihan kamuoyu teraneleriyle gaflete düşmeden idam!" isteyecektir. İntizam ve organizasyon tutkunluğu, ara ara modernliğe hayranlığını belirtmeye sevk edecektir onu – bu fasıldan, Almanlara hayranlığını dillendirdiği yazıları da vardır.

1930'lar-'40'lar dönümünde anti-faşistler, bütün Türkçüler gibi Atsız'ı da Nazi hayranlığıyla itham ediyorlardı. Atsız, Hitlervari kâkülüyle de, Nazi özentisi olarak resmedilmeye müsait bir fırsat veriyordu. Kendisi, 1934'teki bir yazısında ayrımını, Nazilerin/Almanların ırkçılığı sadece Yahudilere karşı iken, Türk ırkçılığının "bütün azlıklara" ve "bütün dünyaya düşman" olmasıyla koymuştur! (Faşizm için 1941'de "içtimâî bir panzehir" diyordu.) Büyük oğlu Yağmur'a yazdığı vasiyet, Atsız'ın düşman-bağımlılığının bir karikatürüdür. Tarihî düşman, yeni düşman, gelecekteki düşman ve iç düşman kategorilerinde otuz ayrı milletin, ilâveten komünizmin adı geçer. "İyi bir Türk" olmak, bunlara karşı teyakkuzla kabildir.

1960'larda akut iç tehdit ve güncel düşman olarak algıladığı Kürtler üzerine söylediklerine bakalım. Farsçanın bozulmuş bir lehçesini konuşan ilkel bir kavim olarak tanımladığı Kürtleri, bu adın ilk harfini –cümleye başlarken bile– küçük harfle yazarak da aşağılar. Kimliklerinin tanınmasını istiyorlarsa Birleşmiş Milletler'den Afrika'da yurtluk isteyebileceklerini söylerken, bir lafla hem Kürtleri hem "zencileri" horluyordur. 1966'da onları kıyımla tehdit eder: "kürtler, mevcut nispetindeki akıllarını başlarına dermeyerek yabancı kışkırtmalara oyuncak olmakta devam ve kürt devleti hayali ardında koşarlarsa nasipleri yeryüzünden kazınmak olacaktır. Türk ırkı oluk gibi kanı ve sayısız emeği pahasına yurt edindiği Türkiye'ye göz dikenleri ne yapabileceğini göstermiş, 1915'te Ermenileri, 1922'de Rumları bu ülkede yok etmiştir." 1967'de soykırım referansını gönül rahatlığıyla tekrarlar: "Türk ırkının ayranı kabardığı zaman... önünde durulmadığını ırkdaşları Ermeniler'e sorarak öğrensinler de akılları başlarına gelsin."

Bu şiddet ve celâli aşırılık saymamak gerekir; zaten düşmanlarla dolu bir "acunda" barış, ancak istisnaî ara dönemlere mahsus olabilir; Atsız'ın deyişiyle: "Kıran kırana bir maçın dinlenme saniyeleri"... Zevkli olan, iple çekilen, o dinlenmeler değil maçtır tabiî! Ülküler, savaş ister: "Dinî ve millî ülkülere toplu öldürmelerle varılabileceğini tarih göstermiştir"; "Bir millet ülküsüne varmak için ırmaklar gibi kan akıtır, yığınlarla can harcar. Ülkülere kanla, kılıçla, dövüşle, millî kinle varılır." 1974'te, ömrünün son yılında, savaşsızlığın memleketteki "birçok tuhaflıkların gerçek, gizli sebebi" olduğunu söyleyecektir.

Atsız'ın askerliği "tek gerçek bilim" addetmesi, ontolojik bir kerteye çıkardığı ırkçılığıyla ve Sosyal Darwinizmiyle tutarlıdır: Askerlik bütün bilimlerin bilimidir, çünkü "yaşamaya hak kazanmak bilimi"dir. Can fedasını meslek-

leştirmesi, askerliği yüceltir onun gözünde. *Ruh Adam* romanının kahramanı Selim *Pusat*, askerliği bizzat "bir inanç olarak" kabul eder; "bu çirkef asırda askerlerde bile askerlik ruhunun tavsadığını görerek incinmiş"tir. Kendisi askerî tıbbiyeden atılarak subaylık kariyerine 'erememenin' mahzunluğunu taşıyordu – atılmasına yol açan son vukuatının Arap kökenli bir subaya selâm vermemek oluşu, bu mahrumiyetteki ırkçı-millî gurur tesellisiydi. 1944'te Sabahattin Âli'yi süngüyle düelloya davet etmesi, askerce bir jestti. Kadın güzelliğini erotize etmeye kalktığında da aklı savaşa gider: "imha savaşı kadar güzel kız"! Savaş, doğal ve tarihsel zorunluluğun icabı kutlu bir görev olmak yanında, bizatihî *güzel*dir Atsız'ın kitabında. "Kişi bu acuna vuruşmak, savaşmak için gelir" der; bu yalnızca anlamın değil, aynı zamanda hazzın kaynağıdır.

Şiddetin ahlâkî ve estetik değer oluşu, Atsız'da erkeklik yüceltisiyle ve *sertlik* tutkusuyla bütünlenir. Salih olan, "erkek duyuşlu" olandır. "Türk"ü az konuşmakla, sert bakışlarla, "gülmek bilmemekle" karakterize eder. (İsmet İnönü'yü Türk devlet adamı örfüne yakıştıramamasının bir sebebi de "vara yoğa gülmesi"dir.) Annelikten 'kaytarmamak' ve hafifliğe meyletmemek kaydıyla kadının kamusal alanda var olmasına cevaz verirken Kemalist tutumdan fazla farklılaşmaz; ancak kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmasına, erkekleri *yumuşatacağı* endişesiyle şerh düşer. 1942'de kaleme aldığı "Türk gençliği nasıl yetişmeli?" başlıklı programatik makalesinde, katı bir disiplini, sert cezaları, beden eğitimine askerî bir hüviyet kazandırılmasını (bu arada yaralanma vb. "zayiatın" göze alınmasını!) önerirken, kız-oğlan karışık öğrenimin ("yüksek tahsil müstesna"!) kaldırılmasını ister: "Küçük sınıflarda kız ekseriyeti arasında kalan bazı erkek çocukların erkeklik ruhlarını kaybettikleri ve kısmen avareleştikleri muhakkaktır." Kadın öğretmenlerin erkek talebeye ders vermesine de karşıdır. Cinsiyet kimliklerinin 'karışması', geçirgenleşmesi, onun kâbusudur; ileriki yıllarda, "sokakları dolduran karı kılıklı erkekler"den yakınacak, böyle bir insan malzemesiyle millî ülkülerin kovalanamayacağını ihtar edecektir. Bu *kadın* ve *kadınsılık korkusu*, sınırlarını çizememiş, 'ayrışamamış' benliğin kendini bir zırhla korumaya alma ihtiyacına, "yumuşak" veya sınırlarını belirsiz gördüğü her şeyi tehdit olarak algılamasına, dolayısıyla kendini güvende hissetmek için her şeyi kesin sınırlar içine kapatma itkisine işaret eder.

Atsız'ın en çok okunan eserleri olan *Bozkurtların Ölümü* (1946) ve *Bozkurtlar Diriliyor* (1949) romanları, kurdukları romantizm ve hamaset evreni içinde, erkeklik fantezileriyle de dikkat çekerler. Geçmişte kurulan bir ütopya olan bu romanlarda, kadın kahramanların tasvirine şiddetli bir *aseksüalizm* hâkimdir. Türk kızları/kadınları, *erkeksi sertlikleriyle* güzellenirler: "gürbüz, sağlam... sarp"tırlar – onlar da gülmek nedir bilmezler. Almıla ve

Ay Hanım, dövüşkenlikleri ve kıyıcılıklarıyla güzeldirler. Ay Hanım "ordusunu yiğitliği ve aklı ile yürütmüyor"dur sadece, "güzelliği ile heyecanlandır"an bir başbuğdur. Türk kadınlarının sarplığı, Çinlilerinkiyle zıtlık içinde anlam kazanır: "Ötüken'deki o taşı sıksa suyunu çıkaracak olan kadın"a mukabil, Çin güzelleri "çelimsiz... nazik, korkak"tır. Ne çare ki "anlaşılmaz, çekici bir şey"leriyle, "kannış"larıyla [cilve], "en güzel çiçeklerde bile olmayan koku"larıyla erkeklerin başını döndürürler. Türklerin Çinli kadınlara kapılmaları, böylece töreden uzaklaşmaları, *yumuşamaları* ve soyun bozulmasına yol açmaları, *Bozkurtların Ölümü*'nün kaynağındaki fitnedir zaten. Beri yandan, hiç de "kannışlı" bir Çin-kadını değil, aksine olağanüstü sert, savaşçı ve güzel bir Türk-kadını idolü olan Ay Hanım, kazandığı etki ve güçle, *Bozkurtların Dirilişi*'nin önünde engel haline gelir! Dokuz Oğuzlar'ın kadın başbuğu, güzelliği ve karizması ile Göktürk Beylerinin gönüllerini çalmakta, üstelik hiçbirinin evlenme teklifini kabul etmeyerek, hem de dövüşte yenerek onurlarını kırmaktadır. Bu nedenle, Göktürk Beyleri, Ay Hanım'ı bertaraf etmek için Dokuz Oğuzlar'a savaş açma kararı alırlar. Göktürk yiğitlerinin âşık oldukları bu kadını bizzat öldürerek kahraman olmak için çabaladığı çarpışmada Ay Hanım ölür; peşinden, ona en çok âşık olan başkahraman, Kür Şad'ın oğlu Urungu, Ay Hanım'ın ölüsünü kucaklayıp atına atlar, dörtnala uçuruma sürer ve intihar eder! Demek kadın, "Türk kadını" erdemlerinin şahikâsında bile dursa, nifak kaynağıdır ve erkek kardeşliği/yoldaşlığı, kadın tehlikesinin bertaraf edilmesi üzerinden korunabiliyordur.

Modernlik, Atsız'a, *gevşeyerek* yabancılaşma ve yozlaşma tehdidini ifade eder. 1932'deki bir yazısında, modernleşme macerasını "en eski zamanlarda" ilk Türklerin maruz kaldığı Çin tehdidiyle mukayese eder. O zamanlar, Türk âdetlerini "çirkin ve gayri insanî" gösteren Çin medeniyetinin sefahat ve ahlâksızlık getiren etkisi, yozlaşmaya, gevşemeye yol açmıştı. "Bugün de yeni bir medeniyete girerken aynı tarihî yanlışlığa düşüyor muyuz? Bugün de Türk ruhu tehlikede midir?" diye sorar Atsız. Türklük kalabalık ve *medenî* Çin'e karşı ancak "uyanıklık ve askerî şecaatle" korunabilmişti, demek şimdi de buna mecburdur.

Erken dönem yazılarında, "medeniyet projelerinin önce köyde uygulamaya konmasını" savunuyor, "bu mukaddes kütlenin psikolojisini ve ideolojisini öğrenme" gereğinden dem vuruyordu. Döneminin ortalama köycümilliyetçiliğinin havası içindedir. Köycü bir popülizme yönelmez Atsız; sanayi hayranlığına elbette ülküsüzleştirici bir sapma olarak bakar fakat Rıza Nur'un sanayileşme karşıtı şüphelerini paylaştığı söylenemez – esasen, ekonomiye ilgisizdir.

Atsız demokrasiye sadece 1930'lar-'40'lar dönümünün totaliter atmosferinde değil, 1960'lar ve '70'lerdeki yazılarında da dudak büküyordu. "Her

mesele için bol bol konuşup münakaşa ederek karar verme rejimi" diye alay eder demokrasiyle. Avam hâkimiyetine dönüşme istidadı taşıdığını düşünür. Haklara ve özgürlüklere odaklanmakta da yozlaşma istidadı görür. "Hürriyet yobazlığı"ndan müştekidir, "insan hakları denen lüzumsuz hürriyetlerden bazılarının kaldırılması" yanlısıdır. Zaten Türkler "haysiyetli yaşamak için aşırı hürriyete muhtaç değildirler", ona göre.

1944 Davası

Türkçülük, Atsız'a göre 3 Mayıs 1944 günü bir siyasî hareket haline gelmişti. O gün Ankara'da, Sabahattin Âli'nin Nihal Atsız'a açtığı iftira davasının duruşmasının ardından, linççi bir havaya bürünen büyük bir anti-komünist gösteri patlak vermişti. Türkçü akım, Türkçü-komünist kutuplaşmasını bir ideolojik hegemonya hamlesine dönüştürmeyi deniyordu. Nihal Atsız o yıl Başbakan Şükrü Saracoğlu'na yazdığı iki açık mektupta, onun 1942'deki "Türk'üz, Türkçüyüz ve daima Türkçü kalacağız" demecine atıfta bulunmuş, başbakanı, Türkçülüğün gereğini yaparak Sovyet yanlısı propagandaya ve komünist neşriyatın artan etkisine karşı önlem almaya çağırmıştı. Açık mektuplarda Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'le beraber açıkça komünizmle suçlanan Sabahattin Âli'nin Atsız'a açtığı iftira davası, Türkçülere kutuplaşmayı tırmandırma fırsatı vermişti.

Ne var ki 3 Mayıs'taki kalkışma, aynı zamanda Türkçülüğün son hamlesi oldu. Tek parti rejimi, genel olarak özerk politik teşebbüslere, hele sokak hareketlerine karşı hassastı ve 3 Mayıs nümayişinden ciddi rahatsızlık duydu. Asıl önemlisi, Dünya Savaşı'nda faşist blokun yenilgisinin alâmetleri belirmişti ve Türkiye'nin yeni kurulacak dünya düzeninden dışlanmamak için, Nazi Almanya'sına müzahir veya en azından anti-faşist ittifakın güçlü bileşeni Sovyetler'e düşmanca tavır takınan Türkçüleri 'tedip etmesi' gerekiyordu. Nitekim, Âli'ye iftira davasında aldığı dört aylık ceza ertelenmesine rağmen Atsız İstanbul'a dönüşünde tutuklandı; Cumhurbaşkanı İnönü 19 Mayıs nutkunda "ırkçılık prensibinin düşmanı" olduklarını söyledi, ırkçıları-Turancıları fesat tertipleri içinde olmakla suçladı. Arkasından Türkçü akımın önde gelen isimleri ve bazı takipçileri tutuklandı, Eylül'de yirmi üç kişi hakkında Irkçılık-Turancılık Davası açıldı.

CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın, İnönü'ye, "Ben de milliyetçiyim, beni de tevkif ediniz" resti çekerek tutuklamaların yayılmasını önlediğine dair aktarımlar vardır. Olabilir elbette. Bununla beraber, parti örgütüne yolladığı tamimde Nihal Atsız'ı, "Kendisini güya Türk milliyetçisi olarak tanıtmak isteyen bir yazıcı" diye anıyor, Türkçülere destek "gösterişlerini" de "birtakım okul çocuklarının siyaset yapmağa kalkışıp sokak politika-

cılığına düşmeleri"yle itham ediyordu. O sıralarda oğluna yazdığı mektupta, Türkçüleri "az daha başımıza Romanya'yı savaşa sokan 'Çelik Muhafızlar' gibi bir iş çıkarıyor" olan "birkaç hergele" diye tanımlar. "Bolşeviklere kızıp duran bir sürü enayi gençlik de arkalarına takılmış"tır. Atsız'a baştan, "Ulan hergele, sen kim oluyorsun ki başvekile mektup yazıyorsun!" denmemesi hata olmuştur ona göre!

Esendal gibi Falih Rıfkı Atay'ın da Romanya örneğine değinmesi manidardır: "Bereket Romanya'dakiler gibi kullanılmalarına sıra gelmemiştir; kanlı kancılık uğruna Turan'a giderken Türkiye'den olacaktık!" İnönü 19 Mayıs nutkundan sonra başlayan basın kampanyasında Türkçüler ırkçılıklarından ötürü de paylanırlar gerçi ama esas suçlama, Türkiye'yi savaşa girmeye zorlayarak müşkül vaziyete sokacak bir fesada alet olmalarıdır.

1944 Davası sanıkları da savunmalarını devletin resmî ideolojisine riayet ettikleri, devlet büyüklerinin Türkçü-milliyetçi telkinlerini 'ciddiye aldıkları' fikrine dayandırdılar. Örneğin Alparslan Türkeş (1917-1997), "Milletimin büyüklük ve üstünlüğünü ben önce annem-babamdan, sonra öğretmenlerimden, kumandanlarımdan ve maiyetinde vazife gördüğüm generallerden öğrendim" diyordu. 1945'te sanıkların onu on yıla kadar hapse mahkûm edildi. Ancak 1947'de Askerî Yargıtay bu hükmü bozdu, aklayıcı olmaktan öte yüreklendirici bir beraat kararı verdi: 3 Mayıs eylemi, "Vatan, millet, istiklâl sevgisi ve aşkı ile yaşayan milliyetçi ve Türkçü gençliğin bu yüksek duygulara aykırı duygular taşıyan ve faaliyette bulunan komünistlere karşı içlerinden gelen kin ve nefret hislerinin açık gösterisinden başka bir şey" değildi karara göre. Arada geçen iki yılda yeni bir dünya kurulmuş; ABD merkezli "hür dünya" ile Sovyetler Birliği merkezli "Demir Perde ülkeleri" arasında Soğuk Savaş başlamış, Türkiye'de resmî ideolojinin omurgasına şedit bir anti-komünizm oturmuştu.

Türkçüler 1944 Davası'ndan hem beraat ettiler hem bir mağduriyet vakarı kazandılar. Komünistlere uygulanmasına alışılmış işkencelerin ve tabutluk denen daracık hücrelerde tutulma eziyetinin milliyetçilere reva görülmesi, rejimin milletine yabancılaşmışlığının bir timsali olarak işlendi.

Ne olursa olsun, Türkçü akım altın devrini geride bırakmıştı. Demokrat Parti döneminde Nihal Atsız yazmayı sürdürdü; 1950-52'de *Orkun*'un başyazarı, 1964'ten itibaren *Ötüken*'in yayıncısıydı. Ancak Türkçüler milliyetçi-muhafazakâr şemsiyenin kıyısında, eski tüfekler gibi kaldılar. Kimileyin de dışındaydılar bu şemsiyenin – bizzat Atsız başta olmak üzere...

Gerçi 1944 Davası sanıklarının hiçbirinin gerçek anlamda ırkçı-Türkçü sayılamayacağını söyleyen Ali Kemal Meram (1915-1993) gibi yeni, keskin Türkçü yazarlar da çıkmıştı. Çizdiği "Bilge Kağan-Atatürk" hattında Mahmut Esat Bozkurt'tan ilham alan Meram'ın, dönmelerin-devşirmelerin Türk-

lüğü mahvedişine dair bir komplo anlatısı olan *Padişah Anaları* (1977) kitabı 1990'lardan sonra satış rekoru kıracaktır. Zaten o zamana kadar bilinirliği azalan Atsız da 1990'larda yeniden bilinir olacaktır.

MİLLİYETÇİ POPÜLİZM VE ANTİ-KOMÜNİZM

Ancak 1950'lerde, milliyetçilerin büyük kısmının altına toplandığı milliyetçi-muhafazakâr şemsiye, Atsız'la Meram gibilerin yarıştığı 'som' ırkçılığın dışında bir yerde açılmıştır. Anti-komünizmin gübrelediği milliyetçilik, etnisist romantizme mesafelenmiş, ilgisini Ötüken'den Osmanlı'ya çevirmiş, İslâm'la 'şereflenmeye' yönelmiştir. Eski Türkçülük, popülerleşme kabiliyetinden uzak, çiğ bulunuyordur. Milliyetçiliğin saygın ideologu Nevzat Kösoğlu (1940-2013), 2000 senesinde, 1940'ların Türkçülüğünün muhasebesini yaparken, "yer yer kendi kültür ve kimliğini tahribe yönelebilen, muhtevasız, kuru bir tavır olmaktan ileri geçmeyen resimler verebilmiştir" diye yazacaktır.

Serdengeçti: Milliyetçi popülizm

Nevzat Kösoğlu'nun bahsettiği "kuruluk", Türkçü hamaset ve maneviyatın yapaylık etkisi uyandırışıyla ilgilidir. Bütün yabancı bulaşıklarından arınmış pürüpak bir Türklük inşa etmeye dönük etno-mühendislik fanatizmine kapılan Türkçülük, tarihi, dili, kültürü hallaç pamuğu gibi atıyordu. Kısmen içeriden kısmen kenardan muhalefet ettikleri Kemalizmin kültürel 'icatçılığıyla' akrabaydılar. Bütün Türkçüler Atsız gibi Allah'ın yerine tanrıyı geri getirmeyi özlemese, hatta kimileri dindar olsa bile, Türkçü söylemin seküler bir edası vardı – kutsiyetleri de etno-seküler bir nitelik taşıyordu. Şamanizme meftun olmayabilirlerdi fakat onun etno-dinsel mirasına romantik bir ilgi duyuyorlardı. Türkçü akımın taban tuttuğu öğretmen, öğrenci, genç subay zümrelerinin meşrebine uyan bu hava, dindar ve muhafazakâr muhitlere soğuk görünmüştür. Atsız'ın gözüpek muhalefetine hürmet etmekle beraber onu yadırgıyorlardı. Türkçü akımın sadece edası değil ideolojik söylemi de seçkinciydi, halka değil seçkinlere hitap ediyordu.

Türkçülüğün 1944'te 'aksiyonlaştığı' linççi protesto hareketinin başını çekenlerden bir üniversite öğrencisi, Osman Yüksel, Türkçü ideolojinin bu meşrebini değiştiren bir başkalaşımın timsalidir. O, Türkçülüğün hem dinî muhafazakârlıkla eklemlenmesini hem popülist bir rotaya girmesini sağlayacak, böylelikle milliyetçi-muhafazakârlığın geniş çatısının inşasına da katkıda bulunacaktır.

Osman Yüksel (1907-1983), fiilen soyadı haline gelen *Serdengeçti* dergisiyle özdeşleşmiştir. 1947'de yayımlamaya başladığı, aralıklarla on beş yıl sü-

reyle çıkardığı dergi, birkaç on binlik baskı sayılarına ulaşmıştır. Dönemin her meşrepten milliyetçi-mukaddesatçıları, gençlere önce onun yazılarını verdiklerini söyleyeceklerdir; çünkü basit ve ajite edicidir. *Serdengeçti* sık sık kovuşturmaya uğramış, maddî darlıkla boğuşmuş, bir yandan da bu sıkıntıları mağduriyet fiyakasına dönüştürmüş bir *kavga* dergisidir.

Serdengeçti'nin logosunun altında "Hakka Tapar, Halkı Tutar" yazar. Bu söz, dinî hamasetle milliyetçi popülizmin bireşimini şiârlaştırır. Dinî atıflar aslında daha ziyade *folklorîktir* Osman Yüksel'in söyleminde; dindarlık, millîliğin ve halktanlığın kimlik belgesi işlevini görür. İslâm, ideolojik açıdan Osmanlı-Türk kimliğinin, sosyolojik açıdan "basit halk" kimliğinin bir unsuru ve işaretidir.

Osman Yüksel yazılarında sık sık halka ve halkın eşanlamlısı olarak "Anadolu"ya selâm verir: "Anadolu çocuğu...", "halk çocuğu...", "mütevekkil, çilekeş Anadolu köylüsü...", "mümin ve mütevekkil Anadolu...", "biz, Anadolu'nun bağrı yanık çocukları..." Bağrı yanıklık, hem yokluğa/yoksulluğa, hem dinî-muhafazakâr kültüründen ötürü aşağılanmaya işaret ediyordur. Osman Yüksel'in kendine biçtiği misyon, Anadolu'nun mazlum olduğu kadar sessiz ve vakur insanının sesi olmaktır. Yozlaşmış-yabancılaşmış aydınlara ve seçkinlere karşı yücelttiği halkı temiz, iyi niyetli ama saf, dolayısıyla vesayete muhtaç sayması, –dolayısıyla karikatürize ettiği seçkinci aydınlarla aynı tavrı paylaşması–, popülizmin evrensel paradoksu değil midir? Osman Yüksel, bu paradoksu, kendi halktanlığını, yalınlığını vurgulayarak örtecektir. 1968 Mayıs'ında Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) milletvekili adayı olarak yaptığı radyo seçim konuşmasına şu hitapla başlayacaktır: "Karşınızda Meclisin doğru mu doğru, *kravatsız* milletvekili:[3] Osman Yüksel Serdengeçti! *Bağrı yanık kardeşiniz*, sizlere sesleniyor."

Derbederlik, Osman Yüksel'in 'samimi' halidir gerçi, dağınıktır, çapaçuldur, fakat bunun adeta militanca teşhiri, ideolojik bir işlev görür: Onun *avamlığını* vurgular. O *zaten* köylü çocuğudur, okumuş yazmış takımından olmayan bir kanaat önderi oluşuyla *yeni*dir ve bu hususiyetini kanırtır. Avamî dil ve duruş, Osman Yüksel'in ideolojik söyleminde, içerik kadar önemlidir. Bu eda, yapaylık ve kadınsılık alâmeti olarak deşifre ettiği "kibarlığa", "formelliğe" ve bir bakıma modernliğe karşı doğal, sahih insan halinin 'erkekçe' savunusudur. Dobra dobra konuşma, hakikati "dümdüz" söyleme iddiasındadır; basit ve kısa cümlelerle yazmasını ayrıca "Türk'ün beklemeye tahammülü yok" diye haklılaştırır! Politik hasımlarla baş etmenin çözümü-

3 Osman Yüksel AP milletvekili iken Meclis toplantılarına kravatlı katılma zorunluluğuna uzun süre direnmiş, sonra kravatı beline bağlayarak gelmiş, ilgili tüzükte kravatın nereye-nasıl bağlanacağına dair bir hüküm bulunmadığını söylemişti. Kravatsızlığı, onun halktanlığının bir başka nişanesiydi.

nü de "dümdüz" söyler: "Mikroplara, parazitlere karşı kullanılan ilacı kullanmak! Yok etmek!"

Bu faşizan popülizm, muhafazakâr tahayyüldeki "basit halk" ve "küçük insan" idilinin bir dönüşümünü haber verir bize. Tipik örneğini Mahmut Şevket Esendal'ın öykülerinde bulabileceğimiz geleneksel muhafazakâr imgede Anadolulu halk adamı, çalışkan, dürüst, kanaatkâr, nikbin [iyimser], hayat ve cemiyetle uyum halinde, küçük mutluluklarla yetinmesini bilen, kendi halinde biridir. Halk, otantik/sahici, ezelî-ebedî, 'has' beşerî değerlerin mahfazası olarak bizzat muhafazakâr bir değer hükmü kazanır bu tahayyülde. Osman Yüksel'in etno-popülizmi ise bu değerin tehdit altında olduğunu hissetmekte, onu muhafaza edebilmek için saldırganlaşmaktadır. *Serdengeçti*'nin bağrı yanık Anadolu çocuğu, yabancıladığı yozluklara karşı hınçla doludur; kendisi belki yine vakarını korumakta fakat onun adına sesini yükseltip 'rezilliklere' küfrü basanın arkasında durmaktadır. Hızlanan modernleşme ve kapitalistleşme sürecinin, ayrıca demokratikleşmenin kışkırttığı arzularla, mahrumiyetlerin ve hayatın değişmesinin yol açtığı tedirginlikler arasındaki gerilimle ilişkilidir Anadolu insanı imgesindeki bu dönüşüm.

"Biz, Anadolu'nun bağrı yanık çocukları"ndaki Biz'in ötekisi, Balkanlılardır. Bu karşıtlık, Anadolulu halkını küçük gören Kemalist seçkinlerin –başta Atatürk– Balkan kökenli olmasını 'kullanır' ve onları *yabancı* olarak damgalar. "Kahpe Selanik"ten ve başka Balkan vilayetlerinden gelenler, "İşkodra Türkçesi" konuşanlar, "adı Türk" olsa bile "soyca ve huyca bizden olmayanlar"dır.[4] "Bu vatanı suyun öte yanından gelenler kurtarmadı" der Osman Yüksel. Vatanı Anadolu'nun 'öz' çocukları kurtarmış, fakat "suyun öte yanından gelenler" iktidarı gaspetmiştir. "Tek cümle ile Türkiye'de Türklerin hakimiyetini istemektir" diye meşrulaştırdığı ırkçılığı, bu sözde-Türk zümreye karşı bir savunma icabı olarak sahiplenir: "Türk olmayanlardan, kanı bozuklardan, sütü bozuklardan, devşirmelerden, dönmelerden bu millet çok çekmiştir."

Irkçılık, Osman Yüksel'de ksenofobik bir tiksintiyle birleşir. "Yabancı görünce tüylerimiz ürperir" der. Hapiste aynı hücrede tutulduğu Bulgaristan kökenli bir tutukluyla ilgili, "Bizden olmayanların kokusu da başka" diye yazar.

Halkla/milletle "onlar" arasında da neredeyse türsel bir fark görür: "Biz bir türlü yer, bir türlü içer, bir türlü konuşuruz. Tıpkı sabırlı, çilekeş halkımız, tıpkı aziz ve sevgili Anadolumuz gibi. Halbuki siz çeşit çeşit, renk renk, türlü türlü adamlarsınız!" Bu *onlar*'ın kapsamına, çekirdeğini "suyun öte yanından gelenler"in oluşturduğu seçkinler ve aydın zümresi girer, solcular gi-

4 Nihal Atsız'ın Kemalist elitі zemmettiği alegorik "romancık" *Dalkavuklar Gecesi*'nde de vardır bu imge: "Yüzde yüz yabancı... sığıntı... atalarından bu toprak için ölmüş kimse olmayan..."

rer; halktan-değil yaftası yiyen herkes girebilir. Halktan-olmayanlara dair bu 'karışıklık' imâsı, sadece *ırkî* değil *ahlâkî* ve *cinsel* çağrışımlar da taşır. "Çeşit çeşit, türlü türlü, renk renk" olmanın ırkî imâsı, halktan-olmayanların, biyolojik ve kültürel karışmışlıkları nedeniyle saf/gerçek Türk sayılamayacağıdır. "Çeşit çeşit, türlü türlü, renk renk" demekle, ahlâkî yönden, riyakârlık, samimiyetsizlik, karaktersizlik, korkaklık, züppelik vb. isnat edilir halktan-olmayanlara. Cinsel yönden, eşcinsellik ve kadınsılık isnat edilir. Bir yerde kullandığı "sosyal oğlanlar" tamlamasıyla, solculuğu 'yumuşaklıkla', eşcinsellikle eşler Osman Yüksel.

1969'da CKMP adına yaptığı radyo konuşmasında Yüksel, milliyetçi-mukaddesatçı seçmeni "ürkek değil erkek partiye oy vermeye" çağırır. Merkez sağdaki AP ılımlı tavrıyla komünistlere karşı yeterince kararlı, yani erkekçe önlem alamıyordur ona bakılırsa. (Tam otuz yıl sonra MHP, iktidar ortağı olmasına rağmen 'muktedir' olamayan ve 28 Şubat müdahalesiyle bertaraf edilen Refah Partisi'ne lâf atarak, "başörtüsü sorununu ürkekler değil erkekler çözer" sloganını kullanacaktır.) Osman Yüksel, Atsız'ı da tek parti yönetimine karşı ilk "erkekçe" muhalefet olarak över. Onda erkeklik, Atsız'daki gibi, öncelikle –sertliği, kararlılığı, dirayeti güvenceleyen– ahlâkî bir değerdir. Fakat Osman Yüksel'de daha fazlası vardır: Basbayağı kadın düşmanıdır. Doğan çocuğunun erken ölmesiyle ilgili, "İki İsmet'ten çektim, biri hürriyetimi aldı biri[5] zürriyetimi" deyişindeki acılığı, kara mizaha da sığdıramazsınız. Biyografileri, gerçekten sevip saydığı tek kadının, kendisi küçükken ölen annesi olduğunu anlatır. Osman Yüksel, kadının öncelikli görevinin annelik olduğunu kalın çizgilerle vurgulayan milliyetçi-muhafazakâr ikazdan daha ileri gider. Kadın evinin dairesinden dışarı çıkmamalı, "dıştan kızarmamalı, boyanmamalı; güzel edepli utancıyla içten kızarmalı"dır. İnkılâpçıların "Kadınları kafeslemek için kafesten çıkardı"ğını söyler! Kadının kamusal hayata katılması, –"piyasaya sürülmüş kadın bolluğu" der buna–, 'orospulaşmasına' giden yolu açıyordur. Osman Yüksel kadının özgürleşmesini, kadın-erkek ilişkilerinin serbestleşmesini bir rezalet olarak tasvir ederken, iç gıcıklayıcı bir argoya kayar. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden kız öğrencilerin açık giyinmesini skandalize ederken çizdiği 'sahne', örneğin: "Merdiven dibinde 3-4 erkek talebe var, yukarı doğru bakıyorlar... Ayıp değil, siz de bakıyorsunuz! Manzara enfes. Kız talebeler kısa etekleriyle kıvrana kıvrana yukarı çıkıyorlar; ta üst kattakiler dahi görünüyor." Hocayı ayarlayarak ders geçebileceklerinden bahseden kız talebe, "yarın evine gider, birlikte boş yerlerimizi doldurturuz" diye konuşuyordur; bir kız, bir erkek öğrencinin ateşli bir aşk romanını birlikte okuyuşlarına tanıklığını aktarırken, "Artık siz de iyice doldunuz, kalkıyorsunuz" der. Şehirli gençlerin "geliş gidiş, oynayış ve apa-

5 Eşinin adı İsmet'tir.

çık münasebetleri" ona, Anadolu hapishanelerinde kız kaçırmaya teşebbüsten, zina suçundan, sarkıntılıktan mahkûm olmuş, genç insanların 'dramını' hatırlatır. Onların birçoğu kızların "tüyüne bile dokunmamış"ken namus belâsına hapis yatmaktadır, oysa berikilere her şey serbesttir. Adeta, kınama ve utancın altında haset kıpırdıyordur. Osman Yüksel'in cinsiyetçiliği, başlı başına faşizan mahiyettedir. Muhafazakâr ahlâkçılığın, hicap duygusunu ve ayıptan duyduğu tedirginliği kendisi için tahrik gerekçesine çevirerek saldırganlaşmasını temsil eder. Bu da bir tür (negatif) arzu politikasıdır neticede.

Osman Yüksel 1965-69'da milletvekili seçildiği Adalet Partisi'nin muhafazakâr kanadındaydı. 1969'da CKMP'ye geçti, 1977'deki çok kısa süreli MSP tecrübesi haricinde CKMP-MHP çizgisinde kaldı. Milliyetçiliğin CKMP-MHP bünyesinde etkili bir politik harekete dönüştüğü 1960'lar ve '70'lerde aslında onun önemli bir ideolog işlevi gördüğünü söyleyemeyiz. Ancak, *Serdengeçti*'de kurduğu dil ve *edayla*, Türkçü milliyetçiliğin ve onunla birlikte faşist söylemin avamlaşmasının, *taşralılaşmasının* ve popülerleşmesinin yolunu açmıştır.

Anti-komünizm

Osman Yüksel, *Serdengeçti*'de şiir de yazmıştır – manzume diyelim biz onlara. 1942'de yazdığı *Moskofname*, şöyledir: "Dedelerimden kalma intikam var kanımda/Geçmişini sikerim Bulgar'ın Moskof'un da/Bir domuz görmüş gibi ayaklanır hislerim/Alçakların sesini dinlerken mikrofonda/O kadar gururlanma, o kadar mağrur olma/Dün daha kölemizdin mahvolmuştun Prut'ta/Yalnız şunu isterim, yalnız şunu hatırla/Yatmıştı Katarina Baltacı'nın koynunda." Halil Soyuer'in (1921-2004), 1950'lerde-'60'larda milliyetçi-muhafazakâr muhitte çok tutulan *Kin* (1952) manzumesi de, Balkan Savaşı devrinin millî kin edebiyatını canlandırır: Gönlümde Ceyhun taşar, gözümden Seyhun akar;/Üzerime taburla moskof[6] gelse haklarım./Kinimin ateşinde kendi kendini yakar;/Bir moskof boğazına geçmezse parmaklarım./İçimdeki ateşi ben asla külleyemem,/Atamdan miras kaldı bana bu moskof kini./Ömrüm yüz yıl sürse de, tam yaşadım diyemem;/Yumruğum patlatmazsa bir moskofun beynini./Domuzlara çiğnetmem tarladaki darımı,/Meş'aleler tutuşur gönlümün ateşinden,/Allah'ım; vücudumdan kopar ayaklarımı,/Eğer koşmayacaksam bir moskofun peşinden./Beni köyden köye at, beni dağdan dağa sür,/Nerde olsa öperim toprağını, taşını./Sal eceli Allah'ım/şu anda beni öldür,/Eğer ezmeyeceksem bir moskofun başını./Tahammül sona erdi; sabır son hadde girdi,/Ey Türk! yine tarihe zaferlerin yazılır./Çünkü, senin dinine yeni bir madde girdi:/Bir moskof öldürenin sevabı bin yazılır."

6 Orijinalde hep küçük harfledir.

Atsız 1952'deki bir yazısında anti-komünizmin zaruretini, Moskof'un "ırk düşmanımız" olmasından türetmişti; komünizm her şeyden önce "Moskof emperyalizmi" olduğuna göre, tereddütsüz tepelenmesi gerekirdi. (Sosyalizm de "komünizmin ahmak kardeşi"dir Atsız'a göre.) 1940'ların ortasından itibaren Türkiye'de milliyetçiliğin ve resmî ideolojinin temel direği haline geldiğini söyleyebileceğimiz anti-komünizm, öncelikle *Moskof* imgesinin dehşetle şeytanlaştırılmasına dayanmıştır. Bu, bir tehdit algısına dayanıyordu: 2. Dünya Savaşı'ndaki "kaypak" tutumundan rahatsız olduğu Türkiye'den diplomatik bedel talep eden SSCB, savaşın bitiminden kısa bir süre sonra ABD patronluğundaki kapitalist sistemle husumete girince, tehdit haline gelmişti. Ancak Türkiye'nin millî politikasının, bu tehdidi bir ideolojik ihraç ürününe dönüştürdüğünü eklemek gerekir. SSCB'yle sınırdaş ve hem Avrupa'yla hem Ortadoğu'yla köprü konumunda bulunmanın taşıdığı jeopolitik önem, Türkiye'nin "hür dünya-demir perde" kamplaşmasıyla kurulan yeni dünya düzeninde yalnız kalmamasını ve global kapitalist yeniden inşa programına dahil olabilmesini sağlayacak doğal kaynağıydı. Türk millî politikası, bu kaynağı işlerken, tehdit algısını alabildiğine köpürttü. Tehdit algısıyla beraber, "Rus" ve onunla özdeşleştirilen komünizmin şeytanlaştırılmasında da yarışa kalkıldı.

Türk anti-komünizminin Soğuk Savaş'a iştirak şevkini, Necip Fazıl Kısakürek'in 1950'lerin ortalarında yazdığı bir yazıyla örnekleyeyim. Sovyetler Birliği'nde komünist iktidarı pekişmiş, beyinler yıkanmıştır; Necip Fazıl'a göre, kendi içinden yıkılması imkânsızdır. Komünizm fütursuzdur. Oysa "medeni dünya... elinde atom bombası bulunduğu halde", savuşturucu, geçiştirici önlemlerle yetiniyor, aciz, iktidarsız kalıyordur. Neden nükleer gücü kullanarak Doğu Avrupa'da bir Kore rövanşı[7] alınmadığını sorar Necip Fazıl. O, "medenî dünyanın ileri karakolu sıfat ve haysiyetini temsil eden" Türkiye'nin, "bağlı olduğumuz santrallere Sovyetler'e karşı alınacak vaziyette rehber olmak" misyonunu üstlenmesi gerektiğini düşünür. *Büyük Doğu*cu "üstadın" Türkiye'yi Batı içinde düşündüğü tek bağlam anti-komünizmdir.

1944 sonrasında Türkçüler, milliyetçi-muhafazakâr muhitte ve devlette, öncelikle anti-komünizm sayesinde yer tuttular. Anti-komünizmin, milliyetçiliğin ilk ve yeter şartı haline gelmesinden yararlandılar ve bu kabulün takviyesine katkıda bulundular. 1939-40 ve 1943-44'te Türkçü *Kopuz* dergisini çıkarmış olan 1944 sanıklarından Fethi Tevetoğlu (1919-1989), 1950'lerden itibaren kendini neredeyse tamamen anti-komünizme adamasıyla dikkat çeker. 1961-1974 arasında Adalet Partisi senatörlüğü yapan Tevetoğlu, komünizmle mücadele platformlarının büyük hâmisiydi. ABD'de anti-ko-

7 1950-1953 arasında süren savaşta, ABD ve müttefikleri (Türkiye de bu ittifaka dahil olarak "Hür Dünya"ya katılmıştır), Çin desteğindeki SSCB yanlısı Kuzey Kore yönetimini yenememişlerdi.

münist cadı avının büyük engizisyoncusu McCarthy'nin imal ettirdiği literatürün çevrilmesine ve uyarlanmasına emek verdi. Bu minvaldeki risalelerinden birinde komünizmi aynı zamanda bir ruh hastalığı olarak ele alır: "Komünistlerin aşağılık şahıslarında, bütün maddi ve manevi taraflarıyla bir psikopat, bir hırsız ve bir fahişenin her üçü birleşmiş halde temsil edildiklerinden, bu hasta ruhlu, hak ve hürriyetlere düşman, kirli ve mülevves [pis, karışık] yaratıklar, bütün sağlam, hak ve hürriyetsever, temiz insanlara düşmandırlar." Komünizmden "dönmüş" olmanın esrarlı cazibesiyle 1960'larda ve '70'lerde bir raf dolduracak sayıda kitap yazarak başlı başına bir içyüzü-ifşa literatürü kuran Aclan Sayılgan (1924-2001), has TKP'lileri "manyak, psikopat, aldatılmış" diye vasıflandırır; ayrıca birbirlerini kolayca 'satacak' kadar da hain ve ahlâksızdırlar. Komünistliğin *mutlak kötülük* olarak teşhis edilmesinin bir numunesi, milliyetçi-muhafazakâr *Yol* dergisinin 1966'daki "Neden komünist oluyorlar?" tahlilidir. "Bazıları cinsî arzularını serbest surette tatmini meşru gösteren ileri (!) düşünce gözü ile bakıyorlar"dır; bunlara göre Marksizm "bir iktisadî sistem olmaktan ziyade bir nevi umumhane felsefesidir". "Türk entelektüel ve yarı aydınlarından bazılarının komünist oluşlarının bizce mühim bir sebebi de hayatta veya mesleklerinde başarı kazanamayışları ve bundan dolayı çok kuvvetli bir aşağılık duygusu hissetmeleridir. Komünist olmak böylelerine adeta bir şahsiyet kazandırır" *Yol*'a bakılırsa. Dergi, böylesi aşağılık komplekslıler arasında "körler, topallar, veremliler, sıracalılar da" bulunduğunu belirterek, komünistlik hastalığını fizikî arazlarla harmanlar.

Yol'un teşhis ettiği bir komünistlik sebebi de Türklük eksikliğidir: "Bazıları ana, baba veya ecdatlarının yabancı ırklardan geldiğine inandıkları ve hatta bunu bir iftihar vesilesi saydıkları için Türk milletine içten bağlı değiller"dir. Komünizm "Moskof ideolojisi" niteliği taşıdığına, dolayısıyla Türkiye'ye dönük bir istila tehdidi anlamına geldiği aşikâr olduğuna göre, bu ideolojiyi benimseyenlerin Türk olamayacağı, o halde muhakkak gayri Türk veya "kanı bozuk" oldukları 'çıkarsaması', anti-komünist literatürde uzun yıllar işlenmiştir. Solun serpildiği ve popülerleşmeye başladığı 1960'lardan sonra, komünistlere soydan çok zihniyet bakımından gayri Türklük yakıştırılır. Dünyanın her yerinde milliyetçi, en azından "millî" hüviyetli olduğu söylenen komünistlerin, bir tek Türkiye'de gayri millî olduklarına içerlenilir. Solcular büyük çoğunlukla yabancılaşmış züppe şehirlilerden, kolej çocuklarından çıkıyordur.

Bu literatürde mutlak kötülük ve hastalık olarak tasvir edilen komünizmin tekinsizliğinin bir alâmeti de, sinsi bir mikrop gibi, fark ettirmeden bünyeye işlemesidir. 1940'ların ilk yarısında Hasan Âli Yücel ve Sabahattin Âli'ye karşı Türkçü kampanya, komünistlerin maarif ve devlet cihazına sızmaları-

nın vahim bir tehlike teşkil ettiği kanaatini yaymaya çalışmıştı. Soğuk Savaş döneminde bu sürdü: Bir istilâ planına hazırlık olarak devlette gizlice yuvalanan, kültür-eğitim alanında da hümanist, Kemalist veya ılımlı solcu kisvesine bürünerek millî-manevî değerleri aşındıran bir beyin yıkama faaliyetini sinsice sürdüren kripto komünist imgesi etrafında bir teyakkuz söylemi kuruldu. Buradaki gizlilik-sinsilik imgesi, sadece komplo teorileriyle değil, komünizmi modernizmin istenmeyen bir sonucu veya yan tesiri olarak gören tasavvurla da alâkalıdır. Aclan Sayılgan komünizmin iyi niyetli gençleri tavlayan bir "manyetik alan" oluşturduğunu söylediği cazibesini, –yoklukların, yolsuzlukların istismarına imkân veren yöneticilerin aymazlığının yanı sıra– ahlâkî çürümeye, kozmopolitizmin yayılmasına bağlar. Muhafazakâr düşünüş, millî, dinî, ahlâkî süzgeçlerden geçirilerek ehlileştirilmemiş, yerlileştirilmemiş modernliğin kaçınılmaz olarak manevî bir boşluğa yol açacağını, o boşluğun da bizatihî maneviyat-dışılık, anti-etik ve ateizm olarak teşhis edilen komünizme son derece elverişli bir tarla açacağını varsayar. 1947'de yayımlanan bir *Komünizm Tehlikesi* risalesi, komünizmin son haddine vardırdığı bir modernlik "riski" olarak, erkeğin kadın ve "ailesi" üzerindeki denetimini kaybetme kaygısına seslenir: "Türk Babaları: Karılarınızın bin bir kişinin malı olmasını, aile reisliğinin elinizden alınmasını ister misiniz?" Komünizm, milliyetçi-muhafazakârlığın modernlikle ilgili endişelerini ayyuka çıkartan büyüteçtir. Komünizmin gizliliği-sinsiliği hakkındaki çocuksu ürkü, modernliğin hayatın her alanına nüfuz eden muazzam –ve görünenin de ötesindeki– kudretinin doğuracağı yabancılaşmaya dair kaygıların ifadesidir aynı zamanda. Ülkücü yazar Yağmur Tunalı (doğ. 1955), 2013'te 1970'lere geri dönüp baktığında, komünizmi-sosyalizmi aslında gerçekten bilmediklerini düşündüğü solcuların, yaşam tarzları itibarıyla "hayalini kurdukları komünizmi en çok Batı'ya benzer bir şey zannettikleri"nden söz edecektir.

Nihal Atsız 1960'lardaki bir dizi yazısında, komünizmin safi maddiyatçılığıyla "insanı ruh yapısı bakımından hayvanlaştıran" bir ideoloji olduğunu işler. Modernizmin ülküsüzlüğü, ifrada varıyordur orada. Atsız, hem komünizmi bir tür *aşırı-modernizm* olarak gören muhafazakâr bakışı örneklıyordur burada; hem de onu Moskoflukla damgalamakla yetinmiyor, ideolojik bir teşrihe girişiyordur. Sol hareketin serpildiği 1960'lı yıllarda, anti-komünizm, "komünist"i bir yandan mutlak fesat olarak şeytanlaştırırken, bir yandan da ideolojik mücadeleye ihtiyaç duyar olmuştur. 1960'lar-'70'ler dönümünde, aslında 1950'lerde üretilmiş olan ve fikir yazısı tanımını hak edebilecek bazı anti-komünist metinler, yeniden basılır. Bunların en şöhretlisi, Peyami Safa'nın *Kızıl Çocuğa Mektuplar*'ıdır.[8] Gençlik heyecanlarıyla al-

8 Milli Ülkü yayınevinin 1971'de yaptığı basımın kapağında, Vietnam kurtuluş savaşıyla özdeşleşmiş olan, sol yumruğunu kaldırmış gencin yer alması ilginçtir.

danmış bir solcu gence nasihat makamında yazılmış olan bu üç kısa metin, eşitlikçiliğe karşı liyakati vurgulamaya odaklanır. Liyakat ve kabiliyet geliştikçe, eşitlikten uzaklaşılır Safa'ya göre; ulaşılabilecek en yüksek göreli eşitlik, liyakatle refah arasında nispeti sağlamak olacaktır. Eninde sonunda "Beş parmağın beşi bir olur mu?" halk hikmetine göz kırpan bu gibi akıl yürütmelere, o sıralar Ali Fuat Başgil'in metinlerinde de rastlanır. Başgil komünizmi "aşağıların ve düşük kabiliyette olanların üstünleri ve yüksek kabiliyetlileri kıskanması" derekesine indirir. CKMP Genel Başkanı Alparslan Türkeş, 1960'ların ortasındaki bir konuşmasında, komünizmi ilerlemeye karşı plebyen-uvriyerist bir gerilik ideolojisi suretinde resmederek bu motifi sürdürür: "İleri milletler ilim ve tekniğin sağladığı imkanlardan faydalanarak kol ırgatlığını hemen hemen ortadan kaldırmaya" yönelmişken, komünizm, "üniversitelerde yetişmiş aydın insanların hizmetlerini hor görerek bunların yerine yalnız ve yalnız kol ırgatlığını ileri süren zavallı zihniyet" mevkiindedir. Hilmi Ziya Ülken'in *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'si (1951) de komünizmle mücadele cehdi vesilesiyle 1960'larda ve '70'lerde hatırlanan, zikredilen, belki bulundurulan fakat pek okunmayan, daha ciddi bir eserdir. O da komünizmi "şiddet, hile, kin, makyavelcilik" fesadıyla damgalamaktan geri kalmamakla beraber, Marksizmin Batı'daki sosyal-demokrat, sosyal-liberal, sosyal-muhafazakâr eleştirilerinin sentetik bir uyarlamasını yapar. İşçi sınıfı kavramını kullanmaktan sakınmadan, çıkarları gitgide orta sınıfla birleşen bu sınıfın proleterleşmeyeceğini ve komünizme uzak duracağını savunur.

Anti-komünizm, 1960'larda ayrışma dinamiği hızlanan Türk sağcılığının 'üst kimliği' işlevini edinirken, özerk bir zihniyet kalıbı olarak kendi momentumunu kazandı. Somut bir komünistlik-solculuk tehdidinden ve illiyetinden bağımsız olarak da, kimliğini-özünü koruma *dirayetini* tescil eden bir *düşmanlaştırma, şeytanlaştırma* ve *kriminalleştirme* söylemi kurdu. Politik hasmını –komünist/sol olması da gerekmez– ancak cezaî takibatın veya savaşın konusu olarak düşünmeye meyleden, onun kimliğini ve sözünü *tanımayarak* arkasındaki gizli gündemi veya komployu 'çözümlemeye' bakan *antipolitik* tutumu pekiştirdi. Sağın politikayı *idareye* dönüştürme istidadına da uygundu bu. Anti-komünist zihniyet kalıbı, Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra da, üstelik özgüvenli ve aşağılayıcı bir burca girerek, politikayı idareleştirmeye dönük bu anti-politika işlevini görmeyi sürdürecektir.

1960'larda MİT ve ordu da anti-komünist ideolojik mücadelede fazla mesai yapmaktadır. Tümgeneral Faruk Güventürk (1912-1992) 1965'te sosyalizmin yanı sıra Nurculuğu dahi komünizmin "maske teşkilâtı" olarak 'deşifre eden' bir risale yazar. Komünistlerin "mağdurları, küskünleri, muhalif ruhluları, atakları ve coşkunları" hedef alan ve "beden hareketlerinde yavaş-

lama, hafızanın dağılışı, melankoli, tesir altında kalma kabiliyetinin artması" gibi sonuçlara yol açan sinsi "beyin yıkama" faaliyetlerine karşı uyararak, milleti (ya da birilerini) Atatürk ilkeleri ışığında millî birlik ve beraberliği berkitmeye çağırır. 12 Mart 1971 darbesinden sonra 1. Ordu ve Sıkıyönetim Komutanlığı'nın yayımladığı *Uyanalım! Komünistler Gençlerimizi ve İşçilerimizi Nasıl Aldatıyorlar?* broşürü, "kanser hastalığından da tehlikeli olan" komünizmin "insandan insana bulaşarak bir milletin ölümüne sebep ol"duğu uyarısını yapar. Bu hastalığı yayanlar, gençlerin "kısa yoldan memleketi için bir şeyler yapma heyecanını" sömürmekte, işçileri ise "devamlı surette tedirgin ederek memnuniyetsizliğe sevk" etmektedir. 12 Mart'ın Ankara Sıkıyönetim Mahkemesi Başkanı Ali Elverdi (1924-2010), kendi imzasıyla yazdığı bir broşürde sosyal demokrasinin de komünizmin bir aşaması olduğu ikazında bulunacaktır.

"Komünizm Türk milletinin en büyük düşmanıdır, görüldüğü yerde ezilmelidir." Anti-komünist edebiyatın 1960'ların başında icat ettiği bu Mustafa Kemal vecizesi, milliyetçi-muhafazakârlarla ordunun ve onun temsil ettiği muhafazakâr cumhuriyetçiliğin-Kemalizmin ortak zeminini yansıtan şiardır. Bu ortak zeminde, anti-komünizm, milliyetçi olmanın gerek hatta yeter şartı sayılmış; milliyetçilik şemsiyesi altındaki bütün ideolojik söylemler, bu kabule tutunarak diğerlerini hegemonize etmeye çalışmıştır.

General Ali Elverdi bahsettiğimiz broşüründe komünizmle yalnız şiddetle mücadele edilemeyeceğini belirtirken, "ancak gerektiğinde şiddetin en ağırını kullanmalıyız" diye eklemişti. 12 Mart darbesinin ardından askerî yönetim –ancak kısmen komünist denebilecek!– parlamento dışı sol muhalefete karşı şiddetin en ağırını kullanmış, idamlar, yargısız infazlar, işkenceler ve kitlesel tutuklamalarla ezmeye çalışmıştı. 12 Mart öncesindeyse, aslında 1960'ların başlarından itibaren, solu şiddet kullanarak yıldırmak için, milliyetçi-muhafazakâr linç güruhları seferber olmuştu. Seferber *edildiğini* de söyleyebiliriz; zira bu güruhlar linç saldırılarında sistemli olarak polis himayesinden yararlanıyordu, hatta 1970'te bu saldırılarla ilgili Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a şikâyette bulunan CHP Genel Başkanı İsmet İnönü "Canım, onlar komünistlere karşı mücadele eden çocuklar" cevabını almıştı. Milliyetçi sosyolog Orhan Türkdoğan, 1969'da bir yazısında aynı "çocukları" *sivil Mehmetçikler* diye adlandırarak onlara vatan savunması misyonu biçmişti.

Anti-komünist linç saldırılarında, 1960'ların sonlarına dek Komünizmle Mücadele Dernekleri önemli rol oynadı. 1950'de Zonguldak'ta, 1956'da İstanbul'da kurulan aynı adlı iki dernekte Türkçüler başı çekmişti. Bu iki kısa ömürlü girişimden sonra 1963'te İzmir'de kurulan Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği, devlet ve hükümet himayesinden de yararlanarak iki senede 110 şubede örgütlendi.

Yine Türkçü akımdan gelen İlhan Darendelioğlu'nun (1921-1979) genel başkanı olduğu TKMD, anti-komünizmin kalıplarını tepe tepe kullanır. Komünizmin mutlak kötülük ve sapıklığına 1964'te dernek yayın organlarının yazarlarından Nejat Halil Pala'nın getirdiği tarif şudur: "Geminin altını delerek deryadan su almak isteyenlerin sapık sistemi" – komünist ideolojinin hayalciliğine, akıl dışılığına ve 'müessese tanımaz' yıkıcılığına kahreden görece 'anlayışlı', en azından özgün bir tarif! TKMD'nin söylemi, dini de terkisine alan ırkçı bir milliyetçilikle donanmıştır ve aile-namus-şeref etiğini tahrik eden maçist bir dille konuşur. TKMD bu maçist saldırganlığı sözde bırakmadı, özellikle Türkiye İşçi Partisi'nin faaliyetlerine saldırılar düzenleyerek *squadrist*[9] bir politik sosyalleşme deneyimi oluşturdu. Bu saldırılar, bir tür *aşağıdan yukarıya olağanüstü hal* yetkisiyle meşrulaştırılıyordu. Varlıklarıyla bile büyük bir tahrik oluşturan komünistlerin cür'eti millî infiale yol açıyordu buna göre; özellikle güvenlik kuvvetlerinin duyarsız kaldığını gören vatandaşlar, millî hassasiyetle "tahrikçilere" bizzat tepki gösteriyorlardı.

Komünizmle Mücadele Dernekleri anti-komünist şiddet işlevini, 1960'ların ikinci yarısında ülkücülerle ve Millî Türk Talebe Birliği'yle paylaşır. Milliyetçi-muhafazakâr öğrencilerin çatı örgütü hüviyetindeki MTTB, son derece keskin bir şiddet dili kullanır. 1968'deki "Şahlanış mitingi" bildirisi, açıkça, "Türkiye'yi bir Kore, bir Vietnam, bir Küba haline sokmak istemenin fatura bedeli hayattır. Böylesine ham hayallere kapılanlara vatanımızda hayat hakkı yoktur. Tanımayacağız" ihtarında bulunur. 1996-97'de Kültür Bakanı, 2015'te TBMM Başkanı olacak olan MTTB Başkanı İsmail Kahraman, bu ihtarı şöyle teyit eder: "Karşımıza kim çıkarsa çıksın ezeceğiz ve tepeleyeceğiz. Artık kimseye ihtar da yapmayacağız. Anarşi çıkaranlara fiilî mukavemette bulunmamızın zamanı gelmiştir, hatta geçmektedir. Karşımıza çıkanlar kara cübbeli ilim yobazları dahi olsalar tepeleyeceğiz, mini etekli fahişelerin giriştikleri yürüyüşlere göz açtırmayacağız. İmanlı yumruğumuz, Allahsız komünistlerin beyninde patlayacaktır."

Mehmet Şevket Eygi'nin yönetimindeki *Bugün* gazetesi, 1960'ların sonlarındaki anti-komünist ajitasyonun bir başka önemli mecrasıdır. Esasen dindarlara hitap eden gazete, "Müslümanları komünizmle mücadele eden devlet kuvvetlerine yardımcı olmaya" çağırır. *Bugün*, 16 Şubat 1969'da ABD 6. Filo'sunun İstanbul'a gelişini protesto etmeye hazırlanan sol öğrenci hareketine karşı açıkça cihad çağrısında bulunmuş, "Kanlı Pazar" olarak bilinen linç saldırısında iki kişi öldürülmüş, iki yüze yakın insan yaralanmıştır.

Ancak 1969'da milliyetçileri yönetimden tasfiye eden İslâmcıların eline geçen MTTB'de bir eğilim değişikliği olur. Yeni MTTB yönetimi, gençlerin

9 İtalyan faşizmi bağlamında türetilen bu kavram, toplanıp adam dövmeye gitmenin, maçist bir dayanışma, eğlence ve sosyalleşme deneyimi olarak 'kurumlaşmasını' ifade eder.

komünizme kaymasına yol açan fikrî-manevî boşluğu doldurmaya azmeden uzun erimli bir strateji çizer; tabanına "elini kana bulaştırmama" ve "onlara karşı hareketlerde de seyirci bile olmama" çağrısı yapar. Milliyetçi-Ülkücü Hareket İslâmcıların bu tavrını "kavga kaçaklığı" olarak tanımlayacak, onları komünizme karşı millî hayat memat kavgasından geri duran aymazlar gibi görecektir.

Zaten '60'ların sonlarında, Ülkücü Hareket anti-komünist şiddetin baş mümessili olarak sivrilmiş, *milliyetçi* kimliğini bir iç savaş diliyle ajite ve hegemonize etmeye yönelmiş bulunuyordu.

MHP VE ÜLKÜCÜ HAREKET

1967'de CKMP'yi Nazilere, lideri Türkeş'i Hitler'e benzeten solculara tepki gösteren *Millî Hareket* dergisi, bu benzetmenin yersizliğini anlatırken şu tehdidi savuruyordu: "Beyinlerine inecek yumruğun Hitler'inkinden daha sert olduğunu hissettikleri zaman anlayacaklar"[10]! Alparslan Türkeş önderliğindeki 'yeni' CKMP'yi Nazilere benzetenler sadece solcular değildi; sözgelimi CKMP'li eski Adalet Bakanı İrfan Baran, Türkeş'in "Yeni Führer" olma hevesinden, "partide nasyonal sosyalizm hayranlarının türediği"nden söz ediyordu.[11] 1968'de CKMP, genç kadrolarına paramiliter eğitim veren "komando kampları" kurdu.

Bu faaliyet, Soğuk Savaş döneminde bütün NATO üyesi ülkelerde uygulanan anti-komünist gayri nizamî harp doktrininin bir parçasıydı. ABD merkezî haber alma teşkilâtı CIA'in geliştirdiği bu doktrin, "dost" ülkelerde komünist bir işgalin gerçekleşmesi durumunda gayri nizamî harp (sabotaj, suikast vs.) yürütecek bir yeraltı ilişki ağı hazırlanmasını ve askerî olarak eğitilip "donatılmasını" öngörüyordu. Doktrin, bütün NATO üyesi Avrupa ülkelerinde "komünist işgal" tehlikesine değil (yasal olanlar dahil) sol/sosyalist hareketlerin gelişmesine karşı bilfiil tatbik edildi. "Operasyonların" sahadaki kadrolarını da yine her yerde neo-Nazi, neo-faşist veya radikal milliyetçi partilerin/grupların mensupları oluşturdu. Soğuk Savaş'ın bitiminden sonra bu örgütlenme, bilhassa faal olduğu İtalya'daki adıyla, *Gladio*[12] diye fâş oldu. Herhalde İtal-

10 1960'ların sonlarında İzmir'de ülkücü muhitten birileri, N. A. Z. İ. adlı bir örgüt kurmuştur. "Nasyonal Aktivitede Zinde İnkışaf"ın kısaltması oluyordur bu Nazi adı! 1969'da ülkücü iktisatçı Mehmet Özsoy tarafından Mürşid Altaylı müstearıyla yayımlanan *D. A. S. - Dinamik Aksiyon Stratejisi* kitabındaki açık Nazi sempatisinin tek göstergesi de kapağındaki Gotik harfler değildir. (Yazarının ülkücüler arasında "Das Mehmet" diye anılmasına yol açacaktır bu kitap!) Harekete zararlı olduğu düşünülerek bastırılan –belki de "derin devlet" iltisaklı– bu girişimlerin varlığı yine de semptomatiktir.

11 1965'te Türkeş ve arkadaşlarının partiyi ele geçirmesine karşı çıkan eski CKMP'lilerin kendilerini "neoliberal" olarak tanımlaması, kavram tarihi bakımından ilginçtir!

12 Latince kılıç; Eski Roma'da gladyatörlerin kullandığı kısa kılıç.

ya'yla birlikte en 'etkili' olduğu NATO ülkesi olan Türkiye'de, bu örgütlenme ağı 1970'lerde "kontrgerilla" adıyla bilinmiş, Genelkurmay bünyesinde Özel Harp Dairesi'nce yönlendirildiğine dair işaretler ortaya çıkmıştı. Memleketteki anti-komünist örgütlenmenin, başından itibaren, bu gayri nizamî harp doktrini çerçevesinde yürütüldüğünü varsayabiliriz. Komando kampları ve CKMP/MHP'nin paramiliter örgütlenmesi, bu safahatta en üst aşama olacaktır. Ülkücü militan Haluk Kırcı,[13] 1998'de yayımlanan anılarında bütün dünyada "devrimci" ve "milliyetçi" gruplar arasındaki çatışmanın "süper güçlerin satranç oyununa dönüştüğünü", bu bağlamda "*birileri*[nin] (kendi metninde italiktir – T.B.) sağ grupların örgütlenmesine yardımcı" olduğunu yazacaktır. Kırcı, "bu yardımcılığın, hedeflerin birlikteliğinden değil çıkarların buluşmasından kaynaklanmış ama süreklilik arzetmemiş" ve "yalnızca zayıf kalınan ve taban bulmakta zorlanılan bölgelerde lojistik destek olarak kendini göstermiş" olduğunu söyleyerek ikrarını görelileştirmeye çalışır.

Parti lideri Türkeş komando kamplarının işlevini şöyle anlatmıştı: "Komünistler memleketi sahipsiz sanıp da sokak hâkimiyeti kuramazlar. Onların anlayacağı dilden konuşacak memleketçi, milliyetçi çocuklarımız vardır. Bunun için gençliğimizi mücadeleci yetiştiriyoruz." CKMP'nin genç militanları o sıralar bizzat parti yöneticilerince "komando" diye anılıyordu. Açık askerî ve faşizan çağrışımının yarattığı tepki üzerine, çok geçmeden bu ad terk edildi, "ülkücü" adı benimsendi.

Ülkücü ideoloji

CKMP çizgisindeki üniversite öğrencileri, 1966'da Ankara'da üç fakültede *Ülkü Ocağı* adı altında örgütlenmişlerdi. 1968'de başka üniversite şehirlerinde gerçekleştirilen bu örgütlenme, akabinde üniversite muhiti dışına da yayıldı. Ülkü Ocakları, –zaman zaman yasal mecburiyetler gereği değişen isimler ve statülerle–, CKMP-MHP'nin militan gençlik hareketi olarak kurumlaştı. Her zaman partiden daha radikal bir tavrı ve göreli özerkliği oldu; parti de zaman zaman, özellikle kriminal durumlarda, Ocaklar'ı "partiye sempati duyan gençlerin" kendisiyle organik bağı olmayan 'oluşumu' diye tanımlayarak mesafe koyuyor görünmeyi tercih etmiştir. Ülkücü örgütçü ve yayıncı Erol Kılınç (doğ. 1945), 1970'lerde ülkücülere büyük sempati besleyen halkın "deli gençliği dizginleyebilecek kadronuz yok" diyerek MHP'ye oy vermekten imtina etmiş olduğu fikrindedir.

"Ocak" Türk Ocakları'nı, "ülkü" Ziya Gökalp'in mefkûre kavramını çağrıştırıyordu – zaten 1940'lar Türkçülüğü *ülkü*'ye çevirmiş ve o kavramı va-

13 Doğ. 1958. 8 Ekim 1978'de Ankara'da yedi TİP'li gencin kaçırılıp öldürüldüğü Bahçeliveler Katliamı faillerindendir.

roluşsal anlam yükûyle donatmıştı. Ülkü, insanın ve insana kimliğini veren milletin varlık gayesi, hayat idealiydi. *Ülkücü*, kendini millî davaya adamış, ahlâk timsali bir yiğit olarak yüceltildi. Nevzat Kösoğlu "Ülkücülük, milliyetçiliğin ahlâkıdır" diyecektir. Dündar Taşer'in (1925-1972) camiada çok sevilen "ipeğe sarılmış çelik" mecazı, 1980'den sonra popülerleşen *alperen* sıfatıyla aynı soydandır: Ülkücü kimliğinin üzerine savaşçı-bilge hâlesi kondurur. Ancak aslolan alpliktir; camia içi bir el kitabındaki ifadesiyle "Ülkücü çoğu zaman fikir adamı değildir fakat her zaman hareket adamıdır" denir nitekim. Dündar Taşer, ülkücünün ahlâk teslisini "itaat-şecaat [kahramanlık]-vakar" diye tanımlar.

1960'ların sonundan itibaren hızla kitleselleşen sola karşı, gaflet içinde gördüğü güvenlik kuvvetlerini ikame eden fedakâr bir direniş verdiğini düşünen Ülkücü Hareket, bu deneyimin üzerine bir kahramanlık anlatısı kurdu. "Milletin bekası için" verilen mücadeledeki can kayıpları, *şehitlik* pâyesiyle taçlandırıldı.

Anti-komünist şiddetin bir dinamiği olarak bahsettiğimiz *squadrizmin*, 1960'ların ikinci yarısından itibaren Ülkücü Hareket'te kurumlaştığını söyleyebiliriz. Mustafa Çalık (doğ. 1956), –kendisinin de mensup bulunduğu– Ülkücü Hareket'in politik sosyalleşmesinde, ataerkil şecaat kültürünün oynadığı role dikkat çekmiştir. Anti-komünist şiddet, geleneksel taşralı-mahalleli erkek kültürünü restore eden bir dinamiğe dayanıyordu ona göre. Tabandan bir ülkücünün, Tuncer Günay'ın (doğ. 1963) 1970'lere dair anıları, bunun bir örneğidir. O, "komünistler gibi eylem değil ameliyat" diye andıklarını söylediği şiddet fillerini, siyasal heroizmden çok yatılı erkek okulu hatıratına kayan bir dille anlatır. Bıçkın bir edayla "indirme" adını da verdikleri ameliyat hedeflerini saydığında, anti-komünizmin aslında modernliğin 'ahlâkı bozması' endişesiyle kışkırtılan bir reaksiyonu harekete geçirdiğini bir defa daha görürüz: "Mukaddes değerlerimize, bayrağımıza, dinimize, askerimize, polisimize, birlik ve beraberliğimize, tarihimize, ecdadımıza, milli kültürümüze, Atatürk'e ve devletimize saldıran komünist örgüt militanlarını, ateistleri, hippileri, toplum değerlerine ve kurallarına aykırı davranan marjinal tipleri, KGB ve CIA ajanları olduğunu öğrendiğimiz turistleri, fuhuş yaptıranları ve yapanları, sübyancıları, cinsel tacizcileri, stokçuları, vurguncuları, sigara tombalacılarını, esrarkeşleri ve uyuşturucu satıcılarını, toplum içinde alenen homoseksüelliğini teşhir edenleri, özendirenleri, kumarhane işletenleri, dolandırıcıları, halkı huzursuz eden sokak kabadayılarını ve esnafı haraca bağlayan bitirimleri indiriyorduk. (...) Ülkücüler sadece Bolşeviklerle değil, toplumu saran, tehdit eden ve çürüten bütün sosyal cerahatlarla ve mikroplarla da savaşıyordu."

Nevzat Kösoğlu'nun ülkücülere dair sosyolojik teşhisi, reaksiyoner muha-

fazakâr profili teyit eder: "Kabullenilmiş, bilinen değerler, ilkeler, oturmuş bir yaşama ve ilişki tarzından çıkıp büyük şehre gelince güven duygusunu ve tevekkülünü kaybeden kasabalılar"dır ülkücüler... Kösoğlu'nun kendisi de onlardandır; son kitabında (2013), doğup büyüdüğü İspir'i, "toplumsal yapı olarak tam bir bütünlüğü" oluşuyla, "asayişi" ile ve insanı "noksansız" hissettirişiyle, "cennetim" diye anlatacaktır. Ülkücülük, kasabanın güven ve rahatlığını yitirenlerin 'şehir sıkıntısının' ifadesidir sanki Nevzat Kösoğlu'na göre. Hızlı şehirleşmenin sarsıntılarıyla depresyon geçiren toplumsal-millî bünyenin direnç ve sağlık belirtisidir.

Tuncer Günay, "bizi birbirimize kenetleyip birleştiren, ihtiraslı nefretimiz"den söz eder anılarında. *İhtiras*, "komünistlerin" doğurduğu nefretten daha fazlasını, Kösoğlu'nun anlatımında sezebileceğimiz bir yoksunluğu ifade ediyor olmalıdır. Yağmur Tunalı, '70'lere ilişkin görece derine inen muhasebesinde, Ülkücü Hareket'in politik mesaisini "*Türklük ediyorduk*" diye tarif eder. Biraz şecaat [diklenme] beyanıdır bu söz, biraz kimlik-benlik teşhiridir ve asıl, fikrin şecaat ve kimliğe indirgenmiş olduğunu gösterir. "Düşünmeyi bilmiyorduk" da der bir yandan Tunalı, solun entelektüel-kültürel hamaratlığına imrenir. Düşünsel gerilik, fikirden noksanlık, ülkücü anlatının daimî hayıflanma konusudur. Genellikle şartlara, kavga ortamına bağlanarak mazur gösterilse de, bazen özeleştirel bir rahatsızlık verir. Partinin ve hareketin, 1968'de bir grup ülkücü akademisyenin kurduğu pek kısa ömürlü Kübitem (Kültür Bilim ve Teknik Merkezi) gibi çabalara ilgi göstermemiş olmasından yakınılır. **Muhafazakârlık** bölümünde ele alacağımız Erol Güngör'ün fikirlerinin '70'lerde yeterince önemsenmemiş olması keza bir hayıflanma mevzuu olarak kurumsallaşacaktır.

Ülkücü ideolojide milliyetçilik, ontolojik bir değer, bir mütearife sayılarak 'geçilir'. MHP'nin bürokrat ve aydınlarından Galip Erdem'in (1930-1997) yazdıkları, ülkücü ideolojinin millet kavrayışının iyi bir numunesidir. 1975'te ırkçılık suçlamalarını reddetmek üzere yazdığı kitabında, çok defa eşanlamlı kullandığı antropolojik ve etnolojik ırkçılığa mesafe koyar Erdem. Bununla beraber, Sadri Maksudî Arsal'ın *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* kitabından destek alarak, ayrı mefhumlar olan ırk ve milletin, Türk milleti söz konusu olduğunda örtüştüğünü söyler! "Antropolojik ırktan" ayırt ettiği *ırk mayasını* mahfuz tutar. Türk milleti başka ırklarla karışmıştır, fiziken değişmiştir fakat "temeldeki ırk mayası" bakidir. "Soy şuuru ve Türk soyunun üstünlüğü düşüncesi", başka ırkçılıklardan korunma maksatlıdır. "Türk soyuna mensubiyet şuurunu", millet tanımının taviz verilmez unsuru sayar. *Maya* veya 1990'lar sonrasında "genetik kod" gibi mecazlara müracaat eden bu söylemin, Atsız'daki gibi metafizik bir ırk mefhumunu sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Milliyetçi-muhafazakâr yazar Sait Başer

(doğ. 1957), 2000'lerde bir "Türk inanma ve anlama modeli"nden söz edecek, bu millî-bilişsel modelin nüvesi olarak da "kimin kime ne ile hükmedeceğinin, kimin kime ne için itaat edeceğinin belli" olduğu, "kutlu" bir adalet ve hizmet anlayışına dayanan *Töre*'yi belirleyecektir.

Ülkücü söylemin kozmolojisinde, bozkurt imgesi mühim yer tutar. Ülkücü ideoloji, tek parti rejiminin bir döneminde de resmî amblem muamelesi görmüş olan bozkurdu, millî sembol olarak sahiplenir. Bozkurt, Ergenekon efsanesine göre dağlar arasında sıkışan Türk kavmine kılavuzluk edişiyle, evcilleştirilememesiyle, başka hayvanların aksine yavrusuyla çiftleşmeyişi yani 'mazbut aile hayatıyla', millî bağımsızlık, yüksek ahlâk ve kahramanlık ruhunun totemidir. "Bozkurt", ülkücülerin öteki adı veya sıfatı olur.

'Eski' Türkçülük, Ülkücü Hareket'te ideolojisinden ziyade kozmolojisiyle yaşar. Türkçülüğün imgesel repertuarı, dili, heroizmi, *fanatizmi* devralınmıştır; Nihal Atsız'ın "ülkü devi" olarak yüceltilen kişiliğine hürmet beslenir. Ancak doktriner içerikle pek alâkadar olunmaz; Atsız'ın makaleleri değil tarihsel efsane-romanları ilgi görür. 1970'lerde İslâmî hassasiyetlerin hareket nüfuzu oranında, bu mesafe büyüyecektir. 1970'lerin başlarında MHP'deki bir grup Türkçü ile Atsız'ın manevî himayesi altında bulunan Türkçüler Derneği'ndeki bir grup MHP'li karşılıklı ihraç edilir. Nihal Atsız, zaten MHP'yi olsa olsa Türk milliyetçiliğine diğer partilere nazaran daha yakın bir oluşum olarak görmüş; başta Türkeş, lider kadrosunun Türkçü köklerinden biraz ümitlenmiştir. 1972 yılına gelindiğinde, MHP'nin "mutaassıp dindar" unsurlara teslim olduğu kanaatindedir artık.

Ülkücülüğün ve MHP'nin ideolojik çerçevesi, esasen milliyetçi-muhafazakârlığın ideolojik vasatının, Türkçülüğün 'fikrî edasına' uyarlanarak, onun fanatizmiyle aşılanarak radikalleştirilmesine dayanır. Milliyetçi-muhafazakâr vasatın devralınışında ve devamlılığında, CKMP'nin rolünü ihmal etmemek gerekir. CKMP'yi şimdiye kadar MHP'ye bitişik olarak anmakla yetindik. Türkeş ve arkadaşları bu partiyi 1965'te ele geçirerek dönüştürmüş, 1969'da da adını MHP'ye çevirmişlerdi. Ancak CKMP tesadüfî bir çatı altından ibaret değildi, içinde yeni sahiplerinin de kullanacağı birkaç parça eşya vardı pekâlâ. Eski genel başkanı Bölükbaşı'nın ustası olduğu milliyetçi-muhafazakâr popülist söylem, Orta-Doğu Anadolu'da geleneksel orta sınıflara dayanan bir taban tutmayı başarmıştı. Yeni CKMP-MHP çizgisi, bu toplumsal tabanı devraldı. Bu taban 1970'lerde gelişen anti-Alevi ajitasyonun da alıcısı olacaktı.

Türkeş

CKMP'nin 1967 kongresinde Genel Başkan Alparslan Türkeş (1917-1997), *Başbuğ* namıyla anons edildi. Bundan böyle, askerî temelde örgütlenen es-

ki Türk topluluklarının şeflerini tanımlayan tarihsel-mistik *başbuğ* sıfatıyla hitap edilecekti ona. Çizgiroman ve sinema kahramanı Tarkan'ın, Karaoğlan'ın, Kürşad efsanelerinin, Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun Türk tarihini işleyen gençlik romanlarının ve Atsız'ın *Bozkurtlar Diriliyor*'unun okşadığı Türkçü heroizm, *başbuğ* adıyla sanki 'gerçeğe çıkıyordu'. Kongre, Başbuğ'u, adına yazılan *Bozkurtların Marşı*'nı bir ağızdan söyleyerek selâmladı: "Güvendik biz sana Türkeş/Sensin Alparslanlara eş/Milletimin gözü yaşlı/Kurtar onu Başbuğ Türkeş..." Gitgide geliştirilen Başbuğ kültü, hem Türkeş imgesinin hem MHP'nin/Ülkücü Hareket'in alâmet-i farikasına dönüşecek, hareketin popüler bir adı da "Türkeşçiler" olacaktır. Türkeş, fikriyle/sözüyle olmaktan ziyade, imgesiyle mutlak lideridir bu hareketin.

Birçok radikal milliyetçi ve irredentist akımın önder ve ideolog kadroları arasında "anayurt" dışı azınlık topluluklardan gelen göçmenler temayüz eder. Türkeş'in ailesinin Anadoluluğu/Kayserililiği bilhassa vurgulanmakla beraber, o Kıbrıs kökenlidir. Resmî biyografisinde, onun Türkiye'ye geliş öyküsü dahi bir milliyetçi 'kalkışma' gibi anlatılır: "İngiliz işgal idaresi altında duyduğu yurt ve hürriyet özlemi ile", Türkiye'ye taşınmaya ailesini Türkeş'in ikna ettiği söylenir.

1944 Davası'nda yargılanması, Alparslan Türkeş'in askerî kariyerinde ilerlemesine engel olmadı. Türkeş ikonografisi, onu olağanüstü mahir bir kurmay, bir "süper-subay" olarak tasvir eder. Stratejik aklı, bilgisi, kararlı yöneticilik yeteneği ile, kendisinden üst rütbedekilerin bile "komutanım" dediği biri olarak ululanır. Bulunduğu Genelkurmay ve NATO görevleri, onun 'özel' ve 'derin' ilişkilere vâkıf olduğunu imâ eder. Üst ve orta kademe MHP kadroları arasında Türkeş'in Başbuğ kadar sık kullanılan adı olan *Albay*, bu imâları taşır. 1975'te milliyetçiliğin "Türk milletinin varlığını yüceltmek ve ebedî olarak sürdürmek" davası olduğunu söylerken söze "hazarda ve seferde..." diye başlayacaktır – o hep subaydır!

Kendisi, 1994-95'te anılarını anlattığı uzun gazete mülakatında, ABD'de Güney Amerikalı subaylarla beraber özel eğitim gördüğünü açıklamaktan sakınmaz. NATO bünyesindeki anti-komünist gayri nizamî harp aygıtıyla bir ülfeti olduğu açıktır. 27 Mayıs'ta yönetimdeyken, anti-komünist kontrgerilla faaliyetlerini yürüten "küçük CIA gruplarının" İçişleri Bakanlığı'ndaki yerlerinden çıkartılmaması talebi üzerine, bu faaliyetlere karşı olmadığını ama ayrı bir binada konuşlandırılmalarını istediğini aktarır. CIA'in Türkiye'deki görevlilerinden Ruzi Nazar,[14] 2013'te aktarılan anılarında, Türkeş'in

14 Nazar, Almanya'nın işgali sırasında Kızılordu'ya karşı savaşan Türkistanlı muhariplerden biridir. CIA, bu kadrolardan bazılarıyla beraber Nazar'ı da, –kısmen Nazi bağlantısıyla–, Dünya Savaşı sonrasında anti-komünist faaliyetlerde istihdam etmek üzere devşirmiştir. Nazar 1959-1972 yılları arasındaki Türkiye görevi sırasında ve sonrasında Türkeş'le temasta ve dostluk ilişkisi içinde olmuştur.

Türk istihbarat örgütünü Sovyetler Birliği'ne karşı daha etkin kılmak isteyen bir ekibin parçası olduğu için, –aynı zamanda bu örgütün ABD'ye karşı daha özerk, "millî" bir inisiyatif kazanmasını istediği için–, tasfiye edildiğini yazacaktır.

NATO subaylığı ve ABD tecrübesi, Türkeş'te, karakteristik bir Türk subayı özelliğini bilemiştir: "modern memleketlere", Batı uygarlığına ve yüksek teknolojiye hayranlık. Komünizm karşıtı Batı blokunu, "ileri milletler" diye anar. Batı'yı "biliyor" ve takdir ediyor olması, ona laisist milliyetçiler nezdinde de belirli bir itibar kazandırır. Muhafazakâr MHP kadroları ve tabanı nezdinde ise, düşmanını iyi tanımayı sağlayacak bir donanım olarak yorumlanıp, Türkeş'in mitleştirilmesine yarayan bir motif olmuştur. Biyografisini yazanlardan biri, onu "rahatlıkla ve geniş bir bilgi dağarcığı ile atom ve uzay ilimlerinden bahsedebilir" diye över. Müktesebatının yanı sıra devlet içindeki "derin" ilişkileriyle ilgili imâlar, Türkeş'in tabanı tarafından yadırganabilecek her tavrını ve sözünü "bir bildiği vardır" gizemciliğiyle meşrulaştırmaya yaramıştır.

Türkeş 1950-1955 yılları arasında Türkiye Radyoları'nda "Kahramanlık", "Türk milletinin savaşkanlığı", "fetih ruhu" vb. konularında konuşmalar yapmıştı. Onun meşhur bir hususiyeti olan "davudî" sesi, asıl, 27 Mayıs 1960 askerî darbesini radyodan duyuran ses olarak şöhret kazandı. Darbenin ardından "Türkiye'nin Nasır'ı" yakıştırması yapılıyordu Türkeş için.[15] Türkeş'in 27 Mayısçı olması tesadüf değildi: Cuntanın diğer üyeleri gibi, bir Kemalist restorasyon peşindeydi o da. Onunkisi görece köşeli bir projeydi: "Milliyetçi, Türkçü, aynı zamanda radikal reformcu ve sosyal adaletçi bir plana" dayanıyordu. 27 Mayıs'ın muğlak Atatürkçülüğünü korporatist-otoriter bir milliyetçilik temelinde programlaştırmaya yönelmişti. O günlerde verdiği konferanslarda, milliyetçiliği Atatürkçülüğün merkezî ilkesi olarak koyar. Yeni anayasayı hazırlamakla görevlendirilen Kurucu Meclis yerine korporatif bir "Millet Şurası" önerir. Hazırladığı "Ülkü ve Kültür Birliği" kanun tasarısı, tek parti döneminin totaliter ruhunu taşır. Türk Ocakları/Halkevleri çizgisinde tanımladığı bu birliğin gayesini şöyle tanımlar: "millî inkılâp mefkûresini bütün millete yaymak... Türk milletini en küçük ünitelerine kadar aynı fikir ve imanda toplamak, millî şuuru çağdaş medeniyet seviyesine ulaştırmak gayretiyle dinamik bir fikir ve ahlâka yükseltmek... çalışma heyecan ve psikolojisini halka anlatmak, öğretmek... milletin arasına sızan ters ve zararlı faaliyetlerle mücadele etmek". Kalkınma-gelişme hedefi

15 Mısır'da 1952'deki Hür Subaylar darbesinin ilk safhasına General Necip şeklen önderlik etmiş, sonrasında liderliği Albay Cemal Abdül Nasır üstlenmişti. Türkiye'deki 27 Mayıs darbesinde Cemal Gürsel'in konumu başlangıçta, darbeyi örgütleyen genç subayların başlarında bir general bulunsun diye ikna ettikleri "Cemal Aga" imgesiyle, Necip'in geçici önderliğini andırıyordu. Türkiye'nin Albay'ı da Türkeş olacaktı.

Türkeş için baştan beri merkezî önemdedir: "...iç birlik ve iç güvenlik temeline dayanarak Türkiye'yi kısa zamanda ilim ve teknikte en yüksek seviyeye çıkarmak ve memlekette ağır endüstriyi kurmak lazımdır. (...) memlekette toplumsal adaletin, toplumsal güvenliğin ve fırsat eşitliğinin kurulması... süratle ağır sanayinin kurulması ve bir iş seferberliği... tarım ve toprak reformu için olağanüstü tedbirler..."

Olağanüstücülükle beraber "planlı ve disiplinli çalışma", Türkeş'te subay *ethos*'uyla birleşen millî kalkınma ilkeleridir. Devlet Planlama Teşkilâtı'nın kuruluş hazırlığını yapmış olmakla övünür. Teknik akla güvenen, "randımanı" önemseyen bir araçsal rasyonalitesi vardır; sadece iktisadî düzlemde değil politik düzlemde de seçkin uzmanlara yetki tanınmalıdır. Mümtaz Turhan ilhamıyla, "Türkiye'nin kalkınması için yüksek kaliteli üç bin ilim adamı yetiştirmenin gereğini", neredeyse bir leitmotif gibi hep zikredecektir. Uzman kadrosu oluşturmaya ve yetiştirmeye dönük *kadrolaşma*, ülkücü bir hedefidir. 1969'da bir mülakatta "idealist reformcu sivil kadromuzu yetiştirdikten sonra" iktidar olmayı hedeflediklerini söyler; kadro yetiştirmek, hem iktidar stratejisi olarak, hem de toplum mühendisliği açısından önemlidir onun için. Aynı zamanda, 27 Mayıs cuntası içindeki gücüne ve itibarına rağmen tasfiye edilmiş olmasından çıkardığı bir derstir.

Türkeş'in 27 Mayıs'ı sündürerek bir milliyetçi otoriter komuta rejimine döndürme projesi, sadece cunta çoğunluğunu değil, sermayeyi ve politik seçkinleri de rahatsız etmiş, bu nedenle on üç arkadaşıyla beraber Millî Birlik Komitesi'nden çıkartılarak göstermelik bir dış göreve gönderilmişti. Döndükten sonra, yönetimin "siyasilere" teslim edilmesine karşı çıkan ve "reformları tamamlamak" gerektiğini savunan Albay Talat Aydemir'le temasları oldu. Aydemir'in 21 Mayıs 1962'deki başarısız darbe hareketine katılmasa da, "darbeci" imajı pekişti. Bu şöhreti, DP'nin siyasî mirasını üstlenen Adalet Partisi'ne (AP) girme teşebbüsüne engel çıkarttı. Ömrünün sonuna dek sağ kamuoyunu, 27 Mayısçıların iktidarı CHP'ye teslim etme meyline karşı çıktığına ve Menderes-Zorlu-Koraltan'ın asılmasını önlemek için çaba sarf ettiğine inandırmak için çaba gösterecektir.

1964-65'te CKMP'yi ele geçirerek yeniden biçimlendirmeye girişen "Türkeş ve arkadaşları" grubu, üç 27 Mayısçı subayın yanı sıra Komünizmle Mücadele Dernekleri çevresindeki Türkçü ve milliyetçi-muhafazakâr kadrolardan oluşuyordu. 31 Temmuz 1965'teki kongrede bu ekibin yönetimine geldiği CKMP o yıl yapılan genel seçimlerde % 2,2 oranında oy aldı, seçilen on bir milletvekilinden biri de Türkeş'ti.

CKMP'deki ilk yıllarında Türkeş, disiplinli millî bütünleşmeyle hızlı kalkınmaya yönelik reformlar hedefleyen 27 Mayısçı çizgiyi sürdürüyordu. 1965'te yenilenen CKMP programının şiârı "Müreffeh ve kuvvetli Türkiye"

idi. "Aradaki mesafeyi muhafaza etmek değil, aradaki mesafeyi kapatarak en ileriye gitmiş, modern milletlerin safına ulaşmak"tan söz ediyordu.

Kalkınmayı sağlarken "sınıf mücadelesini önlemeye" dönük solidarist vaatleri vurguluyordu bir yandan da: "Yoksul insanların dertlerine çare bulmak için toplumsal adalet, toplumsal güvenlik lâzımdır. Gelirler kabiliyet ve çalışmaya göre dağıtılmalıdır. Türkiye'de asgarî geçim haddinin sınırını çizmek zorundayız. Bu çizginin üstü serbest olacaktır." 1967 kongre konuşmasında servet eşitsizliği, yabancılaşma, yozlaşma üzerinde duruyor, "hedefimiz Türkiye'yi aç hürler, tok esirler ülkesi yapmamaktır" diyordu. Kalkınmaya çevreden başlama vaadi, CKMP'nin toplumsal tabanının endişelerine sesleniyordu. 'Eski' CKMP'de Bölükbaşı, İstanbul'un/büyük şehirlerin tuzu kuruluğuna karşı "Anadolu insanının" çilesini ve tevekkülünü romantize etmişti; 'yeni' CKMP, Orta ve Doğu Anadolu'nun geleneksel orta sınıflarının oluşturduğu bu tabanın, hızlanan ve tekelleşen kapitalistleşme süreci içinde mülksüzleşme kaygısına hitap etmekteydi. Türkeş, "Hürriyetin tek garantisi mülkiyettir" diyor, "Türk milletinin her ferdini mülk sahibi yapmak" hedefini koyuyordu. Bu himayeci söylem, sınıfsal çelişkilerden kaynaklanan gerilimlerin günahını zenginlerin/kentlilerin/aydınların gayri millî kültürel yozlaşmasının sırtına yıkan faşizan bir popülizmle hâreleniyordu. Faşist popülizmin anti-komünist teyakkuzla birleşen alarmizmi, –bunun ustası Osman Yüksel de CKMP'ye katılmıştı–, zaten Kemalizmden ve liberal iyimserlikten ayrıştırılması (özerk bir kimlik kazanması) zor olan kalkınmacı söylemi gitgide geriye itecekti.

1965'te Alparslan Türkeş "yüzde yüz yerli ve millî bir idare sisteminin doktrini" olarak sunulan *Dokuz Işık* risalesinde görüşlerini programlaştırdı. "Çağımız ideoloji ve kültür savaşı çağı" idi ona göre, bir *doktrin* ve propaganda cihazına sahip olmak şarttı. *Dokuz Işık*'ın içeriğinden çok, bu ihtiyaca cevap verme işlevi önemlidir. CHP'nin Altı Ok'una 'kontra' bir çağrışımı vardır; resmî ideolojiye hem meydan okur hem onun üzerinde hak iddia eder gibidir. Dokuz rakamının Türk kozmolojisinde kutlu, uğurlu sayılıyor olması, doktrinin "yerli, millî" hüviyetini pekiştirir. "Ne komünizm, ne kapitalizm, Dokuz Işık Yolu" şiârıyla, millî üçüncü yol iddiasını temsil eder. Farklı referanslarla olumlu içerikler yüklenegelen hemen bütün modern politik şiârları bir araya getiren bir eklektisizm söz konusudur: 1- Milliyetçilik, 2- Ülkücülük, 3- Ahlâkçılık, 4- Toplumculuk, 5- İlimcilik, 6- Hürriyetçilik, 7- Köycülük, 8- Gelişmecilik ve Halkçılık, 9- Endüstricilik ve Teknikçilik.[16]

16 Nihal Atsız da 1962'de *Orkun*'da dokuz maddeli bir "Millî Kalkınma Programı" yayımlamıştı: "Türkçüyüz, arınmış Türkçeciyiz, yasacıyız, toplumcuyuz, millî gelenekçiyiz, demokrasiye taraftarız, ahlâkçıyız, bilimciyiz, teknikçiyiz." "Demokrasiye taraftarız" maddesinden, Atsız'ın burada hayli geniş mezhepli bir azamî program sunduğunu anlayabiliriz!

Mümtaz Turhan'ın da katkıda bulunduğuna dair şayiaların olduğu *Dokuz Işık* metni, Türkeş'in 1960'ların ilk yarısındaki kalkınmacı-gelişmeci ve 'toplumcu'-korporatist söyleminin damgasını taşır. "Atom ve füze çağına" girerken, eski vakıfların, loncaların sosyal güvenlikçi işlevini ihya etme gereğinden söz eder. Korporatist tasarımı daha sonra sınıflı toplum yerine birbiriyle uyumlu *altı sosyal dilim* (işçi, köylü, esnaf, memur, serbest meslek, işveren) kurgusuyla sarihleştirecektir. Ülkü, her sosyal dilimin kendi kurumları aracılığıyla üretim araçlarına ortak olmasıyla, *iktisadî demokrasiyi* gerçekleştirecek bir *millet sektörünün* oluşmasıdır. *Dokuz Işık*'ta üzerinde en fazla durulan özgül proje olan köy kalkınması, Tahsin Ünal'ın (1920-1988) *Tarım Kentleri* (1971)[17] kitabına adını veren modelle geliştirilmiştir. Köylüyü köyde tutarak kalkındırma hedefini koyan bu proje de, şehre göçün büyüttüğü muhafazakâr endişeyi yansıtır. *Dokuz Işık* neticede, kapitalizmin giderek daha derinlemesine nüfuz ettiği, mobilizasyonun hızlandığı, çelişkilerin görünürleşerek mücadele konusu haline geldiği bir zamanda, mülksüzleşme ve statü kaybına uğrama kaygısı duyan orta sınıfların istikrar arayışına hitap eden, herkesin mevkiini bileceği düzenli, disiplinli, güvenceli bir toplum tasarımı sunuyordur.

Tekrarlayalım, muhteva ikincil önemdedir; *Dokuz Işık,* içeriğinden bağımsız olarak, bir kutsal kitap gibi sahiplenilecek, onu 'zikretmek' davaya, Başbuğ'a ve onun vaz'ettiği doktrine duyulan sadakatin simgesi olacaktır.

Ülkücü ideolojide, başbuğ kültü, Türk devlet geleneğinde başın/başkanın büyük önem taşıdığı nassına dayandırılır. Başbuğa bağlılık, bizzat programatik bir hükümdür. Dündar Taşer'in Türkeş için söylediği "onun yanlışı benim doğrumdan daha doğrudur" vecizesi, bu hükmün sahih delili olarak nakledilir. Türkeş'in kişisel karizması, davudî sesin ve gür çatık kaşlı sert çehrenin temsil ettiği kararlı lider, güçlü erkek adam imgesiyle yeniden üretilmiştir. Nevzat Kösoğlu onun iyi bir hatip olmadığını, insanları daha çok dar grup iletişiminde etkilediğini anlatır. 1967 İstanbul kongresinde dağıtılan bir bildiride yer alan şu ünlü sözü –gerçekte Türkeş'e ait olup olmadığı bir yana–, 'ölümüne' itaat isteyen örgütsel atmosferi yansıtır: "Emanet olan davayı kucakladım. Ardıma bakmadan yürüyorum. Davaya katılıp ihanet edeni vurun. Ben edersem beni de vurun." Onun hadis gibi aktarılan talimatları arasında, "emirlere mutlak itaat, ağırbaşlılık, cıvık olmamak, çelik sinirli olmak, sır saklamak, haddini bilmek" vardır: "Türk Milletine Bizans'tan geçen gevşeklik, lâubalilik, dedikodu, fitne, fesat, terbiyesizlik, birbirini beğenmemek, sır saklayamamak, rastgele lâf söylemek... Bu hastalık sizde de var. Bu hastalığı tedavi edin. (...) Bir Bozkurt, bir Ülkücü, her hareketi, davranışı, oturması, kalkması ile Türk Milliyetçiliğinin, Dokuz Işık'ın propaganda-

17 Ünal o sırada subaydır, yazar soyadı olarak Yahyaoğlu'nu kullanmıştır.

cısıdır. Kötü, yanlış hareketlerimizle insanları kendimizden nefret ettirmemeliyiz. (...) Sizleri tam bir Türk insanının örneği olarak görmek istiyorum. Ciddiyetinizi muhafaza etmeli ve cıvımamalısınız." Ömrünün sonuna kadar tekrarladığı bu uyarıları, Türkeş'in asker kişiliğiyle beraber, örgüt tabanındaki "insan malzemesi" ile ilgili itimatsızlığını gösterir.

Hamâsetle yüceltilen ve bir organizma gibi tahayyül edilen milletin mensuplarını kolektif kimliklerinin ("Türklük") ontolojik değerine indirgerken, onları somut insanlar olarak görmemek, 'kendi hallerine' bırakıldığında tekinsiz, değersiz saymak, milliyetçi popülizmin ve faşist "kitle" kültünün yapısal paradoksudur. Türkeş, seçkinci bakışıyla, bu paradoksu, bunun yanında da "millet-ve-fert" yaratma cehdindeki modernist-Kemalist terbiye ideolojisini kişileştirir. Nevzat Kösoğlu 2008'de hatıralarında bu subay tavrının zamanla yumuşadığı hüsnü zannını dile getirirken, "halkın Türkeş'i terbiye ettiğini" söyleyecektir.

Ülkücü örgütlenmenin, Türkeş'in arzuladığı merkezî disipline sığmadığını da eklemek gerekir. Yerel ve alt "başbuğlar"/"reisler" hatırı sayılır özerklik alanları oluşturmuşlardır. Anti-komünist gayri nizamî harp aygıtının Ülkücü Hareket'e bağladığı 'paralel hatlar' da bu katı disiplin vitrininin arkasında çok başlılığı pekiştiren bir etkendir.

Devlet

Alparslan Türkeş, Türklerin "asker ve teşkilâtçı millet karakterinden" söz ediyor, bunu "milleti teşkilâtlandıran güçlü devlet" düsturuyla bütünlüyordu. Devlet-merkezli millet fikri, Kemalist vesayetçiliğin *devletin milleti* anlayışıyla akraba çıkartılabilir. Ülkücü ideolojinin farkı, bu milliyetçilik anlayışında sentetik/yapay kalan metafizik boyutu olağanüstü güçlendirmesidir. Onun devlet mitosu ve metafiziği İslâm'dan da beslenir – neticede dini *devletin kutsallığı* içinde eriterek yapar bunu.

Ülkücü devlet metafiziğinin terimlerini, aslında Selçuklu tarihçisi olan Osman Turan'ın (1914-1978), ismi dahi mehter marşı tınısı taşıyan kitabında bulabiliriz: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi - Türk Dünya Nizamının Millî-İslâmî ve İnsanî Esasları*. 1969'da yayımlanan bu kitap, *devletin kudsiyeti* anlayışını Türk kimliğinin ontolojik esası olarak anlatır. Aslında, Türk Tarih Tezi'nin İslâmî terminolojiye uyarlanmasıdır Turan'ın yaptığı. Türk hakanlarının kadimden beri millî hâkimiyet fikrini müdrik olmakla beraber toplumsal himaye vazifesini de üstlenmesinin *devlet baba* (ve sosyal devlet) anlayışının kökünü oluşturması gibi, Türklerin ancak başlarında devlet ve kağan olduğu zaman çalışmanın faydasına inanması gibi Türk Tarih Tezi mütearifeleri, tekrar edilir. Buda ve Mani gibi 'uygunsuz' dinlere giren Türk

boylarının, bu dinlerin uyuşukluğa sevk edici, et yemeyi men ederek savaşçılıktan uzaklaştırıcı etkileri nedeniyle Türklüklerini kaybederek tarihten silindikleri 'tezi', yine Türk Tarih Tezi'nden devralınmıştır. Osman Turan'ın (1914-1978) tarih anlatısının farkı, Türklükle İslâmlığın birbirine uygunluğunu, buna neredeyse ilâhî bir anlam yükleyerek mitselleştirmesinde belirginlik kazanır. Türkler, fıtraten tek tanrı inancına yatkın ve İslâmiyet'le kolay uyuşacak bir ideal ve mizaca sahiptirler Turan'a göre. Hakanın ve milletin ilâhî bir menşeden geldikleri, dünyaya barış ve nizam getirmek gibi ilâhî bir vazifeyle şereflendirilmiş oldukları inancını taşıyor bulunmaları, onları İslâm'ın dünyaya hak dini yayma misyonunu üstlenmeye amade kılmıştır. Osman Turan, Türklükle İslâmlığın adeta birbiri için yaratıldığı bir anlatı kurar: bir cihangirlik, hamaset ve *devlet azameti* anlatısı. Türk-İslâm cihan hâkimiyeti misyonunun en büyük başarısı, "Türk milletinin tarihteki en büyük eseri" dediği Osmanlı İmparatorluğu'dur. Ülkücü ideoloji, Osman Turan'ın[18] eserinden iki efsunlu terim devşirecektir: *Nizâm-ı Alem* [dünyaya nizam vermek] ve *Devlet-i Ebed-Müddet* [sonsuza kadar yaşayacak devlet].

MHP'nin/Ülkücü Hareket'in fikrî yayın organı da *Devlet* adını taşıyordu. 1969-79 arasında çıkan bu derginin en etkili olduğu evre 1960'lar-'70'ler dönümüydü; partinin ikinci adamı sayılan, Türkeş'in 27 Mayısçılıktan yoldaşı emekli kurmay binbaşı Dündar Taşer'in *Devlet*'i yönettiği dönemdir bu. Taşer, Osman Turan'ın popüler-bilimsel referansını tedarik ettiği *devletin kudsiyeti* fikrinin Ülkücü Hareket'te içselleştirilmesini sağlamıştır. O, devleti bütün değerlerin bağlı olduğu mutlak değer sayıyordu. (Nevzat Kösoğlu, 2010'larda, devletin "bütün mukaddesatımızın koruyucu yapısı" olduğu için kutsal olduğunu söyleyecektir.) Milletin bütün fertleri kendilerini devlete adayarak onun varlığında erimeliydiler. Osmanlı devlet adamlarının devlet ve millet idrakinin yüksekliğini anlatmak için kullandığı "fena fi'd-devle ve'l mille" deyişine atıfla, dinîleştiriyordu bu düsturu: Tasavvuftaki fenafillah [Allah'ın varlığıyla bütünleşerek yok olmak] mertebesini *fena fi'ddevle*'ye uyarlıyordu.

Osmanlı kudreti, Dündar Taşer'in nazarında da *fena fi'ddevle* ruhunun doruğudur. "Hegel'in devlet tasavvuru ve telâkkisi bile, bunların [Osmanlı] fiilen ulaştığı yüksekliğin yanında fazla bir mana ifade etmez görünüyor"dur. "Osmanlı tarihinde kardeş katli kadar beni tatmin eden, yüksek bir hayranlığa sevk eden başka mevzu yoktur diyebilirim" der. Devletin yüksek menfaati için kendi ailesinden kan fedakârlığı yapmak, feragatin ve mutlağa adan-

18 1960'larda Adalet Partisi'nin yöneticisi ve milletvekili idi, CKMP'ye geçmesi beklentileri karşılık bulmadı. 1966-1967'de *Yeni İstanbul* gazetesi başyazılarında, "Şark'ın efendiliğinden Garp'ın yamaklığına geçmiş" olmaya kahreder, Türklerin "tarihî manevî üstünlük duygusu"nu okşar, sosyalist-komünist nüfuzunun yol açtığı "manevi sükût"tan mustariptir.

manın uç noktasını temsil ediyordur çünkü. Devletlû/devlette eriyerek yüceliş, Osmanlı'da ferdi de hür kılıyordu Taşer'e göre; siyasî hürriyet sapması, bu yüksek devleti batırmıştır. Şimdiyse "asaletten mahrum curcunaya demokrasi deniyor"dur. "Ne hürriyet, ne demokrasi, ne insan hakları ne de başka bir şey ülke bütünlüğünden daha aziz, istiklâlden daha değerli değildir," der.

Ülkücü ikonografide Dündar Taşer, Antepli Türkmen kökenine atıfla, "Türkmen ağası" lâkabıyla anılır. 1997'de MHP genel başkanlığını üstlenen Devlet Bahçeli'ye de "Türkmen beyi" lâkabı yakıştırılacak, "devlete bağlı bir büyük Türkmen sülâlesinden geldiği" vurgulanacaktır. Türkmen kimliğine verilen bu selâmları,[19] İç Ege'den bir Türkmen-Avşar türküsünü aktarmaya vesile sayalım: "Adını sevdiğim Avşar Beyleri/Size bir vezirlik yakışıp durur/Topla dizgini de tanı kendini/Garşında düşmanlar bakışıp durur". MHP bünyesinde bu sözleri, boşa çıkan bir devlet kurma sevdasının, kendi Türkmen/öz-Türk devletini kuramamanın veya kurduğu devlete 'sahip olamamanın' ağıtı olarak okuyan bir yorumun varlığını biliyoruz.[20] (Nevzat Kösoğlu'nun, "Türk kültürünün genel ve tipik arketipinin hasret olduğu" önermesini de katabilirsiniz bunun yanına.) Uzun erimli tarihsel hafıza ve zihniyet yarıklarını izlersek, belki de, Taşer'in devlet ululamasının, böyle bir yoksunluğu, devletine sahip olma hasretini telâfi etmeye yaradığını düşünebiliriz. Etnik (Türkmen) hüviyeti paranteze alsak dahi, taşralı/kenarda kalmış ahalinin 'sahipsizlik' ve mahrumiyet hislerine hitap ettiğini düşünebiliriz. Ülkücü ideolojide, etno-folklorik Türkmen kimliğine bağlanan böyle bir yol izi fark edilebilir.

Batıcı telâkkinin zannettirdiğinin aksine "cami avlusunda bulunmuş çocuk değil, büyük millet" isek, *fena fi'ddevle* töresi sayesindedir Dündar Taşer'e göre. Bu törenin gereği, "hepimizin devlete can borcu var" olduğunu bilmektir. Demokrasi nefreti gibi 'ölümcüllük' tutkunluğunda da Taşer'de Atsız'a benzer bir yan vardır. 1969'da, "gafilleri" uyarırken, "vazife uğruna can vermek milletimizin itiyadıdır" der, 1970'te "Millet için ölmek ve öldürmek mükellefiyettir" sözüyle pekiştirir bu hamaset söylemini. 1996'da Başbakan Tansu Çiller, devletin gayri nizamî suikast operasyonlarında kullandığı ortaya çıkan ülkücü Abdullah Çatlı için "Vatan için kurşun atan da yiyen de şereflidir" diyerek bu 'akıl yürütmeye' resmiyet kazandıracaktır. (Çiller'in bu demecini kaleme alanlar, ülkücü kökenli danışmanları idi.)

Bir ülkücü el kitabının "Ülkücü kime denir?" sorusuna verdiği cevaplardan biri şudur: "Zamanı gelince kendisinden görev bekleyen devletin hizme-

19 Anadolucular da Türkmen kimliğini romantize etmişlerdir. Muhafazakârlık bölümüne bkz., s. 373-375.

20 Bu yorumu, 2011-15 dönemi MHP Manisa milletvekili Erkan Akçay'la yaptığı söyleşiden Neslihan Kul aktardı.

tine girene..." 12 Mart 1971 askerî müdahalesinde, bu hizmet akdi çok açıktır. Ülkü Ocakları, destek bildirisinde "Milli bünyemizden bu [komünist] fesat tohumlarını kazıyacak olan Ordumuz'un ve Devletimiz'in yanında ve emrinde olduğu"nu ilan etmiştir. MHP lideri Türkeş, partinin 1973 kurultayında, 12 Mart müdahalesinin, "milliyetçi Türk gençliğinin yüksek uyanıklığı... feragatli mücadele... fedakâr çalışmaları... şehitler vermesi" sayesinde mümkün olabildiğini söyleyecektir. MHP yöneticilerinden Sadi Somuncuoğlu (doğ. 1940) da "12 Mart'ta Ülkücü gençliğin nöbeti Mehmetçiğe devrettiğini" söyler. Hareketin ilk kuşağından gelen tecrübeli ülkücü yayıncı Erol Kılınç, 2010'larda yaptığı muhasebede, ülkücülerin komünizmle mücadelede devlet tarafından *doğru biçimde*, yani gereken kararlılık ve etkinlikle kullanılamamış olmasına hayıflanacaktır. 12 Eylül askerî darbesinden sonra Nevzat Kösoğlu MHP davasındaki savunmasında "Devlet'imiz devlet olabilseydi... ve reflekslerin doğduğu anda müdahale edebilseydi meseleyi alevlenmeden söndürecekti, bitirecekti ama edemedi" demiştir. Kösoğlu, "canlı bir organizma olan cemiyetin", komünizm tehlikesini hissettiği anda hemen bir refleks gösterdiğini söyler. "Bir insanın hassas bir nahiyesine tehlike geldiği zaman önce bir refleks belirir" ona göre; bu şuurdan önce gelen, reaksiyon bile denemeyecek kadar ilksel bir tepkidir. Ülkücü Hareket'in komünizme karşı mücadelesi işte bu doğal insiyakın, *millî refleksin* temsilcisidir. Ülkücüler, millî bünyeye yabancılaşmış-yozlaşmış olan devlet bu millî refleksi kurumsal olarak üstlenemeyince, kendilerinin bu ölüm kalım davasında devlet misyonunu ikame ettiklerini düşünürler. Reel Türkiye Cumhuriyeti devletiyle ülküsel Devlet-i Ebed-Müddet arasında geniş bir açı vardır bu tasavvurda; ülkücüler, –reel devletin millî hüviyetini koruyan unsurlarıyla işbirliği içinde–, bu açıyı kutsal ebedî devlet lehine daraltmaya çalışmışlardır.

"Yaşasın devlet yıkılsın düzen"

Prof. Fikret Eren (doğ. 1935) totemi andıran Kurt Karaca müstearıyla yayımladığı *Milliyetçi Türkiye* (1971) kitabında, hedeflerinin devleti bir "dünya görüşü devletine" dönüştürmek olduğunu söylüyordu. Nasyonal sosyalizmden bildiğimiz bu kavram, hayatın her alanına nizam veren ve bütün 'tebasının' zihnine nüfuz etmeye azmetmiş bir topyekün iktidarı anlatır. Nitekim Kurt Karaca, her ferdin dünya görüşünü keyfî bir seçimle tercih edemeyeceğini, millî aidiyetinin belirlediği bir dünya görüşüne kanıyla ve kaderiyle bağlı olduğunu yazar.

1970'lerde pek de dolgun olmayan MHP literatüründe *Dokuz Işık*'tan sonra herhalde en muteber kitap olduğunu söyleyebileceğimiz *Milliyetçi Türkiye*, "milliyetçi-toplumcu düzen" alt başlığını taşıyordu. Bahsettiğimiz *Tarım*

Kentleri kitabı da aynı alt başlıkla yayımlanmıştı. Bu neşriyatla MHP, kendine mahsus "düzen değişikliği" tasarımına sahip radikal bir parti hüviyeti kuşanıyordu. (Türkeş 1970'de Konya'da bir parti toplantısında "Devlet yapısı tamamen değişecektir" diyordu.) 1960'ların sonlarında *Devlet*'te yine Kurt Karaca imzalı yazılarda liberal kapitalizmin "patolojik bir arazı" olduğunu söylediği sosyalizmin sahte devrim vaadinden farklı olarak, milliyetçi-toplumcu "gerçek devrim" iddiası ileri sürülmüştü. Manevî kalkınmayı öne alan bu devrim, ferdî mülkiyeti tanıyacak fakat onun "kullanılış ve tahsis cihetini milli menfaatlere göre tayin" edecekti. Mülkiyet hakkının gerçek sahibi milletti, bu tasarruf hakkını fertlere devretmişti, devlet mülkiyet ve teşebbüs serbestisinin millî çıkara uygun kullanılmasını denetleyecekti. *Milliyetçi Türkiye*'de tek ve mecburî sendikacılık formülü ve "millî işyeri demokrasisi" şiârıyla geliştirilen bu fikir, MHP'nin korporatizminin en kâmil modelini oluşturur.

Esasen özellikle orta sınıflara ve küçük mülk sahiplerine statüko güvencesi vaat ederek düzenin muhafazasını/restorasyonunu öngören bu korporatist model, radikal bir düzen değişikliği kisvesinde sunuluyordu. *Karşı*-devrimci hareketlerin bir yüzünün de karşı-*devrimci* olduğunu unutmamalı! Kapitalist sistem içinde tamirat yapmaktan öte bir ufku olmasa da, sistem-içi endişeleri sistemin yozlaşmışlığına çatan bir dille ajite ederek düzeni değiştirme iddiasını dillendiren bu radikalizm, sol-devrimci akımın rüzgârını çalmaya yarar.

Türkeş, 11 Eylül 1971'de parti örgütüne yolladığı genelgeyle, Batı dillerindeki karşılığı "nasyonal-sosyalist" olan "milliyetçi-toplumcu" adını, "düşmanların eline aleyhte iftiralarda bulunma imkan ve fırsatı verdiği için" yasaklamıştı. Milliyetçi-toplumcu adı bırakıldıysa da, düzen değişikliği iddiası sürdürüldü. MHP'nin 1973'teki genel kongresinde Türkeş, "bölücü ve sınıfçı" CHP'nin karşısında AP'yi ve diğer sağ partileri "milletin bütün sosyal dilimlerini kucaklamayan, mahdut bir azınlığın tesiri altında kalan kapitalist partiler" diye tanımladı. 1970'lerin ortalarından itibaren, düzen karşıtı radikalizm partide gerilerken Ülkü Ocakları'nda yükseldi. Gayri millî hüviyetiyle yozlaşan mevcut rejimi komünizme karşı savunmak değil, onu yıkarak ülkücü-milliyetçi bir düzen kurmak olmalıydı gaye. Ülkü Ocakları muhitinde 1975-1979 arasında çıkan *Genç Arkadaş* dergisinin 1975'teki bir kapağında "Savaşımız vurguncu düzenedir" sloganı yer aldı: "Tekelci sermayenin vurguncu düzeni", sosyal dilimler arasında büyük uçurumlar yaratan, gayri millî ideolojilere zemin hazırlayan esas musibetti. 1976'da "Emek kutsaldır" başlıklı bir yazı yayımladılar. Düşman iki idi, komünizm kadar kapitalizm de hasımdı; *Genç Arkadaş* "sağlı sollu yumruklarımızı kullanalım" diyor, "Yaşasın devlet, yıkılsın düzen" sloganını atıyordu. Ülkü Ocakları, par-

lamento dışı politik eylem stratejisiyle de radikaldi; *Devlet*, 1973'teki bir sayısında iktidarın üç düzlemini ayırt etmişti: Devlet iktidarı ve meclis iktidarına ek olarak, sokak iktidarı ele geçirilmeliydi.

1970'lerin ortalarında Ülkücü Hareket bu radikal söylemiyle anti-komünist şiddeti körüklerken, MHP, AP'yle yakınlaşarak düzeni/istikrarı korumaya angaje oldu. Türkeş 1974 Kıbrıs Harekâtı sonrasında Ecevit'in CHP-MSP koalisyonunu sona erdirmesiyle başlayan hükümet krizini, 1973 seçimlerinden % 3,4 oy oranı ve üç milletvekilliğiyle çıkmış olan MHP'yi anahtar parti işleviyle sağcı partiler koalisyonuna tutundurmak için değerlendirdi. 1975'te, CHP tarafından himaye edilen sol hareketin ("komünizmin") rejime karşı hayatî bir tehdit oluşturduğu kabulü üzerinde kurulan Milliyetçi Cephe (MC) hükümetinde Alparslan Türkeş başbakan yardımcısı koltuğuna oturarak, yaklaşık on beş yıl aradan sonra yeniden "devletlü" pâyesi takındı. Böylece MHP egemen sınıflar ve devlet nezdinde kabul gördü, "ministrabl" oldu ve devlette kadrolaşma imkânı kazandı. Bu aralar Türkeş'in, "Solun ihanete varan davranışları neticesinde, sağla olan kavgamızı ertelemek zorunda kaldık" dediğine dair bir rivayet, ülkücü tabanda dolaştırılmıştır.

Türkeş 17 Mayıs 1975'deki MHP genel kurulunda, özgüvenli ve saldırgan bir iç savaş diliyle konuşur: "Artık milliyetçilik değil, milliyetçilik düşmanlığı bir cesaret işidir. Size artık zamanın Türk milliyetçiliği lehine işlemekte olduğunu müjdeleyebilirim. Patlama noktasına erişmiş, patlama noktasını aşmış bulunuyoruz. (...) 'Türkiye halkları' sloganını kullanan hainlerle birlikte onları kışkırtanların da kafaları ezilecektir." Aynı yıl *Genç Arkadaş* "yok edilmeyen düşman yenilmiş sayılmaz" diye yazar.

MHP 1977 seçimlerine "Millî devlet, güçlü iktidar" sloganıyla girdi. Türkeş, otorite buhranını aşmayı, "her şeyden evvel nizam, her şeyden evvel devlet otoritesi" tesis etmeyi vurguluyordu. MHP'nin 1977 seçim beyannamesinde millî devlet-güçlü iktidarı kurmak için gerekli anayasal ve yasal değişikliklerin yapılarak yürütme organının yasama organına karşı güçlendirilmesi istenmekteydi. 1977 seçimlerinde MHP oyunu % 6,4'e, milletvekili sayısını on altıya çıkartarak, kurulan 2. Milliyetçi Cephe hükümetine ortak oldu. Ancak seçimden birinci parti olarak çıkan CHP'nin basıncı altında bu hükümet fazla uzun ömürlü olmadı. CHP hükümetinin kurulmasıyla beraber, zaten ivmesi yükselmekte olan sol hareketin MC'lerin kurumsal, toplumsal ve moral yapılanmasını tasfiyeye yönelmesi, hayal kırıklığına uğrayan Ülkücü Hareket'i reaksiyona sevk etti.

Reaksiyon, şiddeti tırmandırmak yönünde işledi. Açıkça düşman olarak tanımlanan sol militanlara ve sempatizanlara dönük saldırıların çapı, 16 Mart 1978'deki İstanbul Üniversitesi bombalaması gibi, kalabalıkları hedef alacak kadar genişledi. Ayrıca devlet görevlileri ve aydınlar hedef alınma-

ya başladı. Sadece solcuların değil, en çarpıcı örneği *Milliyet* gazetesi yayın yönetmeni Abdi İpekçi (1929-1979) olmak üzere ılımlı bilinen şahsiyetlerin öldürülmesi, tam da "ılımlıları" sindirmeye, "diyalogu" savunanları bertaraf etmeye, kısacası herkesin cepheleşeceği iç savaş koşullarını zorlamaya dönük bir adımdı. Bu tedhiş taktiğinden umulan, sistemin yönetilemez hale geldiği ve güçlü bir elin idareye el koyması gerektiği kanaatinin yaygınlaşmasıydı. MHP yönetimi ve Türkeş, ordu içindeki ilişkilerini de kullanarak, zaten fikrî hazırlığı yapılmakta olan askerî darbenin 'genel' anti-komünist, milliyetçi karakterinin derinleşmesine ve MHP'ye müzahir bir rotaya oturtulmasına çalışıyorlardı. MHP 1978 Ekim'inden itibaren her açıklamasında sıkıyönetim ilan edilmesini istedi; 1978 Aralık sonlarındaki –birazdan tekrar geleceğimiz– Kahramanmaraş katliamından sonra sıkıyönetim ilan edilince de sürekli, sıkıyönetimin hükümetin engellemeleri nedeniyle yeterince caydırıcı uygulanmamasını eleştirdi, "millî ümidin kendisinde toplandığı Ordu"nun otoritesinin kısıtlanmaması gerektiği ikazını yaptı.

Sol hareketi büyük ölçüde anti-faşist direnişe tabi hale getirmeye ve askerîleştirmeye zorlayan bu strateji, resmî gayri nizamî harp aygıtıyla iltisaklı idi. Ülkücü saldırganlığın ne zaman bu provokasyon cihazınca seferber edildiğini, ne zaman kendi inisiyatifiyle harekete geçtiğini her somut durumda saptamak zordur. Her halükârda, tedhiş ve saldırganlığı körükleyen bir sarmal oluştu. MSP'li İçişleri Bakanı Oğuzhan Asiltürk, 1976 başlarında yaptığı bir açıklamada Türkeş'in komandoları frenlemek istese de frenleyemediğini, komandoların içinden kendi liderlerini çıkardığını söyleyerek onu "yarattığı canavarla baş edemeyen doktor Frankenstein"a benzetmişti! Ülkücü paramiliter yapı, yönetenler zümresi nezdinde de tedirginlik uyandırıcı hale geliyor, kontrolsüzleştiği veya haddini aştığı düşünülüyor, MHP'nin güvenilirliği aşınıyordu. Belki de ondan beklenen işlev zaten buydu ve tamamlanmıştı. 12 Eylül darbesi bahsinde buraya döneceğiz.

Aleviler ve "Kanımız aksa da zafer İslâm'ın"

Ülkücü Hareket'in 1970'lerin ikinci yarısında belirginleşen bir düşman imgesinin Aleviler olduğunu söyleyebiliriz. Alevileri sapıklıkla damgalamak, aslında uzun süredir anti-komünist ajitasyonun itiyadıydı. Komünizmi dinsizlik, ahlâksızlık ve bilhassa cinsel edepsizlikle özdeşleştiren söylem, bu rezillikleri Aleviliğe ilişkin göreneksel önyargılar ve karalamalarla irtibatlamayı, Sünnî muhafazakârlığa hitap etmenin elverişli bir yolu olarak kullanıyordu. *Kızılbaş* imgesi, komünistliğin tekinsiz kızıllığına mükemmel oturuyordu. Bu örtüşme, Alevi topluluklarının özellikle genç kuşaklarının 1960'larla birlikte sol harekete meyletmeleriyle güçlü bir teyit buldu. Emi-

ne Işınsu'nun (doğ. 1938) ülkücü muhitte çok okunan *Sancı* romanında (1974) züppe kolejli kalıbının dışına çıkan, "halk çocuğu" tipli solcu gençler, –şayet "Doğulu" (yani Kürt) değilseler–, "yozlaşmış Anadolu kasabaları, köyleri"ndendirler – yani Alevi.

1960'lar ve 1970'lerde, Alevi karşıtı provokasyonun başka bir saikini daha hesaba katmak gerekir. MHP'nin taban dinamiğinde, Orta ve Doğu Anadolu'da kapitalistleşme sürecinin tahribatından tedirgin olan geleneksel orta sınıfların, küçük mülk sahiplerinin payından söz etmiştik. Bu zümrelerin tehdit ve beka algısı, Alevilerin kuytu kırsal bölgelerden şehirlere 'inmesinin' ve –özellikle tahsil yoluyla– yeni orta sınıflar içinde hatırı sayılır bir konum edinmesinin yol açtığı rahatsızlıkla 'reaksiyona' giriyordu. Alevilerin sınıfsal yükselişi veya sadece görünür hale gelmesi, Sünnî geleneksel orta sınıfların düşüş kaygılarını 'tahrik' ediyor; bu sınıfsal tahrik, Alevilerin sapkınlığına dair hikâyatın tahrik kuvvetini artırıyordu.

1970'lerde, (eşanlamlı kullanılan) komünistlerin/Alevilerin cami bombaladığı, Sünnîlere saldırdığı söylentileri yaymak, Orta ve Doğu Anadolu'nun birçok merkezinde, linç güruhlarını harekete geçiren standart provokasyon yöntemi idi. Komünizmle mücadele şebekesi içinde sosyalleşmiş kimi vaizler de bunlarda rol oynadılar. Bunların örgütlenmesinde de ülkücü paramiliter yapıyla resmî gayri nizamî harp aygıtının birbirine kaynadığına dair, hâlâ aydınlatılmayı bekleyen, aşikâr belirtiler vardır.

Alevi düşmanı provokasyonlarda ve linç saldırılarında kullanılan müstehcen dil, tabiî *gri literatüre*[21] aittir. Resmî MHP/ülkücü dili, mezhep ayrımcılığını katiyetle reddeder. Partinin 1970'lerde Ülkü Ocakları kadrolarına yönelik en uzun süreli yayını olan *Hasret* dergisinin Ekim 1978 sayısında yayımlanan bir makalede, bu resmî görüşün perdesi biraz aralanır. *Hasret*, "Antep, Sivas, Elazığ, İstanbul, Ankara gibi şehirlerimizde yaratılan 'kurtarılmış bölgelerin' hep Alevi vatandaşlarımızın bulunduğu mahallelerde ortaya çıkması tesadüf değildir" der. Tesadüf değildir, zira Aleviler, inançları "sistemli bir bütüne" dayanmadığı için, manevî bir buhran içindedirler. Bu zihin bulanıklığı, bu manevî boşluk, "yıllardan beri görmekte oldu[kları] ihmal yüzünden zaten devlete kırgın bir psikolojik halet içinde" olmalarıyla birleşince, komünist kışkırtıcılar için son derece elverişli bir zemin oluşturuyordur. Dedeliğin geleneksel dinsel otoritesine saldıran, "abdest alan, namaz kılan, Kur'an okuyan, tevhid akidesine gönülden bağlı" muhafazakâr Alevileri sindiren komünistler; "mukaddeslerini tahrif ettikleri" Aleviliği, "sistemli bir şekilde bir 'inançsızlık' inancı haline" sokmaya girişmişler ve bunda epeyce başarılı olmuşlardır *Hasret*'e göre. "Bugün alevi (orijinalde küçük harfli –

21 Sınırlı sayıda basılmış bildiriler, arşivlenmemiş yerel neşriyat, sözlü propagandada nakledilenler vs.

T.B.) inançlı gençler arasında en yaygın akım her rengi ile soldur." "Bütün mukaddeslere küfreden ve inançsızlığı inanç edinmiş alevi görüntülü kimseler" gibi tariflerin kapısı, artık gri literatüre açılır. Bu makalenin yayımlanmasından iki ay sonra 111 insanın ölümüne yol açan Kahramanmaraş katliamı gerçekleşmiştir.[22]

Aleviliği şeytanlaştıran taassubu, Ülkücü Hareket'in 1970'lerdeki İslâmîleşme süreciyle de birlikte okumak gerekir. CKMP/MHP, önceleri dine hürmetkâr bir laiklik çizgisinden uzak değildi, hatta 27 Mayısçı ve Türkçü kadroların etkisi dine hürmetkârlığı da yer yer paranteze alıyordu. Ancak hem anti-komünist vasatın ortak dinî söylemi, hem de CKMP tabanı ve ülkücü gençlerde zaten hâkim muhafazakâr taşra kültürünün etkisi, harekete dindar bir hassasiyet taşımaktaydı. Türkeş, bütün dünyada Müslüman deyince Türk anlaşıldığını, buna rağmen milliyetçiliğin İslâmiyet'e karşı bir dava gibi gösterilmesini kınıyordu. 27 Mayısçı subaylardan Ahmet Er (doğ. 1927) daha ileri gitti, hedeflerini "Muhammedî düzen" diye tanımladı. Türkeş'le beraber hareket eden 27 Mayısçılardan diğer ikisi, Muzaffer Özdağ ve Rıfat Baykal, bu dilden huylanıyor, parti içinde "Atatürkçülük aleyhtarı" ve "din istismarcısı" bir kanadın gelişmesinden tedirginlik duyuyorlardı.

CKMP'nin MHP adını aldığı 1969 Adana kurultayında Hilâlci-Bozkurtçu gerilimi açığa çıktı. Parti amblemi olarak bozkurt yerine üç hilâlin benimsenmesi,[23] –her ne kadar Bozkurt da tamamen terk edilmeyip gençlik kollarına amblem tayin edilse de–, Kemalist milliyetçilikle bağını koruyan kadroları ve Türkçüleri ayrılığa sevk eden sembolik bir dönüm noktası oldu.

1970'lerde Türkeş'in dilinde ve MHP metinlerinde din, Türklüğün aslî-kurucu değerde bir unsuru olarak tanımlanmaya başladı. Resmî terkibin özeti, *Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlâk ve fazileti* şiarıdır. Buna Türkeş'in 1974'te ortaya attığı "Hıra dağı kadar Türk, Tanrı Dağı kadar Müslüman" formülü eşlik eder. Ancak ülkücü tabanda, dini neticede yine maneviyat sahasına kapatan bu resmî çizgiyle yetinmeyen bir eğilim kendini göstermektedir. Az evvel zikrettiğimiz, 1975-1979 arasında çıkan (*Büyük Türkiye'ye* ön ekli) *Hasret* dergisi, bu eğilimi takip edebileceğimiz mecradır. Dergi 1976'da, "Türklük bedenimiz İslâmiyet ruhumuzdur" başlığını atar. 1977'te başyazılar, "İslâm'ın bayrağı kanlarımızla yükseliyor", "Ülkücü gençlik öle-

22 Bu olaylar, anti-komünist bir film oynatan sinemanın bombalanması üzerine Sünnî halkın Alevilere/solculara karşı kışkırtılmasıyla başlamış; çevre il ve ilçelerden sevk edilen ülkücü militanların ve muhtemelen "profesyonellerin" harekete geçirdiği linç güruhları, gaddarca bir kırım yapmışlardır. Ülkücü neşriyat, Kahramanmaraş provokasyonunun "komünist örgütler ve Ermenilerce" düzenlendiğini işleyecektir.

23 Üç hilâl sadece İslâm ve Osmanlı çağrışımından ötürü değil, ayrıca Bozkurt'un aksine, resim becerisinden mahrum bulunanlarca da kolayca çizilebilir olmasından ötürü tercih edilmişti. Dündar Taşer'in üç hilâli "aksiyonu simgelemek üzere" çark halinde tasarlaması da, Nazi gamalı haçına benzeme kaygısı yanında, bu modern propaganda mülahazasına takılmış olabilir!

cek, İslâm güneşi sönmeyecek", "Gücümüzü İslâm'dan alıyoruz", "Zafer İslâm bayraktarlarının", "Küffarın saldırdığı parti: MHP" gibi başlıklar taşır. İslâmî terminolojiyi gitgide içselleştiren bu yazıların çoğunda Ülkü Ocakları Genel Başkanı Muhsin Yazıcıoğlu'nun (1954-2009) imzası vardır. Yazıcıoğlu, "Üstün ırk nazariyesine itikada göre inanıyoruz" der; Türklüğün davası, İslâm'a hizmet yarışında üstünlüktür. *Hasret*, 1978'de "yeni Bedir savaşı" öncesinde olduğumuzu söyleyerek Müslüman milletini cihada çağırırken, "kadının eteği altına sığınan gafil Müslümanlara" –Millî Görüş'e ve radikal İslâmcılara– lânet eder. 1979'da, dört sayı çıkan bir başka ülkücü yayın organı *Nizam-ı Alem* adını almıştır. Dergi, "bütün beşerî nizamların üstünde vahiy esaslarına dayanan İslâm nizamının temsilcileri ve savaşçılarıyız" beyanında bulunur. 1980'e gelindiğinde Ülkücü Hareket'in belki en gözde sloganı "Kanımız aksa da zafer İslâmın"dır. Başta Nakşî Adıyaman-Menzil dergâhı olmak üzere tarikat ağlarına ilgi ve katılımlar başlar. İslâmcılık bölümünde ele alacağımız Necip Fazıl'ın 1977'de –seçim dönemi dahil– kısa bir süre de olsa MHP'yi desteklemesinin sembolik önemi büyüktür. "Üstad" ülkücülere "aleti yerinde fakat ruhu tamamlanmaya muhtaç bir kadro" olarak 'ilgi' duyacak, fakat daha sonra "voltaj ve amperajı yüksek ruh adalesine gerekli fikriyatı henüz devşiremedi"klerini ihtar edecektir.

1980'lerde derinleşeceğini göreceğimiz bu İslâmîleşme eğiliminin sosyolojik sebebi, kitleselleşmeyle beraber taşralı muhafazakâr tabanın etkisinin artmasıdır. 1970'lerin iç savaş şartlarında ölümlerin olağanlaşmasıyla, şehitlik mitolojisi üzerinden gelişen psikolojik etkiyi buna ekleyebiliriz. Dönemin İslâmî düşünce uyanışı da, işte asıl 1980'lerde açığa çıkacak olan ideolojik etkeni oluşturacaktır.

12 EYLÜL SONRASI: DEĞİŞİM VE DEVAMLILIK

12 Eylül 1980 askerî darbesi ve ardından tesis edilen rejimin MHP'yle 'ilişkisi' hakkında en veciz yorum, parti yöneticilerinden Agâh Oktay Güner'in yargılandıkları mahkemede sarf ettiği meşhur sözüdür: "Fikri iktidarda kendi zindanda olan bir siyasi heyetiz". Askerî yönetim, uzun süreli bir olağanüstü hal rejimi kurmuş, sol hareketi yer yer olağanüstü hal hukukunu bile askıya alan bir şiddetle bastırmaya girişmiş; Atatürk kültü etrafında zorunlu/tek ideoloji olarak milliyetçiliği emreden bir "beyin yıkama" harekâtı başlatmıştı – tepeden inmeliği, dayatmacılığı, resmiyetiyle, tam anlamıyla "beyin yıkama" idi bu. Türkeş, darbeden iki ay sonra Genelkurmay Başkanı Kenan Evren'e yazdığı mektupta, onun beyanlarının, "bizim yıllardır savunmaya çalıştığımız düşüncelerin değişik bir üslupla teyidi niteliğinde" olduğunu söylemişti. Ülkücü basın "devlet heybetinin avdet etmiş" olmasından mem-

nundu. Ne var ki askerî rejim, MHP ve ülkücü kuruluşları da kovuşturmaya girişmişti. 1981 Nisan'ında iddianamesi okunan 389 sanıklı davada bizzat Türkeş dört buçuk yıl tutuklu kalacak, yüzlerce ülkücü işkencelerden geçecek, dokuzu idam edilecekti. Askerî rejimin Ülkücü Hareket'i de bastırması, topyekün politikayı kriminalize eden vesayetçi tavrın icabıydı. (**Kemalizm** bölümündeki *Tandoğanizm* bahsini hatırlayın: "Size ne oluyor, memlekete faşizm lâzım olursa, onu biz getiririz" diye uyarlayabiliriz Tandoğan'ın meşhur tekdirini!) Buna bağlı olarak rejim, hiçbir "aşırı ucu" ve "terörisli" hoş görmeyen "tarafsız" imajını pekiştirmiş oluyordu. Ancak sola uygulanan baskıyla tartılamayacak olsa ve araçsal bir mantığa dayansa bile, bekası için mücadele ettiklerini düşündükleri "Türk devleti"nin bu muamelesine maruz kalmanın, Ülkücü Hareket üzerinde travmatik bir etkisi oldu. Hapishanelerde solcularla beraber zorla İstiklâl Marşı okuma cezasına maruz bırakılmaları, sembolikti: Muhsin Yazıcıoğlu'nun deyişiyle "Türk'ün Türk düşmanıyla aynı zincire vurulması" saydılar bu durumu.

12 Eylül travması ve Türk-İslâm ülkücülüğü söylemi

MHP yönetimi mahkemede savunmasını, 12 Eylül askerî müdahalesi öncesi komünist tehdide karşı zafiyet hatta gaflet içinde olan devlete kendilerinin bilfiil sahip çıktığı savı üzerine kurdu.[24] Bu savın en atak sözcüsü, Genel Sekreter Yardımcısı Nevzat Kösoğlu olmuştur. Daha önce andığımız, Ülkücü Hareket'in "millî refleksi" temsil ettiği tezini hararetle savundu. Kösoğlu, 2008'de yayımlanan nehir söyleşi kitabında da savunusunu sürdürecektir. '60'lar ve '70'lerde ülkeyi "düşürmek isteyen Rus emperyalizmine karşı verilen" mücadelenin Türkiye'yi "Afganistan olmaktan" kurtardığı fikrindedir. Hatta "heyeti umumiyesi itibarıyla yapılan iş, Cumhuriyet tarihinin en büyük vatan savunmasıydı. Bu bir Milli Mücadele idi ve başarılmıştır" der. O da görece 'liberal' parti yöneticilerinden Agâh Oktay Güner gibi, 12 Eylül'de milliyetçiliğin, kendisi iktidar olmasa da milliyetçiliği devlete kabul ettirdiği kanısındadır. O dönemde hapishaneden Türkeş adına Kenan Evren'e yazılan bir mektupta, yine Kösoğlu'nun özetlemesiyle, "Ülkücüler bu milletin direncini temsil ederler. Bu direnci kırmayın. Yarın yine lazım olur" mesajı verilmiştir.

24 MHP davasının nihai kararı tâ 1995 Mayıs'ında çıkacak, Yargıtay 11. Ceza Dairesi, Türkeş'i "siyasî bir görüşten kaynaklanan amaçla cürüm işlemek için teşekkül meydana getirmek" fiilini düzenleyen 313. maddeden suçlu bulacaktır. Ancak dava on beş yılda sonuçlandırılamamış olduğu için zamanaşımına uğrayarak düşmüştür. MHP davasının hikâyesi de, bir yandan bu göreve sol eğilimli bilinen bir hukukçu kadrosunun 'atanmasını', diğer yandan MHP genel merkezinde bulunan bazı 'malzemenin' 'kaybedildiğine' ve genel olarak resmî ellerle delil karartmaya dair –dava heyetinin de müşteki olduğu– anlatımları düşünürsek, 'ilginç' ve aydınlanmaya muhtaçtır.

MHP'li yöneticiler ve ülkücü aydınlar, hapishanedeki ülkücülere de "devlete küsmemelerini" telkin etmekteydiler. 12 Eylül öncesi bütün ülkücü örgüt genel başkanlarının 'reisi' mevkiindeki Muhsin Yazıcıoğlu, işkence ve baskılar karşısındaki tutumlarını "karşılıksız sevenlerin isyanlı sükutu" diye tanımlamıştı. Hapishanelerdeki insan hakları ihlâllerini soruşturururken kendileriyle muhatap olan uluslararası kurum ve örgütler karşısında, "Türk devletini dış ülkelere şikâyet etmeme" ilkesi uyarınca susma haklarını kullanmışlardı. Ancak 1980'lerin ikinci yarısında ülkücü camiada Türk devletinin sistematik işkenceciliği tartışılmaya başlandı; 1987'de 12 Eylül mağdurlarına sıyanet etmek üzere kurulan Sosyal Güvenlik ve Eğitim Vakfı, bu sorunu iş edindi. 12 Eylül'ün tesis ettiği rejime karşı toplumsal muhalefetin yükseldiği 1980'lerin sonlarında, bizzat Alparslan Türkeş, 12 Eylül'ü açıkça kınamaya, hatta bizzat Türk milliyetçiliğine karşı hasmane bir hareket olarak tanımlamaya başlamıştı. Ancak Yazıcıoğlu'nun başını çektiği eski Ülkü Ocakları yöneticilerinin muhalefeti 12 Eylül'ü bir kaza saymaktan ileri gitti, bizzat devletin niteliğini sorgulamaya dayandı.

Sorgulama, 12 Eylül öncesindeki mücadeleyi ilkece meşru görmeye devam etmekle beraber, devletin gayri nizamî harp aygıtının teşkilâta sızmış ve manipüle etmiş olduğuna dair bir kuşkuyu dahi içermekteydi. Bu kuşku, devletin iç savaş ortamını kızıştırarak askerî darbeye meşruiyet zemini hazırladığı tezinin benimsenmesiyle birlikte işliyordu. Ülkücü muhitte devlet fesadına ilişkin bu 'bulgular', çok daha köklü bir yozlaşma tartışmasını tetikledi. Devlet, sadece kâhtı rical veya komünist-solcu sızması yüzünden değil, kökü Tanzimat'a dayanan Batıcı-modernist-laisist yabancılaşmaya bağlı yapısal bir yozlaşma nedeniyle problemliydi bu tartışmada. İdeal/ülküsel devletle halihazır devlet cihazı arasındaki fark, ülkücü ideolojide 12 Eylül'den önce de sorunsallaştırılmış, Batılılaşma-Batıcılık eleştirisi o zaman da yapılmıştı gerçi. Fakat şimdi bu sorgulama, adlı adınca Kemalizmin eleştirisine döndü. Kemalizm eleştirisinin mühimmatı, bunda çok zamandır uzmanlaşmış İslâmcı literatürden devşiriliyordu. Genel olarak, İslâmcı literatürle temas artmıştı. Ülkücüler, düzen eleştirisinin kaynağı olmanın yanı sıra, bireysel manevî dayanak arayışıyla İslâmcılığa yöneldiler. 12 Eylül baskısı, "devletin öpmeye davrandığımız eli bize tokat attı" travması, dışarıda örgüt ilişkilerinin saçılması, içeride hapishane koşullarının öğütücülüğünde yaşanan yalnızlaşma, "İslâmı nefsinde mükemmelen yaşama" şiârıyla yüceltilen bir dindarlaşmayı beraberinde getirdi. Özellikle içerideki dindarlaşma tecrübesini yücelten ülkücü jargonda hapishaneler, iftira nedeniyle yedi yıl zindanda kalan Hazreti Yusuf'a atıfla "Yusufiye Medreseleri" diye anılıyordu.

1984'te Mamak Hapishanesi'nde bir grup ülkücü, "bütün beşeri ideolojilerden ve milliyetçilik fikrinden teberri ettiklerini (uzaklaştıklarını)" duyur-

du. Kopuşun öncülerinden Mehmet Sümbül ve Burhan Kavuncu, mülakat ve yazılarında müminlerin soy ve kavimleriyle övünmelerinin caiz olmadığını söylüyor, milliyetçiliğin ümmetçilikle eşanlamlı olarak veya salt taktik amaçlı kullanımını dahi yanlış buluyorlardı. Kendilerini artık sadece "Müslümanlar" olarak tanımlayan bu (eski) ülkücüler, yine Müslüman kimliğini kullanan ve gayri İslâmî olan her rabıtayı reddettiklerini söyleyen eski arkadaşlarına hitaben yayımladıkları bildirilerde, onların bu hassasiyetlerinin Türkeş'in ve MHP'nin "ekâbirlerinin" çizgisiyle bağdaşamayacağını söylüyorlardı. Türkeş, "tağutî liderlik" anlayışıyla milliyetçiliği şirk haline getirmişti. MHP'nin resmî anlayışında İslâm, "kuşatıcı bir hayat nizamı konumunda, yegâne belirleyici değil... milleti meydana getiren unsurlardan sadece bir tanesi" idi.

Ülkücü kadroların çoğunluğu hareketten kopmadı fakat hareketin kendisi kapsamlı bir İslâmcılaşma çığırına girdi. 1970'lerin sonlarında zaten uç verdiğini belirtmiş olduğumuz bu İslâmîleşmenin muteber bir fikrî dayanağı, MHP yönetiminde de yer almış Seyyid Ahmet Arvasi'nin (1932-1988) aynı adlı kitabında geliştirdiği *Türk-İslâm Ülküsü* söylemiydi. Türk-İslâm Sentezi formülündeki gibi Türklükle İslâmlığın tez-antitez diyalektiği içinde bile ayrıştırılmasını benimsemiyor, Türklükle İslâmlığın 'sentetik' olmayan dikişsiz bir bütünleşmesini vaz'ediyordu bu söylem.

Ülkücü Hareket'in 12 Eylül sonrası çıkan yayın organlarında İslâmcı referansların baskınlığı görülür. Türk-İslâm ülküsü terkibini bile milliyetçi sapmanın parçası olarak gören kısa ömürlü *Yazı* (1986/87) bunun ilk örneğiydi. 1987'de çıkmaya başlayan *Gözyaşı* dergisi, ülkücü camianın dinî ve tasavvufî cemaatlerle temaslarından besleniyordu; kısmen, delinen örgütsel ağın parçalanmasını da telâfi işlevi üstlenmişti bu temaslar. Bu derginin girişimiyle revaç bulan bir ritüel halini alan "Gözyaşı Geceleri", ülkücü camiayı dinî hareket alt kültürünün mazlumluk söylemiyle ve dünyevîliği/nefsi aşma tecrübesiyle aşıladı. İslâmîleşmenin etkisi 1983'te Ülkücü Hareket'in resmî denebilecek dergisi olarak çıkmaya başlayan *Bizim Ocak* dergisine de yansıdı. Ancak bu etkinin kurumsal yayın organı, 1988'de çıkmaya başlayan *Bizim Dergâh* dergisi oldu. Dergide, "Hakimiyet Ancak Allah'ındır", "Resulullah'ın (SAV) 'İla-yı Kelimetullah' Mücadelesinin Mekke Devri", "Sırat-ı Müstakîm'den Sapmalar, Beşerî Sistemler ve Vahy Nizamı: İslâm" vb. başlıklı yazılar yer aldı. Muhsin Yazıcıoğlu'nun 1990'da dergide yer alan söyleşisinin başlığı "Her Şey Allah İçin" idi.

12 Eylül rejiminin bütün partileri kapatmasından sonra MHP'nin siyasî mirasını yaşatan parti çizgisi, ister istemez İslâmîleşme sürecinden etkilendi. 1983'te kurulan Muhafazakâr Parti'nin ilk genel başkanı, 1986'da daha önceki siyasî faaliyetini İslâmî ölçüleri esas almaması nedeniyle cahiliye ese-

ri ilan edecek olan Mehmet Pamak'tı; parti 1985'te Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) adını aldıktan sonra, 1987'de, eski MSP milletvekili Abdülkerim Doğru genel başkan yapıldı. 1988'de Muhsin Yazıcıoğlu ve eski Ülkü Ocakları yöneticileri partiye girerek yöneticilik üstlendiler.

MÇP ve Ülkücü Hareket şüphesiz topyekûn İslâmcılığın etkisine girmiş değildi. Türk-İslâm ülkücülüğü söyleminin gelişmesine karşı Türkçü tepkiler nispeten sınırlıydı gerçi, fakat bu söylemin devlete meydan okuyan sistem karşıtı tavrından ve asıl, hareketin tümüyle geleneğini, hiyerarşisini, lidere itaat töresini zayıflatmasından tedirginlik duyanlar az değildi. İslâmîleşmenin aşırı dozu, Ülkücü Hareket'i müstakil kimliğinden uzaklaştırıp İslâmcılık içinde eritmez miydi? 1987'de siyasî yasakların kalkmasından sonra MÇP genel başkanlığı koltuğuna oturan Alparslan Türkeş 1988'de "İslâmiyeti öne sürerek Türk milliyetçiliğini yıkmak isteyenlere" karşı uyarıda bulundu.

Politikanın 1982 Anayasası'nın kısıtları ölçüsünde yeniden 'açıldığı' 1980'lerin ikinci yarısında Ülkücü Hareket kendi içindeki ideolojik ayrışmanın yanı sıra, "marjinal" ve "arkaik" olarak damgalanmaktan sıyrılmaya çalışıyordu. Bu etiket, özellikle milliyetçi-muhafazakâr ve sağ cenahta epeyce kabul gördüğü için, ciddi bir tehditti. Özal'ın dört ana siyasî eğilimi birleştirerek 12 Eylül öncesinin çatışmacı politika anlayışını bitirme şiârına bağlanarak ANAP'ta güçlü bir kanat oluşturan eski ülkücüler, milliyetçiliğin neoliberal çağ dönümüne uyum sağlayarak modernleşmesi gerektiğini söylüyorlardı. Ülkücü gelenek, onlara artık taşralı, geri ve gereksiz sert görünüyordu. Türkiye'deki sol hareketin ezilmesinden öte, dünyada reel-sosyalist sistemin çöküş sürecinde bulunması, anti-komünist tehdit algısını düşürmekteydi. ANAP'ın yanı sıra Demirel'in DYP'siyle de etkileşim halindeki milliyetçi-muhafazakâr aydınlar, Ülkücü Hareket'in komünizme karşı fedakâr mücadelesiyle aslında misyonunu tamamladığını düşünüyor; bu dinamik fakat vasıfsız potansiyelin, millî duyarlılıkları güçlenmiş bir merkez sağ bünyede massedilmesini ehven buluyorlardı. Bu mülahazaların birçok durumda "iktidardan pay alma" ikbalini meşrulaştırma işlevinden ibaret olduğunu eklemeye gerek yok.

Ülkücülerin/MÇP'nin bu basınç karşısında sarılabildiği en güçlü motif, Türkeş'e, "şehitlere" ve hareketin töresine ahde vefa talep etmekti. Bunun yanı sıra olsa olsa, 12 Eylül mağduriyetinin telâfisi talebi vardı repertuarda, bir de ANAP devrindeki piyasalaşma ve depolitizasyon sürecinin millî kültürü ve duyarlılığı erozyona uğrattığına dair ahlâkçı teyakkuz.

BBP kopuşu ve yeniden MHP

MÇP içerisindeki ideolojik ayrışma 1992 yılı başında kopuşla sonuçlandı. Parti yönetimine yakın bir grubun, Türk-İslâm Ülkücülüğü söyleminin tem-

silcisi hüviyetindeki *Bizim Dergâh* dergisine saldırıda bulunması, ipleri kopardı. Türk-İslâm Ülkücüleri ayrıldılar, bir yıla yayılan "Yeni Oluşum" kongrelerinin ardından 1993 yılı başında Muhsin Yazıcıoğlu'nun liderliğinde Büyük Birlik Partisi'ni (BBP) kurdular. BBP'nin kuruluş sürecindeki temel kavramı "sivillik" idi. Mayası Müslümanlık olan millî kimliğin otantizmi temelinde tanımlanan bir sivil toplumun aslîliğini vurguluyorlardı: "Devlet millet için vardır" ve "Hâkim değil hâdim [hizmetkâr] devlet", kuruluş evresinin gözde sloganlarıydı. Muhsin Yazıcıoğlu ilerleyen yıllarda da "devletçi milliyetçilikten milletçi milliyetçiliğe" doğru bir dönüşüm misyonundan söz edecektir. BBP 1990'larda merkez partisi profili çizmeye yönelen MHP'nin devletlü geleneği karşısında yerlici-halkçı bir otantizmi savunarak pozisyon kazanmaya çalıştı.[25] 1996'da RP-DYP iktidarına "Müslümanların iktidarını engellememe" düsturuyla destek verdi. 28 Şubat sürecinde, bu sürece açık destek vermemekle beraber, kabaran Atatürkçü dalgayla milliyetçiliğin popülerleşmesi ekseninde bir alışverişe giren MHP'den farklı olarak, dindarlara yönelik baskılar karşısında açık bir tutum aldı. BBP'nin yanında, Ülkü Ocakları'nın mütekabili olarak kurulan gençlik örgütü Nizâm-ı Alem Ocakları, –2000 yılında Alperen Ocakları adını aldı–, Türk-İslâm Ülkücülüğü ideolojisini vulgerleştirerek bir hamaset söylemine dönüştürdü. Aynı zamanda MHP/Ülkü Ocakları'nın yozlaşmışlığına, 'ehlileştirilmişliğine' dair propagandalarını pekiştirmek üzere, 'sahici' ülkücü radikalizmini temsil etme iddiasındaydılar. Bu yönelim, Alperen Ocakları'nı gayri nizamî operasyonların nüfuzuna açık hale getirdi. 19 Ocak 2007'de Ermeni aydın Hrant Dink cinayetinde istihdam edilen kadro, Alperen Ocakları/BBP muhitinden devşirilmişti. Oysa BBP kurucuları, Türkeş'ten tam da onun bir tür 'resmî-illegal' politikanın güdümünde davrandığını ve hareketi böylesi operasyonlara 'feda ettiğini' düşündükleri için uzaklaşmışlardı. Muhsin Yazıcıoğlu 2009'da, –suikast şüphelerinin ortaya atıldığı bir helikopter kazasında ölümünden kısa süre önce–, örgütlerine dönük provokatif sızmalara neden engel olmadıklarını soran bir gazeteciye, "Bizim tarlamızı çok önceden sürmüşler" cevabını vermiştir.

Ülkücü Hareket'in/MHP geleneğinin MÇP'deki ana akımı, 1992 yılı sonunda, ilgili 12 Eylül yasasının iptaliyle yeniden açılan MHP'nin çatısı altına taşındı. Alparslan Türkeş, Türk-İslâm Ülkücüleri'ni ve alternatif lider profili çizen Muhsin Yazıcıoğlu'nu tasfiye ederek, Başbuğluğunu tahkim etmişti. Zaten bunun öncesinde, 1991 genel seçimlerinde parti yönetiminin çekincelerine rağmen RP ve Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak yapıp, (1989 yerel seçimlerinde % 4,1 oy alan) MÇP'nin on dokuz milletvekiliyle[26]

25 BBP, ortalama % 1,5 olan oy oranına karşılık, 1995'te ANAP'la seçim ittifakına girerek yedi, 2007'de Muhsin Yazıcıoğlu'nun Sivas'tan bağımsız seçilmesiyle bir milletvekilliği kazandı.

26 Altı milletvekili, BBP'nin oluşumuna giden kopuş sırasında ayrılacaktı.

Meclis'e girmesini sağlayarak, liderlik dirayetini kanıtlamış bulunuyordu. Türkeş, Meclis grubundaki ve parti tabanındaki tepkilere rağmen, DYP-SHP koalisyonuna dışarıdan istikrarlı bir destek vererek, reel politikadaki rolünü büyütmeyi başardı. Hemen bütün Meclis oylamalarında koalisyona gayri resmî üçüncü ortağı gibi destek vererek, meşruiyetini ve devlette kadrolaşma imkânlarını genişletti. Soğuk Savaş'ın bitişiyle, 12 Eylül sonrasının depolitizasyonunu pekiştiren bir "ideolojilerin sonu" ikliminin hüküm sürdüğü bu dönemde çizdiği uzlaşmacı-ılımlı imaj, Türkeş'e bir partiler üstü saygın şahsiyet, bir "bilge lider" statüsü kazandırdı. Merkez medyanın can-ı gönülden katkıda bulunduğu bu Türkeş yüceltisi, MHP'nin rehabilitasyonunda başlı başına etkili olacaktır.

"Ben ne kadar Kürtsem..."

SHP Genel Başkanı ve Başbakan Yardımcısı Murat Karayalçın, 1993 sonlarında, "Türkeş Türkiye'nin sübabıdır" açıklamasında bulundu: "Türkeş'in 1980 öncesi tavırları olsaydı, Türkiye'de çok ağır çatışmalar yaşanabilirdi. [Onun] şoven bir tavır sergilememesi çok önemli." Bu şükür beyanı Karayalçın'a özgü değildi, iş dünyası, devlet ve siyaset eliti ve merkez medya tarafından 1990'lar boyunca tekrarlanmıştı. *Hürriyet*'in genel yayın yönetmeni Ertuğrul Özkök'ün 1994'te yazdıkları, özetleyicidir: "Neredeyse her ilinde, her ilçesinde haftada bir iki şehit cenazesi kaldırılan beldeleri seyrediyorum. Bir zamanlar Hitler'in Türk versiyonu olarak kabul edilen bir lider için bulunmaz bir fırsat tarlası görüyorum. (...) Böyle bir millî kasırgada, Türkeş gibi bir liderin istese ülkeyi bir anda yangına çevirebileceğini tahmin ediyorum. Miloseviç'in Yugoslavya'yı ne hale getirdiğini düşünerek,... sorumsuz bir milliyetçi liderin Türkiye'yi nasıl bir felâkete götüreceğini kendim kadar biliyorum. (...) 'Haydi' dese milliyetçilik bir anda ırkçılık haline dönüşecek ve belki de Türkiye bir Saint Bartelemeo gecesi[27] yaşayacak." Müstehcenlik derecesinde açıksözlü bu akıl yürütme, meşum bir paradoksu normalleştirir: Reaksiyoner Türk milliyetçiliği ve onun teşkil ettiği iç savaşçı kıyım istidadı bir tür doğal âfet gibi görülüyor, MHP/Ülkücü Hareket'in bu potansiyelin oluşumundaki ve sevki-idaresindeki ideolojik ve örgütsel rolü yok sayılıyor, hareketin liderine bu tehdidi gemlediği için minnet ediliyordur.

Türkeş, kendi tabanına dönük toplantılarda, genel kamuoyundaki mutedil imajının tabanda yaratabileceği tatminsizliği gidermeyi de gözeten şedit çıkışlardan geri durmamıştır. 1994 Aralık'ında, "Ülkeyi böldürmemek için gerekirse kan dökeriz, dövüşürüz... katil kuduz köpeği Apo'yla aynı masaya oturmayız" ihtarında bulunmuş; 1995 Haziran'ında, "Türkiye mozaiktir" di-

27 16. yüzyıl Fransa'sında birkaç gün içinde on binlerce Protestanın öldürüldüğü kıyım.

yenlere "Ne mozaiği ulan!" diye çıkışmış; yine o günlerde, "Demokratikleşmeye gidin, bağımsız Kürdistan kurun diyorlar. Böyle demokratikleşmenin yedi sülâlesini..." demişti.

Türkeş'in Kürt meselesindeki "ılımlılığı", sosyo-psikoloji ve istihbarat aletleriyle takviye edilmiş ve 'sonuna kadar gitme' yetkisi tanınmış bir askerî operasyon seçeneğini tek yol olarak vurgulamaktan ileri gitmiyordu. Bu politika seçeneğini (daha doğrusu: *politika karşıtı* seçeneği) legal çerçevede, nizamî orduya emanet etmesi, onun "ılımlı" sayılmasına yeterli olmuştur. Kürt coğrafyasında olağanüstü hukuku da zorlayan gaddar bir şiddet uygulayan, kimileyin ülkücü simgeleri kuşanarak milis suretine bürünmekten kaçınmayan özel harekât birimlerinin önemli oranda ülkücü örgüt ağından devşirilmesi veya ülkücü ilhamlı bir alt-kültür içinde sosyalleşmesi, Ülkücü Hareket'in devlet ve polisle özdeşleşmesini teşvik ediyordu. (Türkeş 1995'te "Neymiş, Özel Tim MHP'liymiş. Ulan MHP'liyse ne olmuş!" diyerek bu rabıtaya sahip çıkmıştır.)

Deli Yürek (1998-2002) ve *Kurtlar Vadisi* (2003-...)[28] dizi senaryolarına katkısıyla bilinen ülkücü yazar Ömer Lütfi Mete (1950-2009), Ülkücü Hareket'in 1984'ten sonra Kürt savaşı vesilesiyle '80 öncesinin "yarı sivil/yarı resmî" hüviyetine geri dönmesinden yakınır. 12 Eylül sonrasındaki "resmî ideolojiyi sorgulama" eğilimi kesintiye uğramış, "tepki ülkücülüğü" revaç bulmuş, bu da tümden fikrî kısırlaşmaya yol açmıştır onun kanısınca. Mete'ye göre, 12 Eylül'den önce –yine tepkisel bir çerçevede de kalınsa– "karşı tezi olunan şey koca bir Marksizm idi" ve ister istemez fikren daha donanımlı olmayı gerektiriyordu; bugünse "bir çetenin karşı tezi" olmaktan ibaretti söz konusu olan, bunun için de parmaklarıyla bozkurt işareti yapmak yeterli sayılıyordu.

Türkeş'in Kürt kimliğine ilişkin tutumunun özeti, "Onlar ne kadar Kürtse ben de o kadar Kürdüm, ben ne kadar Türksem onlar da o kadar Türktür" sözüdür. Hem Kürt kimliğinin inkârına hem onu 'göreceleştirerek' –Türklüğe bağlı olarak– tanımaya elveren, verimli bir muğlaklığı vardır bu sözün. MHP/ülkücü ideoloji, öteden beri bu muğlaklık zeminini terk etmemiştir. 1990'larda MHP'lilerin özellikle benimsediği, popülerleştirilmek üzere üretilen resmî slogan "Türk-Kürt kardeştir, ayrım yapan kalleştir", Kürt kimliğini Türklüğe bağlayarak 'şartlı tanıyan' bu anlayışın en yaygın ifadesidir. 2000'lerde Kürt kimlik talebiyle ilgili "etnik milliyetçilik" terimi yerleşecektir. Bu söylemde etnik milliyetçilik, ulus-devlete ve millîlik bağına göre 'geri' bir aşamayı ifade eder; ancak bu geriliğin etnisite-üstü, etnisite açısından

28 Bu diziler, suçluları, "kötüleri" ve düşmanları kanunî kısıtlara bağlı kalmadan cezalandıran, gerektiğinde mafya 'kaynaklarını' da kullanan, "derin devletle" rabıtalı ve "vatansever" (bu karakter *Kurtlar Vadisi*'nde barizdir) sert erkek kahramanlara dayanır. Atsız'ın *Bozkurtların Ölümü-Dirilişi*'ninkine benzer bir işlev gördüklerinden söz edebiliriz.

nötr bir ulusal kimlik zaviyesine nispet edilmekten ziyade, millet olma seviyesine gelmemiş bir 'ilkelliği' imâ ettiği açıktır.

1990'larda, ülkücü aydınların önemli bir bölümü, –özellikle, devlet himayesindeki Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü muhiti–, Kürt kimliğinin inkârını "ilmî olarak" temellendirmeye mesai verdi. "Kürt denen" toplulukların, kimi dilsel ve sosyo-kültürel özgünlükler taşıyan Türk boyları veya "Türk kültürünün alt kültür unsurları" olduğunu 'kanıtlayan' çalışmalar birbirini izledi. Türk Ocakları –tâ 1999'da– Kürt dilinin "Doğu Karadeniz ağzı gibi yerel bir özellikten öteye gidemeyeceğini" ileri sürecekti. Acar Okan, eskiden Kürt, Çerkez, Boşnak vb. "diye andığımız" insanların "ırk gayreti" gütmediğini, "kendine ikinci bir ırk edinme"nin "sonradan peydahlandığını" söylüyordu! Veya, böyle kaba inkârcılıkları geride bırakmak gerektiğini savunan ülkücü-milliyetçi yazarlardan Mustafa Çalık, soy, dil, etnik kökenin millî varlığın çekirdeğini teşkil ettiğini fakat hiçbir meyvenin çekirdeğinden ibaret olmadığını söyleyerek temellendirecekti, Kürtlüğün son kertede Türklüğe aitliğini.

Resmî politikanın da büyük ölçüde benimsediği, Kürtleri Türk 'asıllarına' döndürme gayretinin sembolik zirvesi, Kürt hareketinin bir karnavalesk isyan vesilesine dönüştürdüğü Newroz'un sahiplenilmesi oldu. 1999 seçimlerinde MHP milletvekili seçilen ve bir süre bakanlık yapan Abdülhalük Çay (doğ. 1945), 1985'te yayımladığı kitabında "Nevruz"u "Türk Ergenekon Bayramı" olarak takdis etmişti. MHP yönetimi 1993 başında 22 Mart'ın bütün yurt sathında "Nevruz ve Ergenekon'dan çıkış bayramı" olarak kutlanmasına karar verdi. Böylece, iki ilâ beş bin yıldır Türk dünyasında kutlandığı söylenen bu bayram, Kürtlere "hayalî bir ayrı kültür kazandırma gayretlerinin parçası" olmaktan kurtarılacaktı. MHP, 1995'te Nevruz'un resmî bayram olması için kanun teklifi verdi. Resmî bayram ilan edilmese de o yıllarda 22 Mart'larda devlet erkânınca Nevruz törenlerinin yapılması kurumlaştı.[29]

MHP'nin asimilasyonizminin böylece, Kürt kimliğini inkâr etmekten 'şartlı' tanımaya doğru yöneldiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında, düşmanlaştırarak tanıma eğilimi de içten içe güçlenmektedir. Kürtlerin pekâlâ ayrı bir kimlik, ayrı bir etni olarak varlığını teslim eden, ancak bu ikrarla beraber Kürt kimliğini karalayan-şeytanlaştıran bakış camiada yaygınsa da kamu önünde dillendirilmesinden sakınılmıştır. Bu sakınım, 1990'ların ikinci yarısından itibaren nispeten gevşer. Kürt meselesiyle Birinci Dünya Savaşı dönemindeki Ermeni meselesi arasında kurulan paralelliğin, giderek "Ermeniler"le "Kürtler" arasında topyekûn paralellik kurmayı teşvik ettiği görülür. Burası, devletin psikolojik harp müfredatıyla ülkücü ideolojinin kesişim alanıdır.

29 Bkz. on birinci bölüm, s. 859.

Belki daha önemlisi, *banal milliyetçilikle* ülkücülüğün kesişim alanıdır. Bu kesişim 2000'lerde, Kürt hareketinin, lideri Öcalan'ın yakalanmasından sonra yaşadığı şokun ardından toparlanarak politik etkinliğini artırdığı koşullarda büyüyen anti-Kürt hınçta belirgin bir tezahür sahası bulur. Antisemitizmi andıran bir sistematiklik arz eden anti-Kürt hınç, sosyal medya araçlarıyla 'imkânları' genişleyen bir nefret söylemiyle yayılmıştır. Kürtler, sadece "terörist" ve "bölücü" değil, bir feodal gerilik unsuru, mafyalığa meyyal, yayıldıkları her yerde toplumsal ahlâkın yozlaşmasına yol açan, müziği, yemek kültürünü, her şeyi bozan bir mikrop gibi resmedilirler. Hakaret ve ölüm-kırım fantezilerinin gırla gittiği bu vasatta, banal-lümpen milliyetçi dil, 'anonim' ülkücülerin beyanları ve ülkücü sitelerde resmen yazılanlar, birbirine geçişlidir.

Yeniden Türkçüleşme

Alparslan Türkeş'in "bilge lider" pâyesiyle 'kutlulanmasının' tek nedeni, itidalli tutumu ve Kürt düşmanı linç potansiyelini kontrol altında tutması değildi. "Komünist imparatorluğun çöküşünü", Türk dilli toplulukların bağımsızlıklarını kazanmasını ve genel olarak eski reel-sosyalist coğrafyada milliyetçiliğin kabarışını on yıllar öncesinden öngörmüş olması da politik feraset örneği olarak gösteriliyordu.

'90'ların başlarında, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle beraber Azerbaycan'ın ve Orta Asya Türk cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını kazanmaları, pan-Türkizmin bir politik aşırılık ve fantezi olmaktan çıkıp gerçekçi bir proje olarak konuşulmaya başlamasına yol açtı. Türkeş 1991'de bir demecinde "asla Turan fikrinden vazgeçmemeliyiz" derken, pek de yadırganmıyordu. 1992'deki bir demecinde, Turan nizamının hiyerarşisini de koydu Türkeş: "Türkiye'miz ağabey" idi, "yeni Türk cumhuriyetleri" de "onun yolunda giden kardeşler"... "Diğer" Türk devletlerine dönük, zımnen bir bölgesel güç olma perspektifini de içeren ekonomik ve politik nüfuz stratejisi, kısa sürede bir devlet politikası olarak yerleşti. 1992'de Başbakanlığa bağlı olarak Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı'nın (TİKA), 2010'da yine Başbakanlığa bağlı Yurtdışı Türkler ve Akraba Türkler Başkanlığı'nın (YTB) kurulması, 1999'da bir devlet bakanlığı makamının Türk cumhuriyetleri ve akraba topluluklar ile koordinasyona tahsis edilmesi, zamanında Zeki Velidî Togan'ın *Commonwealth* modeline benzettiği türden bir gevşek pan-Türkist perspektifin kurumlaşmasının işaretleridir. (Beri yandan bu perspektif dolaylı olarak, emperyal ruhu okşayışıyla, Osmanlıcılığın kabarmasına da katkıda bulundu.) Bu yönelim, Pan-Türkizmin veya "dış Türkler" davasının telif hakkı sahibi sıfatıyla, MHP'ye/ülkücülere meşruiyet ve itibar ka-

zandırdı. Bu arada Gülen Cemaati'nin[30] 1990'lardan itibaren gelişen uluslararası okullar ağının bu 'vaat edilmiş topraklarda' da yayılması, MHP'yi etkileyen bir rekabet oluşturdu: Tabanda ve tavanda birçok eski/yeni ülkücü bu "Hizmet"e hürmet eder, hatta râm olurken, Devlet Bahçeli döneminde parti yönetimi doğrudan tehdit olarak algıladığı bu 'erozyona' karşı giderek sertleşen bir tavır takındı.

"Türk dünyası" ilgisinin, Kürt "bölücülüğüne" karşı seferberlikle beraber, ülkücü ideolojiyle resmî milliyetçiliğin yakınlaşmasına katkıda bulunduğunu eklemeli. Dış Türkler ufkunun açılması, Ülkücü Hareket'in kendi ideolojik âleminde de bir değişim yarattı. 1960'larda hareketin oluşum evresinde romantik bir heyecanla tüketilen Türkçü simge repertuarı 1970'lerin sonlarına doğru giderek daralmış, 1980'lerdeki İslâmîleşme sürecinde put kuşkusu altında epeyce kullanımdan düşmüştü. 1990'larla beraber, Türkçü semboller yeniden revaç buldu. Bunun nedeni sadece pan-Türkist ilginin popülerleşmesi değildi. Kürt ayrılıkçı tehdidine karşı tepkisel bir Türklük gururu/kibri inşa etme 'ihtiyacı', Türkçü edebiyatın ve folklorun popülerleşmesine zemin hazırladı. Üstelik resmî milliyetçilikten teşvik gören ve onunla uyumun artmasını sağlayan bir zemindi bu. Ülkücü Hareket'in '90'lardaki yeniden-Türkçüleşme eğiliminin bir başka âmili, 1980'lerdeki 'aşırı' İslâmîleşme etkisini 'giderme' çabasıdır. BBP'yi kuracak olan kadronun tasfiyesiyle beraber –onların biraz da bir tür politik ihtidanın heyecanıyla 'abarttıkları'– koyu İslâmî terminolojiyi seyreltme ihtiyacı duyuluyor, bu da ilk el atılacak ikame malzemesi olarak Türkçülüğe alan açıyordu. İslâmiyet, millî kimliğin yine mukaddes fakat tabi bir bileşeni konumuna iade edildi – Türkeş ve parti üst yönetimi nezdinde zaten öyleydi. Güçlenen İslâmcı hareketin iktidar iddiasıyla ciddi bir rakip haline gelmesi, Türkî cumhuriyetlerde İslâmcı hareketin (ve İslâm ülkelerinin) Türkiye'nin nüfuzuna rakip olması, MHP'nin resmî milliyetçilikle arasındaki artan titreşimin onu laisist duyarlılığı gözetmeye itmesi –ki Türkeş zaten bu duyarlılığı taşıyordu–, İslâmcılıkla mesafeyi büyüten etkenlerdi. Nitekim MHP, 1998'de RP'nin ordunun inisiyatifiyle iktidardan uzaklaştırıldığı 28 Şubat sürecine, canlı bir destek sağlamasa bile, devletin/rejimin itimadını kazanmayı da gözeterek zımnen onay verecekti. Bu tutumu, 1999 genel seçimleri kampanyasında RP/FP'nin 28 Şubat sürecindeki teslimiyetçi tavrını alaya alan "Ürkek değil erkek parti: MHP" efelenmesiyle, veya 2000'lerin başlarında kamusal alanda türban yasağına karşı Ülkü Ocakları'nın "Ne kamusal alanı ulan, Allah her yerde!" sloganıyla telâfi etmeye çalıştılar. Ancak AKP iktidarının yerleşmesiyle beraber MHP İslâmcılıkta rekabet imkânını tamamen kaybedecek, AKP'yi din istismarcılığıyla suçlamanın dindar-ahlâkçı bir dilini kurmaya yönelecekti.

30 **İslâmcılık** bölümüne bkz., s. 990 vd.

Türkçülüğün yeniden ihyâsının bariz görünür olduğu sahne, 1990'dan itibaren MHP'nin karnavalı haline gelen Erciyes Zafer Kurultayları'dır. "Türk'ün zaferler ayı" olarak kutsanan Ağustos'ta Erciyes Dağı'ndaki Tekir Yaylası'nda yapılan bu ülkücü merasimde, yirmi dört Türk boyunu, on altı Türk devletini temsil eden bayraklar dikiliyor, "Türk'ün yüce başbuğu" Türkeş dokuz pâre top atışıyla karşılanarak "kurt başlı han bayrağı"nın altında yerini alıyordu. "Türk'ün geleneksel yemeği etli bulgur pilavı, yufka ve ayran ikramı"yla "Türkçe dinleyip Türkçe eğlenili"yor; "Bir gün olur yılda, ayda/Birleşiriz hep Altay'da/Güz ayında Kurultay'da/Başı börklü han görünür" gibi epik Türkçü şiirler okunuyordu.

Bu atmosferde, "Her şey Türk'e göre, Türk için, Türk tarafından", "Yüzde yüz Türk olduğun gün cihan senindir" gibi, 1980'lerde itibardan düşmüş Türkçü sloganlar, ülkücü neşriyatta yeniden gönül rahatlığıyla kullanılmaya başladı. "Damarlarda akmakta olan kanın emirleri doğrultusunda düşünebilmek ve yazmak"tan söz eden Ferruh Sezgin (doğ. 1945), –İslâmcı muhafazakârlığın en katı tabusuna meydan okuyarak– "Osmanlıcılık güdenlere" karşı Türk mayalı Aleviliği sahiplenen Arslan Tekin (doğ. 1953), etno-mistik bir dille "Türklüğün şifreleri"nden bahseden Arslan Bulut (doğ. 1959) gibi yazarlar, ırkçı söylemi normalleştirdiler. Daha önce Ülkücü Hareket içinde ajan-provokatörlük ithamlarına maruz kalmış bulunan Necdet Sevinç (1944-2011) yeniden itibar kazandı. Sevinç, Atsız'ın bir *retro*'su gibiydi; 1970'lerin iç savaş ortamında onun fanatizmini tekrar ve kopya etmiştir. 1974'te yayımladığı, defalarca basılan *Ülkücüye Notlar*, –devrimci sosyalistlerin 1960'larda romantik bir ilgi gösterdiği *Şehir Gerillasının El Kitabı* veya *Militan Notlar*'a rakip de sayılabilir–, açık faşist ilhamlı bir paramiliter mücadele kılavuzuydu. 1993'te, "Türklüğün kan tertibi değişmemiştir... bu kan tertibinin dünya Türklüğü'nün kan tertibiyle hiçbir farkı yoktur!" diye yazan Necdet Sevinç; Ermeni, Rum, Kürt'ün ilk harfini küçük harfle yazmaktan başlayan ırkçı nefret söylemiyle aralıksız tenkil ajitasyonu yaptı. Batı müziğini "bestelenmiş zırıltı", Mozart, Beethoven "vs."yi "gürültünün bestekârları" diye tanımlayarak, "yabancı = yani ecnebi = yani düşman" denklemiyle turistlere karşı bile tetikte olmaya davet ederek, fundamentalist bir yabancı düşmanlığının grotesk örneklerini verdi.

Retro'su, aslının yerini tutmuş değildir: 1990'lardan itibaren Türkçülüğün uyanışının asıl alâmeti Nihal Atsız'ın yeniden keşfidir. Onun yeniden ilgi uyandırması, ideolojik içeriğinin yanı sıra üslûbuyla da ilgilidir. Atsız'ın sadece steril ırkçılığı ve dine mesafeli modernist metafiziği değil sarkastik üslûbu da, 1930-80 arası yarım asrın taşralı milliyetçi-muhafazakâr kitlelerini yadırgatmıştı. 1980 sonrasının hızlı bir yeni kentleşme dalgası yaşayan Türkiye'sinde, ikinci-üçüncü kuşaktır kentli olan orta sınıflar arasında, onun

ırkçılığının ve faşizminin sinik-küstah dili 'cool' bulunarak sempati uyandırabildi. Atsız'ın yazıları 1992'den itibaren tekrar basıldı, yeni baskıları ve edisyonları yapıldı. "Özlü sözleri" sosyal medya ve duvar yazılarıyla dolaşıma girdi. 2001'den itibaren yayına geçen Türkçü internet sitelerinin uzak ara en popüleri, onun adını taşıyan *www.nihalatsiz.org* oldu. Hem İslâmcılık karşıtlığının hem anti-Kürt hıncın bir boşalım mecrası olarak işlev gören bu yeni Türkçü akımın temel yeniliği Atatürkçülüğüdür! Atsız'la Atatürk'ü Türklüğün ve Türkçülüğün iki ulusu olarak yan yana koyan, Atatürk'ten "Başbuğ Atatürk" diye bahseden bir ikonografi gelişmiştir.

Atsız-Atatürk sentezi, 2000 yılında oluşan Türkçü Toplumcu Buduncular hareketi tarafından geliştirildi. Daha sonra Türkçü Toplumcu Budun Derneği adıyla örgütlenen grubun lideri, şaman olduğunu söyleyen Cenk Tozkoparan, Türklüğün DNA'sından söz eden, biyolojik ırkçı, 'genetikçi' bir üstün insan mitosu inşa eder. "Arap ve Batı kültürü arasında sıkışan Türk insanına kendisini yeniden sevmeyi öğretmek"ten, "kürt ve çingene çetelerine ve yobazlara hak ettiği cevabı vermek"ten söz eden Buduncular, 2006 ilkbaharında İzmir'de "Sayın Irkdaşlarım" hitabıyla, "Kürt nüfusunun artışının durdurulmasını" talep eden bir imza kampanyası yürüttüler.

2004'te, hem Kürt kimlik hareketinin kitlesel kampanyalarının hem PKK'nin silahlı mücadelesinin geliştiği sıralarda, Türkçü internet platformları "ülkücülerin kürtleri[31] korumak uğruna yıllardır halka söylediği yalanlar" başlıklı manifestovari bir metni hayli yaygınlaştırdılar. Ayrı ve aşağı bir varlık ("fare gibi üreyen yaratıklar") olan Kürtleri "kardeş" saymak ve bin yıldır iç içe yaşadığımızı söylemek, ülkücülerin uydurmasıydı ve tehlikeli düşman karşısında gaflete düşmeye yol açıyordu, bu metne göre. Bu veya Buduncularınki gibi uç çıkışlar, MHP'yi/Ülkücü Hareket'i hem Türkçülükten sapmakla itham eden hem de bölücülük ve irtica tehlikesi karşısında yetersiz bulan tepkileri yansıtıyorlardı. Aynı zamanda, "bölücü tehdide" karşı bir millî infial ve linççi bir vasat yaratmaya dönük gayri nizamî harp operasyonlarıyla da iltisaklı olmaları kuvvetle muhtemeldir. Keza MHP'den ayrılan bir grupla bazı emekli subayların başını çektiği, 2006'da büyük Kürt-Türk nüfuslarının beraber yaşadığı Mersin'de kilometrelerce uzunlukta Türk bayrağı taşınıp tehditkâr sloganların atıldığı bir yürüyüş organize eden Vatansever Kuvvetler Güç Birliği de, bu soydan bir 'oluşum' idi.

Pop-ülkücülük

"Ya sev ya terk et!" 1995 yazında MHP İstanbul il örgütünün ortaya attığı bu slogan hızla popülerleşti, genellikle bir Türkiye haritası üstüne gömülü

31 Buduncularda olduğu gibi burada da Kürt'ün baş harfi orijinalde küçük yazılmıştır.

çıkartmaları, bantları vs. üretildi, '90'ların ikinci yarısı boyunca kendinden çok söz ettirdi. Vietnam Savaşı sırasında ABD milliyetçiliğinin kullandığı sloganın ("Love it or leave it") yerli sürümüydü bu; "iç düşmanlar"/"içimizdeki hainler" paranoyasına ve milliyetçiliğin 'fundamental' narsisizmine hitap eden, reklam spotu yalınlığında, 'modern' bir slogandı.

'90'larda Ülkücü Hareket'in yegâne popüler kültür ürünü "Ya sev ya terk et!" sloganı değildi. Bozkurtlu, üç hilâlli flama, bileklik, alınlık, anahtarlık, rozet, kolye, yüzük vs. eşantiyon ürünleri, bir politik alt-kültürün mahrem simgeleri olmaktan çıkıp işportaya yayıldılar. '90'ların ortalarında icat edilen bozkurt işareti,[32] pop konserlerinden maçlara, olağanüstü yayılarak normalleşti. Ülkücü repertuar, Ülkücü Hareket'le somut bir bağı olmayan 'genel' milliyetçi reaksiyonun da simgesel tedarikçisi haline geldi. (Dönem, genel olarak, Can Kozanoğlu'nun kitabının adıyla "pop çağı ateşi"nin harlandığı dönemdir.) Ülkücülükle örgütsel bir ilişkisi olmaksızın, maçlarda, konserlerde, eğlencelerde, gösterilerde ülkücü tezahürat levazımatına başvuran, *pop-ülkücü* diye tanımlayabileceğimiz bir sempati tabanı oluştu. Bu yönelimi, Ülkücü Hareket'in o zamana kadar temassız olduğu şehirli üst-orta sınıf gençlikte küçümsenmeyecek bir taban bulmasıyla birlikte düşünmek gerekir. Usul usul uç veren bu yeni ilişki, şehirli beyaz yakalılar arasında neoliberal 'çağın' ivme verdiği faşizan yönelimlerle milliyetçi zihniyet arasında kurulabilecek bir bağı haber verir. Verimlilik rasyonalitesini ve başarı/kazanma performansını mutlaklaştıran seçkinci bir fanatizmi, narsistik "hayat tarzı" kibrini millî gururla bağdaştıracak modern bir *Beyaz Türk*[33] faşizminin gözüne MHP hâlâ eski ve taşralı görünür aslında – yine de olası etkileşimlerin ipuçlarına rastlanabilir.

MHP'nin nüve veya kuvve halindeki bu etkileşimlerden daha elle tutulur yeni açılımı, Ege ve Akdeniz bölgesinde taban tutması oldu. Bu sahil havzalarında kuruluşundan beri sadece Adana'dan milletvekili çıkartabilen, oy oranı ortalama % 5'in altında kalan MHP, 1994 yerel seçimlerinde Akdeniz şeridinde % 15'e, Ege'de % 10'a dayandı. Bu, kalıcı bir eğilimdi. MHP izleyen yirmi yıl boyunca da, Ege ve Akdeniz'de % 10 barajının üzerinde oy aldı, buradaki birçok ilden milletvekili çıkarttı; 1994'te tarihinin ilk ilçe belediyelerini kazandığı (Salihli, Turgutlu, Ayvalık) Ege'de Balıkesir (2009), Uşak (1999, 2009), Manisa (2009, 2014), Akdeniz'de Adana (2009, 2014) ve Mersin (2014) belediye başkanlıklarını kazandı. Görece modern-şehirli bir ha-

32 Orta, yüzük ve baş parmaklar birbirine kavuşturulup serçe ve işaret parmaklar yukarı dikilerek yapılan bu işaretin, Alparslan Türkeş tarafından "Serçe parmak Türklük, işaret parmağı İslâm, ortadaki boşluk cihan, üç parmağın birleştiği nokta dünyaya vurulacak Türk-İslâm mührü" diye yorumlandığı rivayet edilir.

33 Beyaz Türk ideolojisi hakkında, Milliyetçilik bölümüne bakın.

yat tarzının hüküm sürdüğü ve görece müreffeh bu havzalarda taban tutmasını sağlayan etkenlerden biri, kuşkusuz sözünü ettiğimiz popülerleşme ve 'modernleşme' eğilimidir. Bu havzaların, zorunlu göçün yurtlarından ettiği Kürtlerin iş bulma ümidiyle savrulduğu bir coğrafya olduğunu da hesaba katmak gerekir. Orta ve Doğu Anadolu'da özellikle asker cenazeleriyle harlanan fakat gıyabî mahiyette kalan anti-Kürt hınç, Ege ve Akdeniz'de doğrudan göçmen Kürt topluluklarını hedef alabiliyordu. Buralarda refah şovenizmi de devreye girebiliyor, Kürtler sadece "terörist" değil ekmeğe göz diken alt sınıflar olarak da tekinsiz görülüyorlardı.

Buna karşılık Orta ve Doğu Anadolu oylarında Millî Görüş'le aralarındaki geleneksel meddücezir MHP'nin aleyhine gelişti. "Anadolu Kaplanları" adıyla methedilen sermaye hareketinin siyasî temsilini üstlenen Millî Görüş partileri ve devamında AKP, Orta-Doğu Anadolu'daki MHP kalelerini ele geçirdiler. MHP, –CHP'nin erimesiyle– genel tabloda ikinci parti konumuna yerleştiği bu coğrafyada taşra yoksulluğunun ve mahrumiyetlerinin tepkisini milliyetçi öfkeye dönüştürerek AKP'yle rekabet etmeye yöneldi. Özellikle "Kürtlere verilen tavizler"le bu "öz"-Türk coğrafyanın ihmal edilmişliğini birbirine vuran ajitasyon, yerleşik bir söylem haline geldi.

MHP'nin 1990'lardan 2000'lere sarkan ideolojik bir sorunu, gerilediği beşerî coğrafyayla ilerlediği beşerî coğrafya arasındaki farka da yansıyan iki dinamiği teğelleme sorunudur. Sorun, pop-ülkücülük olarak tanımladığımız sempati tabanı ile katı örgüt alt-kültürünün birbirine nispetinin ayarlanmasından başlar. Parti yönetimi, ara ara, kadrolarına mafyavari-maçist bir resim çizen sarkık bıyıklı ülkücü profilini terk etmeyi (bu arada mesela beyaz çorap giymemeyi!) salık veren uyarılarda bulundu. Öte yandan böyle ikazlar veya modern merkez partisi kimliğini güçlendirmeye dönük vitrin hamleleri, taşralı geleneksel tabanın ve ülkücü militan kadroların hoşnutsuzluğuyla da karşılaştı.

Bahçeli MHP'si

MHP'nin 1995 genel seçimlerinde tarihinin en yüksek oy oranına (% 8,18) ulaşmakla beraber % 10 barajını geçemeyerek parlamentoya giremeyişini, bir bakıma, sözünü ettiğimiz soruna bağlayabiliriz. Ege-Akdeniz'deki yükseliş trendi henüz Orta-Doğu Anadolu'daki gerileyişi telâfi edememişti. Geleneksel oy tabanı, partinin popüler milliyetçilik vasatının geniş mezhepli havasına kapılmasından rahatsız olmuştu. Bu rahatsızlığın timsali, MHP'nin ünlü milletvekili adaylarından, şedit emekli Devlet Güvenlik Mahkemesi Başsavcısı Nusret Demiral'ın Türkçe ezanı makûl bulduğuna dair açıklamasıdır – bunun üzerine adaylıktan çıkarılacaktır.

Bu hayal kırıklığı henüz hazmedilmemişken, 4 Nisan 1997'de Alparslan Türkeş hayatını kaybetti. Bizzat bir ilke hükmündeki Başbuğ'un kaybı, beklenebileceği gibi MHP'yi ağır bir bunalıma sürükledi. Beklenmeyen, kavgalı kongrelerin ardından genel başkanlığa seçilen Devlet Bahçeli'nin (doğ. 1948), liderlikteki konumunu kalıcılaştırdığı gibi MHP'yi sistemin ana partilerinden biri olarak kurumlaştırmasıydı.

1970'lerde ülkücü iktisatçı ve akademisyen derneklerinin kurucularından olan ekonomist Devlet Bahçeli, 1995-97 arasında yayımladığı haftalık *Milliyetçi Çizgi* gazetesiyle MHP'deki "yeni çizgiye" karşı ılımlı bir muhalefet yürütmüştü. 1997'de genel başkanlık yarışını kazanırken ve sonrasında da bu çizgiyi izledi: Geleneğe ve örgüt kültürüne kararlılıkla sahip çıktı fakat bunu modernleşme-popülerleşme eğilimini gözeterek, bu dönüşümün tedricî ve insicamlı bir şekilde gelişmesini gözeterek yaptı.

1999 genel seçimlerinde MHP'nin % 18'le tarihinin en büyük oy oranına ulaşarak, 1990'ların Kürt savaşı etrafındaki milliyetçi seferberlik havasının –ki seçimlerden iki ay önce PKK lideri Öcalan'ın yakalanmasıyla yeni bir rüzgâr esmişti– hasadını toplamış oldu. Konjonktürün himmeti de vardı, MHP merkez sağ partilerin hem 28 Şubat süreci hem medyaya dökülen yolsuzluk iddiaları nedeniyle itibar kaybetmesinden yararlanmıştı. İkinci parti olarak DSP ve ANAP'la beraber koalisyon hükümetinde yer alan MHP, 2002'ye dek süren bu iktidar deneyiminde düşük profilli bir performans gösterdi. Vesayetçi denetimini sürdüren ordunun ve tabiî büyük sermayenin itimadını kazanma ve yeni merkez sağ olarak kabul görme hedefini gözeterek, "ideolojik tavır" almadığı izlenimini ayakta tutmaya çalıştı. Hatta kendisi açısından gayet kritik iki konuda had safhada uzlaşmacı bir yol izledi. Bunlar, PKK lideri Abdullah Öcalan'ın idam cezasının infaz edilmemesi ve Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) üyelik için yapması gereken yasal düzenlemeler konularıdır. "Ayrılıkçı terörün" bütün sorumluluğunu kişileştirdiğini düşündüğü –daima "teröristbaşı", "bebek katili", "İmralı canisi" gibi sıfatlarla andığı– ve idamını istediği Öcalan'ın cezasının infaz edilmemesi kararına rıza göstermek, MHP açısından büyük bir 'fedakârlıktı'. Gerek Öcalan'ın yakalanmasını sağlayan ABD'nin onu Türkiye'ye teslim ederken şart koştuğu gerekse AB hukukunun icap ettirdiği bu karara rızasını, "Türkiye'yi uluslararası platformda zor duruma düşürmeme" gerekçesiyle temellendiren MHP, böylece partiler üstü devlet politikalarına mutlak sadakatini ve "sağduyulu parti" imajını azamî seviyede kanıtlamış oluyordu. Yine partiler üstü ulusal politika olarak vaz'edilen AB'ye girme hedefine MHP ilke olarak karşı çıkmıyor, ancak bu üyeliğin "haysiyetli" koşullarda gerçekleşmesini istiyordu. Ülkücü neşriyatta, AB'yle entegrasyona dönük ulusal üstü hukuksal düzenlemelerin millî devletin altını oyduğuna dikkat çeken, dahası bunların Türki-

ye'yi parçalamaya veya güçsüzleştirmeye dönük kadim Batı siyasetinin doğal devamı olduğunu teşhis eden yorumlar hiç kesilmedi. Nitekim 2002 yazında MHP, ortağı olduğu hükümetin diğer iki üyesine karşı çıkarak, parlamentoda AB'ye uyum yasalarına ret oyu verdi – fakat bu ayrılığı hükümeti bozma gerekçesi yapmayarak "uzlaşmacı" imajını kolladı. Arkasından Anayasa Mahkemesi'nde bu değişikliklerin bazıları için iptal davası açan MHP, 2002'de başlayan AKP iktidarı döneminde stratejisini, AB'yle entegrasyona dönük düzenlemelere karşı reaksiyoner bir çizgiye oturttu.

MHP'li bakanların, koalisyon ortaklığı dönemindeki bu "silik" sayılabilecek performansı telâfi mahiyetinde yaptıkları icraat namına, –tabanlarını tatmin etmeye dönük klientalizm dışında–, enflasyonist miktarda "Türk Dünyası" ziyaretlerine çıkmak, "yoğurdu Türklerin icat ettiğine" dair demeç vermek, Türk adlı özgün/yerli bitki ve hayvan türleri geliştirme 'vaadinde' bulunmak gibi bazı naif sembolizmlerden söz edilebilir. 1999 yılındaki büyük Marmara depremi sonrasında MHP'li Sağlık Bakanı Osman Durmuş'un dış yardım girişimleriyle ilgili olarak, "Yaşama alışkanlıklarını bilmediğimiz yabancı doktorlara ihtiyacımız yok", "Yunan kanı istemiyorum", "Ermeni yardım ekibine izin veremem" gibi sözleri, irkiltici bir ksenofobiyi ele vermesi bakımından manidardır. 1999 depremi, tümüyle devlet ve hükümete güveni sarstığı gibi MHP'nin yönetebilirlik ehliyeti hakkında da güven kırıcı oldu.

Nitekim MHP 2002 seçimlerinde % 8,3'e düşerek parlamento dışında kaldı. Ancak 2007 ve izleyen seçimlerde % 15'e yakın bir ortalamaya oturacak, 2014 yerel seçimlerinde tekrar % 18'e yaklaşacaktır. MHP bu kesitte ülkedeki reaksiyoner milliyetçi potansiyelin ana yatağı ve muharriki olmayı sürdürdü. 2007 genel seçimleri öncesinde Erzurum mitinginde –şimdi idamını istediği Öcalan'ı hükümetteyken as(a)madığını söyleyip vahim bir tahrike başvuran Başbakan Erdoğan'a cevaben– Devlet Bahçeli, "alın şu ipi de asın" diyerek kalabalığa ilmekli idam ipi fırlatmıştı! 2010'da hâlâ "Kartaca yıkılmalıdır" edasıyla, "Tek çözüm PKK terör örgütünün tam olarak yok edilmesi veya ele geçirilmesidir" diyordu. MHP Genel Başkan Başdanışmanı Şükrü Alnıaçık'ın 2014'te yazdıkları, Kürt meselesinin yanı sıra AKP iktidarının oluşturduğu topyekûn tehdit ve heroik bir "direniş" algısının ideolojik çerçevesini etno-mitolojik bir dille çizer. MHP, "AKP iktidarı tarafından benimsenen 'ılımlı İslâm ve liberal demokrasi' söylemlerinin" Türkleri "kadınlaştırması, eşcinselleştirmesi ve kısırlaştırması" tehdidine karşı direniş misyonuyla manâlandırılır burada. "Barış ve demokrasi adı altında siyasi edilgenliğin benimsenmesi sonucunda iktidarın erkek devletlere teslim edilmesi", sömürgeleşme tehlikesi demektir. Bunun karşısında "Türkler, halen MHP'de örneği görülen, Orhun merkezli, baskın yemeyen Atlı Göçebe (orijinalde büyük – T.B.) kültürünün psikoloji yoluyla vücut kimyasına yaptığı doping saye-

sinde emperyalist erkekliği dengeleyen bir dirençle, Kibele Ülkesinin dişil siyaset üreten jeopatisine (ışın yüklemesi – T.B.) direnmektedirler."

Bahçeli yönetimi beri yandan, sürekli işlediği, milliyetçi reaksiyonu "sokaktan", provokatif eylemlerden alıkoyma iddiasını sürdürdü. MHP yönetimi, rejim elîti ve halk nezdinde "sorumluluk sahibi sağduyulu parti" imajını korumayı önemsiyor; ayrıca 12 Eylül öncesi ve Çatlı tecrübelerinden[34] hareketle, kadrolarının kendi kontrolü dışında 'kullanılmasından' endişe ediyordu. Bahçeli, hakkında çizilen "ketum, itidalli, temkinli" kişilik imgesine uygun olarak, gayri nizamî harp aygıtına 'kolunu kaptırmama' konusunda 'obsesif' bir dikkat gösteriyordu. Bu nedenle, 2002'den itibaren, Ülkücü Hareket'i pasifleştirdiğine, "Ülkücü iradeyi temsil etmediğine" dair bir parti içi muhalefete muhatap oldu. 2005'te bu muhalefeti üstlenerek genel başkanlığa aday çıkan Ümit Özdağ'ın (doğ. 1961) partiye üye olmasını bile engellemesi, Bahçeli'nin sözünü ettiğimiz obsesyonunun bir örneği sayılabilir: Jeostratejik doktrinlere, psikolojik savaş ve anti-terör operasyonlara odaklanan 'ilgisiyle' bilinen Özdağ, "derin devletin" –veya onun bir kolunun– MHP'yle ilişkilerini güçlendirme arayışının aracısı olarak yorumlanmıştı. O, ülkücü-milliyetçi ideolojinin medyada etkili bir figürü olmaya devam etti. "Derin devlet" kavramının sulandırılmasına karşı çıkar, devletin "akılcı, sürekli, düzenli, etkili" bir "stratejik aklı" olması gerektiğini düşünür. Ona göre bunun teminatı ve dayanağı, millî bilinçli "derin Türk"tür; onun da nüvesi olarak, "talimat almamasına rağmen", "nasıl olsa bu kiliseyi fethettiğimizde cami yapacağız diyerek kiliseye minare temeli atıp gizleyen Osmanlı ustaları" gibi bir "millî direnç, siyasal program sağlamlığı ve ideolojik tutarlılık" taşıyan "ülkücü"yü görür. Özdağ 2015'te 'rehabilite edilerek' milletvekili seçildi, parti yönetiminde yer aldı, 2016'da yeniden muhalefete geçti.

Bahçeli yönetimi keza –Milliyetçilik bölümünde ele aldığımız– "Kızılelma Koalisyonu"ndan ve ulusalcı-milliyetçi ittifaklarından uzak durdu. Parti içinde sivil-demokratik bir milliyetçilik üslûbunun geliştirilmesi gerektiğini savunan kanat, bu imtina tavrını bilhassa hararetle destekledi. Buna mukabil Bahçeli yönetiminin Ergenekon davası sanıklarından bazılarıyla dayanışması, –2011'de onlardan General Engin Alan'ın[35] milletvekili adayı yapılması–, MHP'deki bu liberal-milliyetçi diyebileceğimiz kanatta hayal kırıklığına ve bazı istifalara yol açmıştır. (Alan'ın, Kürt sorununu enerji koridorlarını

34 1980 öncesi Ülkü Ocakları üst yöneticilerinden Abdullah Çatlı ve arkadaşları, 12 Eylül'den sonra resmen aranıyor olmalarına rağmen birçok gayri nizamî devlet operasyonunda istihdam edilmiş, bombalı saldırılar yapmış, cinayetler işlemişlerdi. Bu ilişki ağı, bu tür bir istihdamın 12 Eylül öncesinde de işlediğini ortaya koyuyordu. Çatlı ülkücü camiada bir millî kahraman olarak yüceltildi fakat parti yönetimi açısından "sorunlu" bir rabıtayı temsil ediyordu.

35 Doğ. 1945. 2011'de Balyoz ve Ergenekon davaları tutuklusu iken milletvekili seçilen Alan, 2013'te tahliye oldu, 2014'te yemin ederek milletvekilliği görevine başladı. 2015'te aday olmadı.

denetlemek ve İsrail'in güvenliğini sağlamak maksadıyla Türkiye'yi bölmeyi hedefleyen uluslararası planların bir aleti ve safi terör sorunu olarak görenbakışı ile, onun Atatürkçü laisist söylemiyle ilgili rahatsızlık duyan MHP'lilerin sorunu yoktur.) MHP'de görece liberal bir söylem, AKP karşıtı muhalefetin CHP ve MHP seçmen tabanlarını yakınlaştırdığı Ege ve Akdeniz havzasında modernlik ve "hayat tarzı" (örneğin içki içmenin kriminalize edilmemesi) bâbında da bir temele oturuyordu – Kürt sorununda herhangi bir liberalleşmeden söz etmek mümkün değildir. Bu çizgi, bir ara Yıldırım Tuğrul Türkeş'te (doğ. 1954) sözcüsünü buldu. Alparslan Türkeş'in 1997'de genel başkanlık yarışını kaybeden büyük oğlu, özellikle 2013'teki Gezi İsyanı sonrasında devlet terörünü açıkça kınayan çıkışlarıyla dikkat çekti – derken 2015 sonbaharında AKP'ye intisap etti!

MHP'de 2016'da yükselen muhalefetin lider adayları arasında öne çıkan Meral Akşener (doğ. 1956), –AKP'nin Millî Görüş'ü dönüştürdüğüne benzer biçimde–, MHP'yi merkez sağın alanını da kaplayacak bir çatıya dönüştürmeyi hedefliyor görünüyordu. Ancak birazdan değineceğiz, bu niyet 2016 itibarıyla akim kaldı.

Yeni ideolojik arayışlar

1990'lar ve sonrasında bütün dünyada milliyetçiliğin canlanmasından söz edilir. Sadece Soğuk Savaş sonrasının yeni devlet oluşumları ve sınır ihtilaflarıyla izah edilecek "mikro-milliyetçilik" vakaları olmamalıdır bununla kastedilen. Daha derinde, kapitalist modernleşmemin *neoliberal* rejimle ve *globalleşmeyle* tanımlanan safhasının etkilerini hesaba katmak gerekir. 1980'ler-'90'lar dönümündeki liberal-iyimser kehanet hilafına, kültürel kimliğe dayalı özcü ayrışmalar derinleşmiştir. Olağanüstü derinleşen toplumsal eşitsizliklerin ve atomizasyonun büyüttüğü tutunum ihtiyacı, sosyal devlet yapılarının aşındığı, eşitlikçi-dayanışmacı (sol) politik akımların itibarsızlaştığı bir vasatta, güvenceyi veya mağduriyet sebebini kimlikle ilgili 'ezelî' ihtilaflarda arayan politikalarda ve en 'total' kimlik politikası olarak milliyetçi hareketlerde melce bulmuştur. 1990'lar sonrası dünya, globalleşmenin kazananları olan gelişmiş ülkelerde/bölgelerde yoksulları/yoksunları dışlayan neoliberal refah şovenizminin, yoksullaşan/"kaybeden" ülkelerde/bölgelerde de öze-dönüşçü/fundamentalist hareketlerin ivmelendiği bir dünyadır. Türkiye'de 1990'lardan itibaren birkaç yılda bir "yükseldiğini" tespit etmenin bir gazetecilik tikine dönüştüğü milliyetçilik, her iki ivmenin tezahürlerini gösterir ve MHP/Ülkücü Hareket her iki ivmeden de beslenir (Daha önce bahsettiğimiz Ege-Akdeniz ve Orta-Doğu Anadolu dinamiklerini, bu iki ivmenin coğrafyaya yansıması sayabiliriz).

Globalleşme, gündeme gelişinden itibaren ülkücü-milliyetçi ideolojinin bir meselesi oldu. Görece iyimser yorumlarda, bu çığır "21. yüzyıl Türk yüzyılı olacak" şiârıyla karşılandı. Globalleşme, Nizâm-ı Alem ülküsünün beynelmilel bir ifadesi sayılıyordu. "Türklüğün Yeni Dünya Düzeni"ni tahayyül etmeye çağıran Arslan Bulut'un 2000'de koyduğu formül açıktır: "Küreselleşmeye evet – Türkiye merkezli olursa!" 2011'de MHP milletvekili seçilen Özcan Yeniçeri (doğ. 1954) *Yeniden Türkleşmek* kitabında (2001), ABD'nin "nizâm-ı âlem"inin kültürel ve siyasî yönden asimile edilmiş Türkleri şoke edip uyarması gerektiğini yazar. Türk milliyetçileri, bu şoktan ilham alarak, dünya-tarihsel misyonları doğrultusunda insanlığa ve uygarlığa huzur, barış ve ilerleme getirecek evrensel bir egemenliği hedeflemelidirler. Ahmet Bican Ercilasun (doğ. 1943) 1999'da, daha mütevazı bir tasarım kurar: Milliyet şuuru milletleri küresel birliklerde bir araya gelmeye sevk edecek, 1923'de ABD, Avrupa Birliği, Çin, Hindistan ve Japonya'yla beraber Türk dünyasının süper güç olduğu bir dünya düzeni kurulacaktır. (Alparslan Türkeş de 1994'te Avrupa Birliği hedefine alternatif olarak "önce Türk ortak pazarı kurulmasını" teklif etmişti.)

Buna mukabil globalizmi doğrudan doğruya milliyetçilik karşıtlığı olarak yorumlayan bir çizgi de vardır. 1990'ların hamarat ülkücü ideologlarından Ahmet Şafak, *Yükselen Milliyetçilik ve Liberal İhanet* kitabında (1994), şöyle yazar: "Liberalizmi kendi ürettiği vahşet düzeni yok edecekken, milletler mücadelesi yeni bir antitez de doğuracaktır. Bu antitez gerçeklik ile, ideallerin sentezleştiği milliyetçi-toplumcu yönelimdir." 1970'ler başlarının milliyetçi-toplumcu söyleminin bütünlüklü bir ihyâsına çalışan Şafak, sosyal devleti milliyetçi bir misyon olarak görür. Devlet Bahçeli, 2006'daki bir mülakatında, globalleşmeyi öncelikli bir tehdit olarak takdim eder: "Küreselleşme, Batılı olmayan milletlerin kültürlerini, dinlerini, dillerini, kısaca uygarlıklarını hedef almakta ve kendi hegemonyasını kurmak istemekte"dir. Etnik cemaat şuurunun bu nedenle tahrik edildiğini söyler. Oysa millet olgusundan vazgeçmek "millet öncesi yapılara, millî devlet öncesi formlara geri dönmek" anlamına geliyordur, gericiliktir. Bu şartlarda "millî varlığı savunma kalesi" olarak önemi artan milliyetçiliğin de yenilenmesi kaçınılmazdır, Bahçeli'ye göre – fakat temel değerler olarak millet, millî devlet, millî kültür ve millî egemenlik ilkelerini korumak kaydıyla...

Bahçeli'nin milliyetçiliğin yenilenmesi gereğinden söz etmesi, ülkücü-milliyetçi aydınlar arasındaki yaygın bir kabulün ifadesiydi. Milliyetçiliğin olmazsa olmazlığını, fıtrîliğini canla başla savunan yazarlar, –sadece bildiri yazarı veya doktrin müvezzii değillerse–, özeleştirel fasla geçildiğinde, Türk milliyetçiliğinin *reaksiyoner* karakterini ve fikrî yoksulluğunu teslim ederler. Ömer Lütfi Mete, Ülkücü Hareket'in "gerçekçi milliyetçi" olama-

yıp "âyinsi [ritüel] milliyetçiliğe" sıkıştığından, "şeytan taşlamaktan ibadete vakit bulamamış" olmasından yakınır. Uzun süre Devlet Bahçeli'nin en yakın danışmanlarından olan Vedat Bilgin (doğ. 1954), milliyetçiliğin reaksiyoner olmaktan çıkarak bir gelecek tasarımı sunma kabiliyeti kazanmasının hayatîliği üzerinde durur. O da Türk milliyetçiliğinin henüz teorik bir program olarak ele alınmamış olduğu kanısındadır. 1989'dan beri çıkardığı *Türkiye Günlüğü* dergisinde ülkücü ve milliyetçi-muhafazakâr gelenekten liberal-muhafazakârlığa uzanan bir entelektüel tartışma vasatı oluşturmaya çalışan Mustafa Çalık, "vatanı sevmenin sorumluluğu uğruna ölümü göze almaktan ibaret" kalmayıp, "vatanı mâmur, milleti müreffeh hale getirebilmek için daha çok yaşama"yı gözeten 'müsbet' bir milliyetçilik ufku çizer. Zımnen 'eski' MHP'yi kastederek milliyetçiliğin "köylüleştirilmesini", izolasyon ve düşmanlık bilinciyle, kavgacılıkla, dogmatizmle kuşatılmasını sorgular. Milliyetçiliğin ve MHP'nin geleceğini, demokratik bir siyasî dil kurmasında görür. Bunun yolu, devlete yüklenen 'etno-genetik' kutsiyeti devlet cihazına/bürokrasiye hasreden anlayışın yıkılmasından ve millî egemenliğin/halk iradesinin temsilini esas almaktan geçiyordur. Milliyetçiler/MHP, siyasetin ve devletin sivilleştirilmesini üstlenmelidir. Kemalist/Jakoben devlet elitinin Batıcılığı karşısında halk çoğunluğuna atfedilen millî-dinî otantisiteyi sahiplenen klasik milliyetçi-muhafazakâr söylemin liberalizmle aşılanmış modern bir sürümüdür bu.

*

Ahmet Turan Alkan (doğ. 1954), soylu bir delikanlılık mirası olarak sahiplenip fikrî hamlığına karşılık "yiğitlik, adanmışlık, feragat, celâdet ve vakar"ıyla romantize ettiği ülkücülüğün "kısa ve dramatik tarih"inden bahsetmekle, onun *aslında bittiğini* imâ ediyordur.

MHP ve ülkücülüğün ayrı bir politik seçeneği temsil etme kabiliyeti, 2010'ların ortalarında özellikle 2015 seçimlerinin ardından tartışma konusu olmuştur. MHP 2015'te yapılan iki seçimde, önce 7 Haziran'da % 16,3 oy aldı, sonra 1 Kasım'da % 11,9'a düştü. Bu gerileme, iki seçim arasında AKP hükümetinin ve esasen Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Kürt sorununda "çözüm sürecini" bırakıp çatışmacı bir rotaya girmesiyle alâkalıydı. Bizzat MHP oylarını avlama saikiyle de yapılan bu rota değişikliğine koyu milliyetçi bir söylem eşlik ediyordu; "tek devlet tek millet tek bayrak" şiârı Erdoğan'ın diline yerleşmişti. (Erdoğan bunun birkaç ay öncesinde Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nda bir resmî kabulde "tarihteki 16 Türk devletini" temsilen mızraklı-kalkanlı-börklü-kaftanlı 'figüranlarla' poz vermişti.) MHP'nin potansiyel seçmen kitlesi, Bahçeli yönetiminin çözüm süreci nedeniyle "ihanetle" suçlamış olduğu Erdoğan'ı bağrına basmaya amade görünü-

yordu. Aslında MHP yönetimi de bundan geri kalmadı, 2015-2016'da Kürt illerinde ağır bombardımanlarla yürütülen olağanüstü kıyıcı anti-terör operasyonlarına, "devlet politikası" ve "millî güvenlik" mülahazasıyla olağanüstü şevkli bir destek verdi. (Bahçeli 2016 Nisan'ında, direnişin uzun sürdüğü Nusaybin için, "Taş üstünde taş, baş üstünde baş bırakılmasın" demiştir.)

MHP yönetiminin şevkli desteğinde, parti içi muhalefetin olağanüstü kongre toplamasını engellemek için iktidarın idare ve yargı desteğinden faydalanmasının da payı olduğu görülüyordu. (Bahçeli, bu muhalefetin arkasında MHP'yi teslim almak isteyen Gülen Hareketi'nin olduğunu ileri sürüyordu. 15 Temmuz 2016'da Gülencilerin başını çektiği anlaşılan bir askerî darbe teşebbüsünün bastırılmasından sonra, Meral Akşener'i bu suçlamayla partiden ihraç etmeye yöneldi.) Böylelikle MHP, '70'lerdeki Milliyetçi Cephe'lerde (içeriden) veya '90'lardaki DYP'li hükümetlerde (dışarıdan) olduğu gibi, millî birlik-beraberlik iddiasıyla iç savaşçı bir politika izleyen iktidarın destekçisi misyonunu üstlendi. Operasyonların en kirli safhalarını yürüten ve bunun bir rüknü olarak ırkçı aşağılama 'performansları' gerçekleştiren özel harekâtçı kadrolar arasındaki belirgin ülkücü varlığı, asıl önemlisi bunların ülkücü sembolleriyle iş görmeleri de '90'ların tekrarı mahiyetindeydi. Bu konjonktürde "teröristlikle" damgalanan HDP binalarına, Kürt kişilere/gruplara veya onlara destek vermekle suçlanan akademisyenlere yönelen linç saldırılarında da ülkücüler şevkle yer aldılar. MHP yönetiminin ülkücüleri sokaktan men etmeyi sürdürmesinin pek bir hükmü olmadı. Bu arada resmî örgütsel hiyerarşinin dışında/kıyısında ülkücü kimliğiyle ve 'raconuyla' davranan, –belki kısmen yönlendirilerek kısmen kendi inisiyatifleriyle–, iktidardan/Erdoğan'dan hiza alarak eyleme geçen gruplar muhtemelen artmaktaydı. "ülkücü mafya"[36] olarak bilinen Sedat Peker'in, Erdoğan'a destek mitingi düzenleyerek ve "hain" ilan ettiklerine defalarca alenen kanlı ifadelerle tehditler savurarak sahne alması, bunun bir işaretidir.

İşlevi/işlevsizliğiyle ilgili tartışmanın sebebi buydu: İktidarla, müşahhas olarak Erdoğan iktidarının ötesinde herhangi bir millî güvenlik rejimiyle özdeşleşmesindeki kolaylık ve böyle bir rejim/iktidar tarafından 'davasının' kolayca temsil edilebilmesi, devralınabilmesi, MHP'nin ve ülkücü ideolojinin temel zaafıdır. Örgütsel ağı, geleneği ve 'asabiyyesi' bakımından sürdürebilir olsa bile, onun özerk varlığını 'anlamsızlaştıran' bir zaaftır bu. Erdoğan iktidarının 2010'ların ortasında büründüğü biçimle söz konusu temsil kabiliyetinde kaydettiği artış, bu zaafı barizleştirdiği için kritik görünüyordur.

---

36 Ülkücü Hareket'te mafyalaşma vakıası 1980'lerin sonundan itibaren tartışılmış, 12 Eylül travmasının ve örgütsel dağılmanın yol açtığı yozlaşmalardan biri olarak görülerek, "ülkücüden mafya, mafyadan ülkücü olmaz" sloganıyla damgalanmış, ancak otuz yıl sonra hâlâ gündemden kalkmamıştır.

KAYNAKÇA

Engin Alan: *Bölünmeye Çeyrek Kala.* Bilgi Yayınevi, Ankara 2015.

Enver Altaylı: *Ruzi Nazar CIA'nın Türk Casusu.* Doğan Kitap, İstanbul 2013.

Nihal Atsız: *Dalkavuklar Gecesi.* Arkadaş Matbaası, İstanbul 1941.

—: *Makaleler.* 4. cilt. Baysan Basım Yayın, 1994.

—: *İçimizdeki Şeytan! En Sinsi Tehlike! Hesap Böyle Verilir.* İrfan Yayımcılık, İstanbul 1997.

—: *Ruh Adam.* Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2011.

—: *Basılmayan Makaleleri.* Togan Yayıncılık, İstanbul 2012.

—: (tarihsiz): *Bozkurtlar* (14. baskı). Ötüken Yayıncılık, İstanbul. (İçindeki iki romandan *Bozkurtların Ölümü*'nün ilk basımı 1946, *Bozkurtlar Diriliyor*'un ilk basımı 1949).

Bozkurt Zakir Avşar: *Tanrıdağ Dergisi.* Kurgan Edebiyat, Ankara 2013.

Yavuz Bülent Bakiler: *1944-1945 Irkçılık-Turancılık Davasında Sorgular Savunmalar.* Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul 2010.

—: *Gönlümdekiler ve Ötekiler.* Yakın Plan, İstanbul 2013.

Sait Başer: "Türk Anlama ve İnanma Modeline Dair", *Türk Kimliği - Ayvaz Gökdemir'e Armağan* içinde. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009, s. 25-55.

Birinci Ordu Sıkıyönetim Komutanlığı: *Uyanalım. Komünistler Gençlerimizi ve İşçilerimizi Nasıl Aldatıyorlar.* Sağduyu Yayınları, İstanbul 1978.

Aksu Bora - Tanıl Bora: "Bir erkeklik fantezisi: Kurtlar Vadisi". Der. Simten Coşar-Aylin Özman, *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 175-194.

Tanıl Bora: *Milliyetçiliğin Kara Baharı.* Birikim Yayınları, İstanbul 1995.

—: "Analar, Bacılar, Orospular Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın", *Şerif Mardin'e Armağan.* Der. A. Öncü, O. Tekelioğlu. İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Tanıl Bora - Kemal Can: *Devlet Ocak Dergâh.* İletişim Yayınları, 1999.

—: *Devlet ve Kuzgun.* İletişim Yayınları, 2004.

Oğuzhan Cengiz: *Türkmen Beyi Devlet Bahçeli.* Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul 2014.

Osman Çakır (2008): *Nevzat Kösoğlu ile Söyleşiler - Hatıralar yahut Bir Vatan Kurtarma Hikâyesi.* Ötüken, İstanbul.

Mustafa Çalık: *MHP Hareketi - Kaynakları ve Gelişimi.* Cedit Neşriyat, 1995.

Çınaraltı koleksiyonu.

Ş. Teoman Duralı: *Omurgasızlaştırılmış Türklük.* Dergâh Yayınları, İstanbul 2013 (3. baskı).

Ali Elverdi: *Bu Vatana Kastedenler.* Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1976.

Galip Erdem: *Milliyetçilik ve Sosyalizm Üzerine Mektuplar.* Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012 [1. Basım 1975].

—: *Suçlamalar1: Sağcılık, Faşizm.* Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012 [1. Basım 1974], s. 106.

—: *Suçlamalar2: Irkçılık.* Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012 [ilk basımı 1975].

—: *Ülkücünün Çilesi.* Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013 [1. Basım 1975].

Muharrem Ergin: *Milliyetçiler Korkmayınız Birleşiniz.* Ekonomik ve Sosyal Yayınlar, Ankara 1976.

—: *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri.* Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1988.

H. Emir Erkilet: *Şark Cebhesinde Gördüklerim.* Hilmi Kitabevi, İstanbul 1943.

Günay Göksu Özdoğan: *Turan'dan Bozkurt'a.* İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Tuncer Günay: *Kayıp Bozkurtlar.* Timaş, İstanbul 2011.

Erol Güngör: *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik.* Töre Devlet Yayınları, 1980.

—: *Sosyal Meseleler ve Aydınlar.* Ötüken Yayınları, İstanbul 1994.

Faruk Güventürk: *Komünizm ve Maskeler.* Okat Yayınevi, İstanbul 1965.

Yücel Hacaloğlu: *Atsız'ın Mektupları.* Ötüken Yayınları, İstanbul 2013.

Emine Işınsu: *Sancı.* Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012.

İbrahim Kafesoğlu: *Türk İslâm Sentezi.* Aydınlar Ocağı Yayını, 1985.

Kurt Karaca: *Milliyetçi Türkiye.* Çınar Yayınevi, Ankara 1971.

İnci Özkan Kerestecioğlu - Güven Gürkan Öztan (der.): *Türk Sağı - Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Erol Kılınç: *İhtilal, İhtiras ve İdeal - 68 Kuşağı Hakkında*. Ötüken, İstanbul 2012 [1. Basımı 2008].

Haluk Kırcı: *Zamanı Süzerken*. Burak Yayınevi, İstanbul 1998.

Komünizme ve Komünistlere Karşı Türk Basını (8 cilt). Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1965-68.

Nevzat Kösoğlu: Tük Milliyetçiliği ve Osmanlı. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000.

—: *Dündar Taşer*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

—: *Galip Erdem*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

—: *Türk Dünyasında Yeni Bir Medeniyet Tasarımı*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.

Cemal Kurnaz: *Deli Rüzgâr - Osman Yüksel Serdengeçti*. Kurgan Edebiyat, Ankara 2012.

Ali Kemal Meram: *Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*. Kültür Kitabevi, 1969.

Ertuğrul Meşe: *Komünizmle Mücadele Dernekleri - Türk Sağında Anti-Komünizmin İnşası*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Acar Okan: *İsmi Lâzım Değil*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.

Hüseyin Namık Orkun: *Türkçülüğün Tarihi*. Berkalp Kitabevi, 1944.

Yusuf Ziya Ortaç: *Beşik*. Çınar Yayını, İstanbul 1943.

Ümit Özdağ: *Gelecek 1000 Yılda da Buradayız*. 3 Ok Yayıncılık, Ankara 2005 (2. baskı).

Hakkı Öznur (der.): *Ülkücü Hareket* - 6 Cilt. Alternatif Yayınları, Ankara 1999.

Osman Yüksel Serdengeçti: *Mâbedsiz Şehir*. Görüş Yayınları, 1992.

Ferit Salim Sanlı: *Türkçülük Akımında Din Olgusu Üzerine Aykırı Bir Yaklaşım: Hüseyin Nihal Atsız ve Fikirleri*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2010.

Necdet Sevinç: *Ülkücüye Notlar*. Ayyıldız Matbaası, 1974.

Statükodan Değişime Milliyetçilik Ufku (ed. Huzeyfe Süleyman Arslan). Binyıl Yayınevi, Ankara 2008.

Mehmet Sümbül: *Milliyetçi miyiz? Müslüman mıyız?* Objektif Yayınları, İstanbul 1991.

Dündar Taşer: *Mesele*. Töre Devlet Yayınevi, 1973.

Ahmet Temir: *Vatanım Türkiye*. Türk Tarih Kurumu, Ankara 2011.

Fethi Tevetoğlu: *Faşist Yok Komünist Var*. Komünizmle Mücadele Yayınları, Ankara 1962.

Zeli Velidi Togan: *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*. Kayı Yayınları, 1970.

Cenk Tozkoparan: *Buduncu Gelecek*. Bilge Karınca Yayınları, İstanbul 2007.

A. Yağmur Tunalı: Kavga Günleri - 1968-1980. Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013.

Osman Turan: *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefküresi Tarihi*. Turan Neşriyat Yurdu, 1969.

—: *Yeni İstanbul Yazıları*. Hitabevi, Ankara 2016.

Alparslan Türkeş: *Dokuz Işık*. Çınar Matbaası, İstanbul 1965.

—: *Temel Görüşler*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1975.

—: *27 Mayıs 13 Kasım 21 Mayıs ve Gerçekler*. Dokuz Işık Yayınevi, İstanbul 1977.

—: *Konuşmalar*. Hasret Yayınları, Ankara 1975.

—: *1944 Milliyetçilik Olayı*. Devlet Yayın Dağıtım, İstanbul 1988.

—: *Başbuğ Türkeş - Konuşma, Mülakat ve Sözleri* (ed. Metin Turhan), Kripto Yayınları, İstanbul 2014.

Alparslan Türkeş'le Tarihî Konuşmalar (der. Muhittin Nalbantoğlu). Zümrüt Yayınları, İstanbul 1986.

Reha Oğuz Türkkan: *Milliyetçilik Yolunda*. Müftüoğlu Yayınevi, 1944.

—: *Dört İçtimai Mesele*. Bozkurt Yayını, 1941.

—: *İleri Partiler ve Türkçülük*. Yayıncı: Rafet Zaimler, 1946.

Türk Yurdu: XXI. Yüzyıla Doğru Türk Milliyetçiliği özel sayısı (Cilt 19, Sayı 139141). Mart-Mayıs 1999.

Emel Uzun: "Irkçı siteler: İkonografi ve ideoloji", Birikim 243 (Temmuz 2009), s. 96-104.

Tahsin Yahyaoğlu [Ünal]: *Tarım Kentleri*. Çınar Yayınevi, Ankara 1971.

Enver Yaşarbaş: *Ülkücünün El Kitabı*. Kamer Yayınları, İstanbul 1996.

ALTINCI BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIK

Milliyetçi-muhafazakâr muhitte sohbetleriyle bilinen ve sayılan tarihçi-yayıncı Ziya Nur Aksun (1938-2010) 1960'ların başında "cemiyetimize" yüzeysel bir bakışla gördüklerimizi şöyle özetliyordu: "Umumi bir ahlâk buhranı, sosyal menfaatlerin şahsi menfaatlere lehine daima feda edilmeleri, amme makamlarındaki insanlarda atalet, gevşeklik ve laûbalilik; sefahat, mefküresizlik, her türlü inançtan, imandan yoksunluk; çocuk suçluluğunun artışı; alkol istihlakının yükselmesi, müstehcen neşriyat, para iktisabı için normal yolların terk edilerek dalavereli mecralara sapış, usul ve furu suçluluğunun artışı, iş adamlarının mukavelelere riayetsizliği, senetlerin ve taahhütlerin ödenmemesi vs." Topyekûn bir yozlaşma tablosudur bu – dünyanın herhangi bir köşesindeki bir muhafazakârın, modern çağın herhangi bir evresinde boyayabileceği bir tablo. Muhafazakârlık, belki politik fikir olmaktan önce, insana ve topluma dair kötümser bir ruh hali değil midir?

Çareyi, "sosyal islahat ve içtimai restorasyon" diye gösterir Ziya Nur Aksun. Restorasyon, yani mimarîdeki anlamıyla: eski-orijinal haline uygun yenileme. Muhafazakârlık, restorasyon ideolojisidir.[1] Anti-modernist değildir, modernliği gelenekle terbiye etmeyi hedefler. Milliyetçi-muhafazakâr camianın saygın isimlerinden Nevzat Yalçıntaş (doğ. 1933) 2012'de yayımlanan hatıratında, nostaljiye kapılıp "nerede eski bayramlar" hüznüne düşmemek gerektiğini söyler; modern alışkanlıklara uyum sağlayan yeni âdetlerde de-

1 Mimarîdeki restorasyon anlayışlarını da, muhafazakârlığa uyarlayabileceğimizi göreceğiz: Orijinale uygun rekonstrüksiyon anlayışı da vardır, "sonradan sezgiyle kurgulayarak rekonstrüksiyon" anlayışı da, "yorumlayıcı rekonstrüksiyon" da, "reaplikatif rekonstrüksiyon" ve "deneysel rekonstrüksiyon" da... Hilmi Yavuz, "tarihselliği tescil edilmiş binalar gibi restitüsyon" yapmaktan söz eder.

vamlılığı gören bir pragmatizmi savunur. Şöyle koyar ölçüyü: Kaçınılmaz mahiyetteki değişim sürecini "kontrol edilebilir bir yapıya kavuşturmak", bu arada da "değişim süreçlerini sevk ve idare etmeyi sağlayacak temel medeniyet özelliklerini zayi etmemek". Bir başka saygın milliyetçi-muhafazakâr yazar, Ahmet Kabaklı (1924-2001), "inkılâpları makûle getirmekten" söz edecek, 2000'lere girerken hâlâ bir "manevi restorasyon" devrini başlatma gereği üzerinde duracaktır. (Bu arada laikliğin "dinsizlik demek olmadığı" tezine bir ilâve yapacak; ruhbanın olmadığı, asıl önemlisi farklı dinsel inançların bulunmadığı, nüfusun dinen homojen olduğu bir ülkede laikliğin gereksiz olduğunu söyleyecektir.) 1989'da yayımlanan *Temellerin Duruşması* kitabında, 1916 ile 1923-24 arasını bir kısa altın çağ olarak görür kendisi; sonrası, "Türkü Türk'ten soğutan" yozlaşmadır, tekâmülün yerini hoyrat bir ihtilâlcilik almıştır.

Türkiye'de muhafazakârlık, uzun süre, İslâmcılığın kod adı veya hüsnütabiri işlevi görmüştür. Bu kısmen, İslâmcılığın müstakil bir politik akım olarak kendini ispatlamadan önce, kendini meşrulaştırma ve ittifak zeminini genişletme gayretiyle açıklanabilir. Fakat, modernliğin süzgeçten geçirilmesini sağlayacak olan geleneğin hammaddesinin din olduğu kabulünü mutlaka hesaba katmamız gerekir. Modernlik endişesiyle Batıcı-modernizmin paylaştıkları bir kabuldür bu.

Türk Sağının Üç Hali'nde muhafazakârlığı daha ziyade bir ruh hali, bir duruş/duyuş, bir üslûp olarak anlamak gerektiğini yazmıştım. Muhafazakârlık, bir düşünce akımı olmaktan ziyade bu vasfıyla, Türk sağının, milliyetçiliğin ve İslâmcılığın esansı olmuş, geniş bir asgarî müşterek zemininin oluşumuna da katkıda bulunmuştur.

Muhafazakârlığın seyri sülûkunu bu genişliği ve muğlaklığı içinde ele alacağız.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Erken Cumhuriyet döneminde, aslında epeyce devamında da, muhafazakârlık bir yandan İslâmcılığın hüsnütabiri iken, sekizinci bölümde göreceğimiz gibi bir yandan da liberalizmle eklemlenerek hayat etmişti. Millî Mücadele'nin kuvvetli generali Kâzım Karabekir (1882-1948), bu iki yönelimin açıortayındaki bir siyasî muhafazakârlığın mümessili olmaya adaydı. Onun İzmir Suikastı Davası sonrasında büyük saygınlığına binaen 'canı bağışlanarak' siyasetten tasfiye edilmesi, muhafazakâr siyasî kimliğin tasfiyesini temsil eder. Karabekir, milletin Garplılaşma hevesinin peşine düşerek değil dine sarılarak mevcudiyetini kurtardığı ikazında bulunmuş, ümmet bağının yeri-

ne halkçılık umdesinin konmasını kabullenememişti. Yazdığı millî marş güftesi "hür yaşar hür ölür nurlu ümmetiz" mısraıyla biter.) Bu açık dinî referanslar onda İslâmcı bir dünya görüşüyle değil, "ananevî padişahlık idaresine hürmet ve muhabbet"in de dahil olduğu millî gelenekle çerçeveleniyordu. (Onda "Türklük" hamâseti de hiç mütevazı değildir.) 1939'da, "modern hurafe"ye kapılarak ani ve cezrî [kökten] değişimler yapılmış olmasından yakınacaktır. Karabekir'in şu sözleri, muhafazakâr *meşrebi* özetler: "Mutaassıp değil salabetkârım [metanet, sebat, mukaddesatı koruma iradesi]... uçarı kafalardan hayır beklemem."

Ziya Gökalp (1876-1924), "kaideci fakat an'anesiz milletiz" diye yakınmıştı: "Türklüğe ve İslâmlığa ait an'anelerimizin tarihi silsilelerini aramadığımız gibi, asrımızı temyiz eden terakkilerin memba ve tekâmülünü de tetkike lüzum görmeyiz. Bizim için yalnız neticeler lazım." Muhafazakârlığı kaynağında boğan bir pragmatizm an'anesinden şikâyetçiydi. Gökalp'in, modernliği millî kültürle gemleyecek muhafazakâr bir toplum tasavvuru güttüğünü Milliyetçilik bahsinde gördük. Nitekim Gökalp, Kemalizmin hem Batıcı-modernist hem milliyetçi takipçileri arasında "muhafazakâr" sayılarak biraz tereddütle karşılanır. Bununla beraber, Cumhuriyet'in ilk yıllarında muhafazakâr düşünüş de Gökalp'i eleştirerek gelişmiştir.

Sadece Gökalp'in inşa halindeki resmî ideolojiye ilham kaynağı olmasından duyulan rahatsızlıktan kaynaklanmıyordu bu eleştiri. Gökalp'in sentezciliği, muhafazakâr eğilimli aydınlara fazla sentetik [yapay] ve mekanik geliyordu. Pragmatizme yatkın felsefeci Mehmet Servet'in (Berkin, 1895-1941) yönelttiği, Gökalp'in her fikrinin "bir dogma ya da bir postula çeşnisi verdiği" eleştirisini muhafazakârlar misliyle paylaşıyordu. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Gökalp'in "ferd yok cemiyet var" anlayışında insanı kullaştıran İslâm fıkhı yorumlarının sekülerleştirilmiş biçimini görüyordu. Gökalp'in halk melodilerini Batı tekniğiyle armonize etmeye dayanan millî musiki sentezine İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun (1886-1978) getirdiği eleştiri, muhafazakâr rahatsızlığın örneğidir: Baltacıoğlu'na göre artistik yaratıcılık eksiktir Gökalp'in terkibinde, "sanatkâr ruh, esrarlı heyecan" eksiktir. Yani, metafizik ve estetik eksiktir.

Dergâh

Nitekim Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakâr aydınlarının etrafında kümelendiği kutup şahsiyet olan Yahya Kemal (Beyatlı, 1884-1958), öncelikle estetti. Yahya Kemal, bu aydın mahfilinin de ilk yuvası olan *Dergâh* dergisini (1921-1923) çıkartmasından itibaren, zevk adamı olarak konuştu ve öyle görüldü. Yalnız meşhur hazcılığıyla değil, 'doğru' bir estetik paradigma-

yı, uluslaşmanın ve modernleşmenin kurucu bir uğrağı olarak görmesiyle, zevk adamı idi. Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), "Garp karşısında kimse onun kadar tam bir eşitlik içinde konuşmamıştı" dediği üstadının, zevkimizi Garp metoduyla yeniden kurduğunu vurgular. Modernliğin imkânlarını, Gökalp'in tasarladığı gibi folkloru yükseltmekte değil, Osmanlı'da şahikasına çıktığını düşündüğü klasik kültürü restore etmekte kullanmaktan yanaydı Yahya Kemal. Onun gözünü diktiği zirve neoklasikti. Neoklasiğe ermek, Yahya Kemal'in kilit bir kavramıyla *imtidad* bilinci gerektirirdi; şimdiki zaman içinde geçmişi yaşatma veya düz anlamıyla süresini uzatma – biraz zorlarsanız, sündürme... Bu da hesapla, teknikle, akılla olmazdı, *uzviyetçi* bir yaratıcılığı gerektirirdi. Uzviyetçi, yani organik.

Uzviyet [organizma], 1950'lere dek, muhafazakâr düşünüşün sihirli kavramlarından oldu. Modernizmin soyutlamalarına, özellikle Jakoben cumhuriyetçiliğin toplum ve ulus kurma iddiasına karşı, millî-cemaatin doğal, kendiliğinden varoluşuna sahip çıkan bir kavramdı bu. Millî cevher, kurulamaz, kurgulanamaz olan, zaten olan, dolayısıyla doğasıyla oynanmaması gereken uzviyette, organik özde aranmalıydı. Yahya Kemal bu cevherin yalınlığını vurgulayarak ve bir ilke hükmünde görerek, "Kendiliklerimiz..." diyordu. Daha sonraları edebiyat tarihçisi Nihad Sami Banarlı (1907-1974) "milliyetçi değil millî olmak" gereğinden söz edecekti. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) 1940'larda bir yazısında "Türk-İnsan" terimini kullanacaktı.[2] Bu, Biz'e mahsus farkı ve cevheri, hümanist evrenselciliğin soyut-insanından ayırt etmenin ifadesiydi. Yahya Kemal de kendiliklerimizin zımnındaki metafizik bir Türklük cevherini parlatmaktan geri kalmamıştı: "memleketin asıl sırrı..." Türk'tü; "Arnavud'u, Çerkez'i, Kürt'ü, hâkim ve metin bir millet kitlesi eden, Türk mayası" idi.

Kendiliklerimize tutkunluk, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ustalığıdır. Romanlarından *Mahur Beste* (1944) ve *Huzur*'un (1949) kahramanlarından olan musikiyi "bir milletin zamana tasarruf şekli" diye tanımlarken, kendimize-özgülüğü romantize eder sözgelimi. Fakat Tanpınar'da muhafazakârlıktan taşan bir hümanist yaşam sevinciyle karşılaşırız. Onun nazarında pozitivizm-determinizm, estetik ve 'umumî' duyguya olan duyarsızlığından öte, aşk yönünden malûldur. Bir düşünce insanı hakkında "sevmeyi bilmez, kavramlara bağlıdır" dediğinde, temel epistemolojik arızayı tespit etmiş olur. Namık Kemal'den bahsederken, "hayattan korkardı" demişti. Oysa Tanpınar'da bir kimliğe bağlılıktan önce, gerçeğe sadakatin koşulu, "memleketin hayatına bağlılık"tır; "Bizi yapan, bu hayattır". Mirası ne mazide ne Batıda, "önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran şu hayatımızda" aramak-

2 Milliyetçilik bölümünde de değindik; 1990'lardan itibaren de popüler dilde "Türk insanı" terimi yaygınlaşacaktır.

tan yanadır. Tanpınar'ın hem muhafazakârlığın hem Batıcılığın kadrosunda anılan bir düşünür olmasını, "hayatımız"ın tutarsızlıklarına şefkatle yaklaşmasına bakarak da anlayabiliriz. Kitabî bir modernizmi alaya aldığı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde (1962) dahi eksik değildir o şefkat; zira oradaki taklitçiliği veya yüzeyselliği de hayatımızın bir hususiyeti gibi tasvir eder. Psikanalist-yazar Serol Teber'in,[3] Tanpınar'ın 'tutarsızlıklarımıza' olan sevgisini – ve onun kendi hayatındaki tutarsızlıkları– "samimiyetsizlik"le damgalaması doğrusu şefkatsizcedir! Besim F. Dellaloğlu'nun (doğ. 1965), Benjamin'i hatırlayarak dikkat çektiği, "geleneği konformizme karşı savunma" ("ilerlemeye" bizatihî bir değer olarak sarılmama, eleştirel bakışı yitirmeme) iradesini göz ardı etmemek gerekir Tanpınar'ın.

Şair-yazar Hilmi Yavuz (doğ. 1936), Tanpınar'ı geleneğin malzemesini de –kırıp dökmeden– kullanarak inşa edilecek bir modernleşme anlayışının temsilcisi olarak benimseyecektir. O, toplumu Batılılaşmış ve Batılılaşmamış-geleneksel diye iki kesime bölen hâkim anlayışla, aslında Batılılaşmayıp *oryantalistleştiğimizi* düşünür.[4] Ortada sadece bir modernleşme başarısızlığı değil, "zevk hezimeti" vardır ona göre. Yavuz, 1950'lerde başlayan yarım asırlık yazı hayatında, 1970'lerde "geçmiş kültürümüze sahip çıkmayı" sosyalizm adına savunacak, sonraları Osmanlı tarihi ve İslâm'la ilgilenmeyi bizatihî muhafazakârlık sayan laik ve sol örfle nizası büyüyecek; geleneğe tüneyen "bakış kuşu", –bir şiirinin imgesidir–, onu bir Osmanlı kültürü hayranlığına da uçuracaktır: "Osmanlı'nın inceliği ve imtidâdının anlamı burada işte: Soylu, ama tepeden bakmıyor; muhteşem, ama insanı ezmiyor; büyük, ama ürkütmüyor!" Bu hayranlık, hem oryantalist-Batıcılığın hem de muhafazakârlıkla karıştırıldığından yakındığı mutaassıplığın cehaletine karşı bir estetik sığınak gibi görünür.

Erken Cumhuriyet iklimine geri dönelim... Muhafazakâr organizmacılık, modernizmin pozitivist ve determinist yorumlarının reddiyesi temelinde şekillenirken, Mücerret/Soyut'a karşı Müşahhas/Somut'u savunuyordu. Müşahhas, şahısla ve şahsiyetle kökdeşti; nitekim Gökalpçi solidarizmin ve Cumhuriyet kamuculuğunun "ferdi feda etmesine" karşı şahsiyetçilik iddiasıyla birleşiyordu. Soyutla mücadelenin bir başka cephesi, modernizmin mefhumculuğu (kavramcılık) ve zihinciliğiydi (entelektüalizm). Millî varlığımızın organik gerçekliği teoriye sığmazdı, tepeden inme politikalarla ona nüfuz edilemezdi, muhafazakâr aydınlara göre. Hilmi Ziya Ülken'in fikrin-

3 Onun, modernleşmenin ve değişimin meydan okuması karşısındaki orta yolculuklara, 'yarımlıklara' olan tepkisine Birinci Bölüm'de değinmiştik.

4 Oryantalizm bahsinde Batıcılık bölümüne bkz. Hilmi Yavuz'un 1978 Yeditepe Şiir Armağanı'nı kazanan *Doğu Şiirleri* de ("... ölüm bir aşiretiir doğuda..."), oryantalizm bahsinin bir konusudur, s. 94 vd.

ce mesela, "cemiyeti bir eşya gibi görerek ona şekil vermeye kalkışmak", olmazdı. Hayat kitaba sığmazdı – bilhassa Peyami Safa'nın düsturuydu bu. Kemalizmin ideologları da aynısını söylüyorlardı aslında; bu vitalizm, değinmiştik, Kemalizmin de 'huyuna' uygundu. Keza devletçilikte hemfikirdiler: Devlet paternalizmini, aşırı ferdiyetçiliğe karşı güvence sayıyorlardı.

Zaten Erken Cumhuriyet döneminde muhafazakâr aydınlar, biçimlenmekte olan Kemalizmle zımnî bir tartışma halindeydiler fakat topyekûn bir anti-Kemalizmden bahsedilemez; bu aydın çevresi içinde aralarında kendini pekâlâ Kemalizmin içinde görenler de bulunuyordu. Şair-eleştirmen Yücel Kayıran (doğ. 1964), Yahya Kemal'in Fransız muhafazakâr politikacı Clemenceau'dan aktardığı, "Ah Cumhuriyet, imparatorluk devrinde ne güzeldin!" sözünün, onun fikriyatını mükemmel özetlediği kanısındadır. Muhafazakâr aydınlar Cumhuriyet'i benimsiyor, fakat Eski'nin ihtişamından, zevkinden bir şeyleri özlüyorlardı. Aynı zamanda, kendi modernlik hedeflerini de özlüyorlardı; onlar da pekâlâ bir tasarım olarak görüyorlardı Cumhuriyet'i ve modernliği. Nitekim izleyen kuşaklarda, Kemalist modernizme karşı alternatif "toplum mühendisliği"[5] projeleri geliştirmekten geri kalmayacaklardı. Zira onlar da milletin modern zamanlardaki dayanıklılığını artıracak bir inşanın (restorasyon da bir inşadır!) gerekliliğine kani idiler. Tek parti dönemi sonrasının muhafazakârlığı, Kemalist modernizmin tahribatını telâfi etmek için kapsamlı yeniden inşa programlarını projelendirecekti.

Dergâh çevresinden doğan ilk muhafazakârlıkta, geleneğin mayasını oluşturan mazi içinde dinin önemli bir yeri vardı kuşkusuz. Din, mazinin birikiminde ve uzviyetimizin terkibinde (millî bünyemizin oluşumunda) aslî bir unsurdu ve pozitivist-materyalist modernizm özellikle onu tahrip ediyordu. Fakat bu kuşağın, bu çevrenin muhafazakârlığı İslâmcılığın uzağındadır. Dini büyük ölçüde kültürel-ritüel işleviyle önemsiyor, katı laisizmden genel olarak maneviyat kaybına yol açtığı için rahatsız oluyorlardı. Yoksa, onlar da dinin formalizmden arındırılarak reformdan geçmesinden yanaydılar. Ülken, Baltacıoğlu ve Mustafa Şekip Tunç, donuklaşmış töresel düzenin (Tunç "adetullah" diyordu) yerine, modern zamanlarda ahlâkı takviye edebilecek yeni bir din felsefesi ve terbiyesi geliştirmeye özel olarak eğilmişler, bu konularda yazmışlardı. Yahya Kemal'de din, yine estetik bir değerdi aynı zamanda. O, milletin vatan toprağına "kendi tahayyül ettiği şekilde karıştırdığı" dini esas alıyor, onu estetize ediyordu. Itrî şiirinin "Musıkîsinde bir taraftan din/Bir taraftan bütün hayat akmış..." dizesi, onun gönlündekini özetler. Tanpınar, Yahya Kemal'i –tıpkı Kemalist elitin birçok mensubu gibi– deizme

5 Toplum mühendisliği, 1990'ların sonlarından itibaren muhafazakâr-liberal ve İslâmcı literatürde Kemalizm eleştirisinin gözde kavramlarından olacaktır.

meyyal görüyordu. Necip Fazıl, 1959'da, onun "din çevresinde birçok mefhum ve eşyaya" duyduğu bağlılığın "saf estetik" saike dayandığı eleştirisini getirecektir. (Münevver Ayaşlı da Yahya Kemal'in "samimi riyakârlığı"ndan söz ederken belki aynı zamanda dindarlığını kastediyordu!)

Ahmet Hamdi Tanpınar 1949'da, "Bilerek veya bilmeyerek, hepimiz az çok Bergsoncu idik. Hatta millet halinde," notunu düşmüştür. Fransız filozof Henri Bergson (1859-1941), gerçekten Erken Cumhuriyet döneminin düşünce hayatı üzerinde herhalde en etkili olmuş 'beynelmilel' düşünürdü. (Hilmi Ziya ve Peyami Safa, biraz Heidegger'le de ilgilenmişlerdi.) Öyle ki, sosyalist düşünür ve eylemci Hikmet Kıvılcımlı, bu etkiye müdahalede bulunma gereği duyarak, 1936'da –yayımlayamadığı– bir Bergsonizm broşürü yazmıştı. Bergson pekâlâ Kemalist aydınlar arasında da ilgi görmüş, fakat muhafazakâr muhitin adeta pîri olmuştu. Bergson'un cazibesi, belki düşüncelerinin içeriğinden evvel, Batı'da el'an hürmet gören Batılı bir düşünür olarak (1927'de Nobel edebiyat ödülünü almıştır), metafiziğe itibarını iade ettirmesindendi. Pozitivizme karşı içe bakışa, sezgiye sarılıyor; gelişen bir bilim olarak ruhiyattan (psikoloji ve psikiyatri) yararlanarak, maneviyatın varlığını bilimle de ispatlıyordu. Peyami Safa'nın (1899-1961) daha sonraları yazacağı üzere, "Yeni ve canlı Batı"yı temsil ettiği düşünülüyordu Fransız filozofun. Batı, modernizmi 'abartan' maddeci ve hazcı medeniyetten artık kendi de yüz çevirmekteydi; ruhçuluk, sezgicilik, mistisizm, spiritüalizm, (Bergson'un da 'mesleği' olan) vitalizm gibi akımların ihyası veya gelişmesi bu değişimin işaretleri idi. Nitekim Kıvılcımlı da Bergsonizmi, "ölü fikirleri" hortlatarak kapitalizme rıza üreten bir "batınîlik" ideolojisi ("göçen sermaye dervişliği... ümmi abdallık") olarak 'teşhir' ediyordu.

Bergsonizm, bu imgesinden ibaret değildi tabiî. Düşüncesinin içeriğiyle de, en azından bazı gözde kavramlarıyla, Erken Cumhuriyet dönemi fikriyatını, –tekrarlarsak: özellikle muhafazakârları–, gerçekten etkiledi. Bu etkide, tutkulu bir çabayla Bergson'un 'müvezziliğini' yapan felsefeci Mustafa Şekip Tunç'un (1886-1958) payı inkâr edilemez. Freud'un da ilk çevirmeni olan Tunç, Bergson'un dört temel eserini liyakatle çevirip uzun önsözlerle sunarak, bu literatürü 'ruhen' de Türkçeleştirmiştir. Bergson'un alımlanışındaki temel noktaları özetleyecek olursak... Onun metafiziğinde *sezgi*yi aslî bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek gerekiyordu. Sezgi, Mustafa Şekip Tunç tefsiriyle, içgüdünün –zekâyla kaynaşarak– şuurlaşan kemali idi. Ruh, dinamik bir oluş içindeydi. Ruhî olaylardaki illiyet kanunu, determinizm değil, imkân ve değişim idi. Onun vitalizminin pragmatist uğrağı buradaydı: "Yaşamak ve yapmak suretiyle hasıl edilecek bilgi"yle yürüyecektik. Bergson'un herhalde en popüler kavramı olan hayat hamlesi, mekanik determinizmden farklı olarak önceden idrak edilemeyen ve içten gelen bir yaratıcı tekâmül it-

kisine dayanıyordu. Akıl, kendi de bir parçası olduğu Oluş'un tüm imkânlarını bilemezdi; sezgiyle kavranabilecek, teleolojik bir süreçti bu. Türk Bergsonculuğu, bir hayat hamlesinin Türk inkılâbının da motoru olduğunu düşünüyordu; "inkılâbçı bir ruh hamlesi" içindeydik.

Bergson, bir değişim-devamlılık diyalektiği sunmasıyla da cezbediciydi. "Her anı farklı oluşlarla belirlenen sürekli bir değişme" içindeydik. Bu yaratıcı ve sıçramalı tekâmül, hem –isterseniz– 'ilerleme', hem geçmişin haldeki devamı idi. Marksist Eleştirel Teori'nin düşünürlerinden Adorno, *Negatif Diyalektik*'te (1966), Bergson'da yaşamın değişime kapalı akışının, diyalektiğin tuzunu süpürüp götürdüğünü söylemiştir. Muhafazakâr endişeler açısından, inkârdan gelmediği değişimi ezelî-ebedî bir süreklilik mahfazası içinde masseden bir 'tuzsuz diyalektik rejimi', iç rahatlatıcıydı. Bir başka popüler Bergson kavramı olan Süre, zamanın birikmesini, geçmişin ve geleceğin andaki ve bilinçteki biraradalığını imleyerek, devamlılığı vurguluyordu. Tanpınar'ın meşhur dizeleri, Bergson felsefesinin lirik bir hülasası niteliğindedir: "Ne içindeyim zamanın/Ne de büsbütün dışında/Yekpare, geniş bir anın/Parçalanmaz akışında."

Henri Bergson'un tarih ve toplum görüşü, 'değişim içinde değişmezlik' tasavvurunu teyit ediyordu. Medeniyetlerin ve toplumların esasen kapalı birimler olduğunu düşünüyordu filozof; belirli tarihsel anlarda "güzide ruhlar" aracılığıyla insaniyete doğru bir genişleme sağlasalar da sonra yine kendi dairelerine kapanırlardı.

Mustafa Şekip Tunç, Bergson'dan bir şuurlu muhafazakârlık ülküsü çıkartacaktır. "İçtimai dengemiz muhafazakârlık-terakkicilik etrafında kurulur," diye düşünen Rıza Tevfik'in (Bölükbaşı, 1869-1949) isteyeceği gibi, aşırılıklara karşı ölçülülüğü gözeten ılımlı bir tutumdur bu. Tunç "gelenek ve alışkanlıklara dayalı orta adam ahlâkı" ile "dinamik bir teknik ve kültür tazyiki"nin ahlâkını bir arada tutma arayışındadır. 1948'de çıkan *Fikir Sohbetleri*'nde "serbest ve tarafsız düşünceye" yol ararken yirmi zıtlığı (insan-hayvan, insan-şeytan, taassup-müsamaha...) diyaloga sokar. Denge, ölçü, ılımlılık, muhafazakâr tutumun değerleridir. "Serin kafa" nasihatinde bulunan Halide Edip'in (Adıvar, 1884-1964) de aradığı budur: Doğu maneviyatıyla Batı akılcılığını terazileyen bir denge ve tedricî değişimin huzuru...

Ancak Tunç'un şuurlu muhafazakârlık lâfını telaffuz etmek için 1950'leri bekleyeceğini unutmayalım. "Muhafazakâr", 1930'larda, '40'ların ortalarına kadar, üstlenmekten kaçınılan, mahzurlu görülen bir sıfattır. 1920'lerin başında *Dergâh*'ta, 1936'da Peyami Safa'nın bir yıl çıkardığı *Kültür Haftası*'nda kümelenen muhafazakâr aydınlar, bir 'uzviyet' oluşturmaktan da uzaktırlar. Politikanın kıyısında, entelektüel bir 'paralel elit' ağırlığı taşıdıkları söylenebilir; fakat geliştirdikleri muhafazakâr eleştiri bütünlüklü bir iddiadan yok-

sundur, tek şemsiye altında toplanmamıştır ve tekrarlarsak, muhafazakâr sıfatının bayrağını da açmamışlardır.

Politikanın kıyısında, dedik... Erken Cumhuriyet döneminin muhafazakâr aydınları üzerine çalışan Nâzım İrem (doğ. 1966), gelenekçi-muhafazakâr olarak tanımladığı bu çevrenin konumunu "Kemalizm iktidar yapısının kıyısında" diye tanımlar. Kemalizme erk cinsinden değilse de fikren en yanaşık olanın İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu olduğunu söyleyebiliriz. Türk muhafazakârlığı üzerine çalışan bir başka araştırmacı, Fırat Mollaer (doğ. 1979) de onun Kemalizmle iltisaklılığına dikkat çeker. Son derece üretken bir yazar ve kültür insanı olan (bir yandan da hattattı) Baltacıoğlu, heyecanlı bir inkılâpçı olmasına karşılık, Kemalist elitin kıyısında kalmıştır. Bunun bir nedeni muhafazakârlığa meyyal bulunmasıysa, galiba en az bunun kadar önemli olan bir başka neden, "meyhanede bile konferans vermeye" azmeden heves ve iddiasıyla 'fazla' müstakil durması, teşkilât adamı olmamasıdır. Gördüğü muamelenin sembolik zirvesi, 1923'te ilk emini [rektörü] olduğu Darülfünun'un modern üniversiteye dönüştürülmek üzere 1933'te kapatılmasıyla görevine son verilmesidir. Modern pedagojinin en hevesli takipçilerinden biri olması bakımından da incitici bir tasfiyedir bu.

Baltacıoğlu, üniversiteden uzaklaştırıldıktan sonra 1934'te çıkarmaya başladığı –ve ömrünün sonuna kadar çıkaracağı– dergiye *Yeni Adam* adını vermişti. Cumhuriyet'in yeni bir hayat kurma, yeni bir insan yaratma ideali, –keza çalışan, "faal adam"–, onun da temel müşevvikiydi. Eleştirdiği Gökalp'in medeniyet-kültür ayrımını aynen benimsiyordu. 1942'de çıkan *Türke Doğru* kitabındaki yazılarıyla 1945'te kitaplaşan *Batı'ya Doğru* yazıları, bu işbölümü içinde birbirini tamamlar. Yeni adamı yaratırken beynelmilel nitelikli teknik ve bilgiyle millî nitelikli kültürü ayırt etmek lâzımdı. Baltacıoğlu, soyut bir varlık olan İnsaniyet'e (Dimyat!) giderken, evdeki bulgurdan olmama uyarısını yapıyordu. Medeniyet-kültür harcının doğru karılması, "milliyet sanatkârlarının" ustalığına bağlıydı. (Gökalp'in sentezciliğini sanatkâr ruh eksikliğiyle yerdiğini hatırlayalım.) M. Kemal hakkında da kullandığı "cemiyeti işleyecek sanatkâr" ibaresi, onun da iradî bir toplum inşası fikrine yakınlığının ifadesiydi. Fakat mühendis işi değil sanatkâr işiydi bu inşa, sanatkâr görgüsü ve titizliğiyle yapılmalıydı. Zira bilhassa kültür, yapılacak, kurulacak bir şey değil, duyularak yaşanacak bir şeydi. Millî ruh da "akıl ve mantık zoruyla" yapılamaz, "milletin sırlı benliğinden doğar"dı. "Milletin kutsal hayatına Allaha inanır gibi iman" etmekten söz ediyordu Baltacıoğlu. Dini millîleştirme gereğine de önem vermiş; 1949'da "eski Türk geleneklerini korumakla kalmayıp Arnavutluk'ları, Ermeni'leri bile Türkçülük ateşiyle tutuşturan" Bektaşîliği ve Kızılbaşlığı "millî tarikatlar" olarak benimsemeyi önermiştir.

"Vicdan kaynaklı her işte" Türke doğru gitmeliydi. O, kültürün ve milletin özünü, an'anede, gelenekte görüyordu. "Türk türe geleneğine" erişebilmek için, halka dönmek gerekirdi. "Türke doğru" şiârı, "Halka doğru"yla eşanlamlıydı. Baltacıoğlu "feylesofları değil halkın felsefesini" öğrenmeyi telkin ediyordu. Halk kültürünü içselleştirmek, her işe, her alete Türk şahsiyeti kazandırmanın anahtarını verecekti. "Dedelerin taşı Türkleştirdi, sen betonu Türkleştir," diyordu. (Kendisi, ön ismini halk söyleyişiyle öz-Türkçeleştirmişti: İsmayıl.) Sadece dilde, mimarîde, bahçede, mobilyada, muaşerette değil, mesela mimikte de Türke doğru gitmeliydi. "Türk gibi kımıldayarak", "millî mimik an'anesi"ni canlı tutmak lâzımdı.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu an'aneye sarılırken, "mazi pazarında yeni hayatı yaratacak mal" aramaya kalkışmama uyarısında bulunuyordu ama. Zira "mazimiz yürümemiş, istikbale akmamış"tı. Yine Gökalp gibi, fakat işte sanatkâr rikkatiyle, bir gelenek icadının peşindeydi. Geleneğin cevherine erip onu dinamikleştirerek özgün bir modernlik için seferber etmek istiyordu. An'aneyi irtica ve muhafazakârlıkla karıştırmama uyarısında bulunmuş, muhafazakâr değil an'aneci olduğunu vurgulamıştır. Muhafazakâr sıfatının Erken Cumhuriyet dönemindeki kötü şöhretinden sakınmak için mi? Galiba gerçekten muhafazakârlıktan da sakındığı için.

Asım Karaömerlioğlu (doğ. 1966) Erken Cumhuriyet dönemi köycülüğü üzerine 2006'da yayımlanan çalışmasında, cumhuriyetçi-Kemalist söylemin de içinde belirgin bir muhafazakâr yönelimi barındırdığını ileri sürmüştü. Bu tezi bir başka tarihçi, Aykut Kansu (doğ. 1955) daha keskinleştirmiştir. **Kemalizm** bölümünde ele aldığımız gibi, bu muhafazakâr yönelim, kurucu elitin, 'serazat' bir kapitalist modernliğin gelişmesi halinde ortaya çıkacak sınıfsal ve toplumsal çatışmalardan duyduğu kaygıdan beslenir.

Nitekim Kemalizmin sol kanadında konumlandırılabilecek aydınların bile, hızlı ve 'aşırı' şehirleşmeyle ilgili endişeler dile getirdiğini görürüz. Misal; yüksek apartmanlara karşı uyaran, eski *Kadro*cu Vedat Nedim Tör'dür (1897-1985) 1930'ların sonlarında: "Apartman, köksüzlüğün, geçiciliğin ve adeta bir nevi modern göçebeliğin, bahçeli ev ise hayata ve yurda bağlılığın, kökleşmenin ve devamlılığın sembolüdür." (Oysa 1936'da Sabahattin Eyüboğlu, apartmanın insanı bir yuvaya-mülke, kısaca köke bağımlılıktan özgürleştirdiğine dikkat çekiyordur.) Tör, "içinde yaşadığımız planlaşma çağında", liberal dönemin kaotik şehirlerinin değiştiğini, "kira kışlalarının" tasfiye edildiğini söylerken zamanın ruhuyla hemâhenktir gerçi; gerçekten de kırla kenti birleştiren bahçeli-ev modellerinin Batı'da da revaç bulduğu bir dönemdir bu. Modernizmin yıkıcı sür'atini gemlemenin bir yolu olarak, faşizmler de bakiye demokrasiler de şehirleri 'kırsallaştırma' gayretinde ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda 19.-20. yüzyıl dönümünün kıra dönüş

romantizminin bir yankısıdır bu. Kemalist aydınlarda bu çağdaş gelişmeye olan ilgi, tamamen politik sterilizasyon kaygısına kitlenmiştir. Nusret Kemal Köymen, şehirlerin büyümesini ele alırken tıbbî bir patolojiye, orthogenese[6] mecazına başvurur. Şehirleşmenin âmili olarak sanayileşmenin yıkıcı toplumsal ve ahlâkî etkilerine dair ikazlar o kadar 'modadır' ki, 1936'da *Ülkü*'de Başbakan Celal Bayar sanayileşmenin memleket için lüzumunu hatırlatma gereği duyacaktır.

1930'lardan 1950'lere uzanan geniş bir kesitte basına, bilhassa muharrirediplerin yazdıklarına bakarsak, günlük hayata dair alarmist bir yozlaşma anlatısına rastlarız. Siyasî meşreplerinden bağımsız olarak hemen bütün muharrirler şehirleri saran ahlâk buhranının vahametinde ittifak etmiş gibidir. Refik Halit Karay (1888-1965) gibi iyimser, şen, modernliğin müşkülâtından sakınmayan ve aslında kırın şehirden daha "sinir bozucu" olduğunu düşünen bir yazar bile aile ve esnaf terbiyelerinin kalmamasından yakınır, büyük şehirlerin çirkinlik, muzırlık ve tereddî [yozlaşma] yatağı olmaklığından bahseder. Modernizmin iyimser ilericiliğine karşı, insanlığın kültürel değerler bakımından doludizgin geriye gittiğini ileri süren kültürel karamsarlık söylemi, muhafazakâr düşünüşün sabitesidir. Bu motif iki dünya savaşı arası dönemde Avrupa muhafazakârlığı içinde de neredeyse başlı başına bir akım haline gelmişti. Erken Cumhuriyet döneminde bu kültürel karamsarlığın muhafazakâr eğilimlilerle sınırlı olmadığını yineleyelim. Modern şehir hayatına dair yozlaşma söylemi, eski karanlık devirlerin payitahtı olarak Yeni'nin simgesi Ankara'yla zıtlaştırılan İstanbul'un horlanmasının da bir vesilesi olarak, Kemalist yazarlarca can-ı gönülden paylaşılıyordu.

Sanat-kültür alanında modernizmi hızla kendi klasiğine hapsetme eğilimine, Batılılaşma bölümünde değinmiştik. Sözgelimi Kemalizmin aydınlanmacı-hümanist çehrelerinden biri, Burhan Arpad (1910-1994), 1941'de "kitlelerin ruhî mekanizmasını elinde tutabilecek bir faktör" saydığı müzikle ilgili politikayı tartışırken, "dokümanter kisveye bürünerek alaturkanın ihyası çabaları"na ateş püskürürken, "cazın dejenere atmosferi"ne karşı da uyarıda bulunma gereği duymuştur. Tıpkı Necip Fazıl'ın, Peyami Safa'nın uyaracağı gibi – veya Adorno'nun cazı kültür endüstrisinin bir yozluğu olarak gördüğü gibi! "Şarktan Garba geçişin hızlı seyri esnasında ruhî bocalamalar geçirmesi tabiî olan milyonlarla oynamamak" lâzımdır, Arpad'a göre.

Bunlar, Kemalizmin modernist-aydınlanmacı tefsirinin kalbindeki muhafazakâr endişeye dair örnekler. Kemalizmin kıyısındaki –kimisi zarureten yanaşan kimisi sahiden bağlanmak isteyen– muhafazakâr aydınlardan zaten uzun uzun bahsettik. Ayrıca Türkçü-milliyetçi akımla Kemalizm arasındaki titreşim de koyu bir muhafazakârlığı besliyordu. Türkçü akım genel-

6 Bir uzvun ötekiler zararına ölçüsüz büyümesi.

likle modernistti fakat millî özcülüğünden otoriter bir ahlâkçılık fışkırıyordu. Kemalist milliyetçilikle Türkçülüğün kesişim hattındaki *Çınaraltı* dergisi (1941-1948), –muhafazakâr aydın kadrosundan (**ikinci, üçüncü, beşinci bölümlerde** de bahsettiğimiz) Peyami Safa da yazıyordu burada–, bu teyakkuzun platformuydu. *Çınaraltı*'nın sahibi ve başyazarı Orhan Seyfi Orhon (1890-1972), "soysuzlaşmadan ve kozmopolitleşmeden medenileşme"nin müşahidiydi. 1942'deki bir yazısında, çeyrek asırdır bütün itiyatlarımızı altüst eden baş döndürücü değişimlerden geçtiğimizi hatırlatır; "bugün bu değişmelerin birtakım ana fikirlere, mukaddes, manevî kıymetlere bağlanmadan başıboş bırakılması"nın, "bir anarşi, bir çözülme, manevî bir perişanlık" belirtileri gösterdiği uyarısında bulunur. "Asrîlik temayülleri yetişir" demenin zamanı gelmiştir ona göre. Değişim, ilerleme "kıvamına gelmiş"tir, şimdi artık, "hayatımızın açık kapısından giren kıymetleri bir nizam altına sokmak" zamanıdır.

Orhon'un 1944'deki bir yazısında, birkaç yıl sonra bütün milliyetçi-muhafazakârların üzerinde tepineceği Köy Enstitüleri'ni selâmlaması ilginçtir: "Büyük şehirlerin karışık havası yerine saf bir memleket havası" görüyordur çünkü burada.

Çınaraltı'nın düzenli yazarlarından şair Yusuf Ziya Ortaç (1895-1967), "Garp'ın medeniyet dökümtüleri"nden mustariptir; "kendimizi bulduğumuz bir devirde kendimizi kaybediyoruz" der, geleneği ve Türklüğü yitirmekten endişelidir. "Hoparlörlerin teneke ağzı"ndan yayılan "müstehcen kantolar" yerine davul-zurnanın "erkek musikisini" özler. *Çınaraltı* alay edip aşağılamak için "bobstil" şiir örnekleri yayımlamış; Orhan Seyfi Orhon bir yazısında modern kübik resme meyleden ressamlara, "tarihle, mefahirle, kahramanlarla" ilgileneceklerine "gidip işçileri bulan, liman amelesile konuşan" sanatçılara çatmıştır. Anti-komünizme açılan menfezi de görürüz burada.

Erken Cumhuriyet döneminde politikanın kıyısında durduğunu söylediğimiz muhafazakâr aydınların tek parti CHP'ye bir menfez açtığını da göz ardı etmemek gerekir. Örneğin İslâmcı-Türkçü Şemsettin Günaltay (bkz. **Milliyetçilik**, s. 230-232), CHP'nin DP devrinden önceki son başbakanı olacaktır; 1946-1948 arasında Millî Eğitim Bakanı yapılan Reşat Şemsettin Sirer (1903-1953), yerine geldiği Hasan Âli Yücel'in 'komünizan' bulunan icraatlarını koyu bir milliyetçi-muhafazakâr taassupla 'telâfi' etmiştir. *Çınaraltı*cı Orhon ve Ortaç da (tek parti döneminin hemen akabinde) CHP'den milletvekili seçilmişlerdir örneğin. Bu bahiste kilit figür, 1941-45 arasında CHP genel sekreterliği yapan Memduh Şevket Esendal'dır (1884-1952). Bu dönemde parti meclis grubu içinde bir muhafazakâr grubun oluşmasına ön ayak oldu. Bu sessiz sedasız kadrolaşma harekâtının yanı sıra hemen

hiçbir konuda görüş açıklamayan ketum tavrı nedeniyle de "görünmez peygamber" diye anılmıştır. Özel sohbetlerinde, sanayi medeniyetine karşı şüphesini dile getiriyordu: "kalın sanayi" ve "ağır sermaye"ye karşı küçük ölçekli bir kontrol ekonomisini savunuyordu. "Amudî" medeniyete karşı "ufkî" medeniyetten yanaydı: apartmana, yüksek bacalı fabrikalara, uçağa karşı "toprak medeniyeti"... Esendal aslen usta bir edebiyatçıydı. En bilinen eseri *Ayaşlı ile Kiracıları* romanında (1934) da modern şehir hayatının yol açtığı çözülmeyle meşgul olmuştu. Daha da aslı, öykücüydü kendisi. Öykülerinde 'küçük insanı' ve sıradan gündelik hayatın doğal ahengini rikkatle tasvir edişi, onun toplum tasavvurunun ipuçlarını verir: Bir orta sınıf idilidir bu. Beri yandan toplumsal yapının "hışırlığına" yönelik bir rahatsızlığı da vardır, Batı'nın "yaşama beceriğine" hayranlıkla bakar.

Esendal, Kemalizme sızmış bir 'casus' değil, muhafazakâr bir Kemalisttir. Veya daha doğrusu, Kemalizmin muhafazakâr çehresinin bir siması... Ulus-devlet inşasına odaklanmış pragmatizmi ve vesayetçiliği çok açıktır. Her şey 'icaba' göre, devletin hesabına göredir. Türkçülere, devlet büyüklerine milliyetçilik öğretmeye kalkışan "hergeleler" diye çatar. Kültürel eleştirilerine rağmen iyimserdir; "Olur gider, eyidir"e bağlar. Hayatı 'sevimli' yanından almayı telkin eder. İyimserliği muhafazakârlıkla bağdaşmadığı gibi, "Olur gider" tavrındaki idare-i maslahatçılığı da modernist iradeciliğe çelme takar. Kemalizmle muhafazakârlığın 'gevşek' bir teması, 'gayri resmî' bir buluşmasıdır Esendal.

MUHAFAZAKÂRLIĞIN MEŞREPLERİ, EKOLLERİ

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1920'lerin sonlarında bir yazısında diyordu ki: "Hayat, yeni bir istikbale namzet olduğu anda canlı bir irtica [geri dönüş] ile mazisine katlanıyor." İşte bunu bir katlama sanatına dönüştürenler vardır: melankoliye meyleden bir nostaljizmle, 'şanlı' olmaktan da önce güzel ve zevkli bir geçmişi yâd etmeye gömülenler... Ekrem Hakkı Ayverdi'nin (1899-1984) deyişiyle, "hayat genişliğinde bir müzecilik" özlemi duyanlar...

Seçkincilik, nostaljizm, melankoli

Yazı hayatının bir faslını müzecilikle ilgili denemelere ayırmış olan Abdülhak Şinasi Hisar (1883-1963), bu nostaljik kültür muhafazakârlığının tipik temsilcisidir. 1933'te bir yazısında "Asıl medeni milletler belki bani [kurucu] olanlardan ziyade muhafaza etmeyi bilenler", diyordu. Eski eser kıymeti bilmeye, zevk-i selim sahibi restorasyonlarla kültürel mirası korumaya, varoluşsal bir önem atfediyordu. Eski eserlerde, deniz kabuğu misali, es-

ki devirlerin uğultusu işitilebilirdi zira. Beri yandan *Boğaziçi Mehtapları*'nda (1943) "maziyi anlamak ve duymak için bilinmesi lâzım gelen, şimdi elimizden kaçırmış olduğumuz bir nimet, bize yardım eli uzatan bir ilâh"tan söz eder ki, sessizliktir o, günümüzün teknolojik gürültülerinin "delik deşik ettiği", "nefis bir sessizlik"... Hisar, geçmişin zaten sessizlik suretinde olan hoş sadâsına razıydı; yeter ki hoşluğuyla zaptedilsin. 1934'teki bir yazısında, eski yaşayışımızın müphemliklerine, muğlaklıklarına, 'aradalıklarına', sözgelimi bir kapının ne tam kapalı, ne tam açık olup aralık durmasının hikmetine değinirken, modernliğin kesinliklerinden yaka silker: "Biz bu kadar katiyet sevmeyiz."

Hisar politik bir yazar değildi, –anti-komünist neşriyata katkıları haricinde– politik imâlardan bile kaçınmıştır. Onun hüznünde dahi bir ferahlık, bir tür neşe vardır. Batıcılık bölümünde Svetlana Boym'dan naklettiğimiz ikiliği hatırlarsak, Tanpınar'a yakıştırabileceğimiz düşünsel (refleksiyoncu) nostaljiden de uzaktır onun nostaljizmi, radikal veya 'devrimci' muhafazakârlarda göreceğimiz, "geleneği apokaliptik bir hınçla yeniden kurmaya" azmeden yeniden kurucu nostaljiden de. Bu, kalender bir nostaljizmdir.

Mimar Turgut Cansever'de (1921-2009) kültürel nostalji, modernlik eleştirisiyle birleşerek bir gelenek ihyası arayışına dönüşür. Cansever geleneğin erdemini mimarînin içinden kurar. Geleneksel mimarî, binaları, imar ve şehir peyzajını "insan ölçüsünde" tutar, çevreye, iklime, ışığa –gayri muntazamlıklarına hürmet ederek– uyar, geometrik 'diklenmelere' kalkışmaz. Eski mimarînin temel elemanı olan ahşap, "süreç halinde varlık telâkkisine" riayet eden, ebedîlik taslamayan bir malzemedir. Modernlik, topyekûn ölçüyü bozmuştur; mimarîdeki ölçü bozulması, bunun yansımasıdır. Batı monumentalitesi [görkemli, anıtsal yapılar dikme tutkusu], ebediyet-fanilik ölçülerinin yitirildiğine işaret etmektedir. "Babil kuleleri" dediği apartmanları ayrıca pahalı da bulur. Standardizasyonun totalitarizmine, teknokrat despotizmine karşı geleneksel mimarîyi canlandırmaya çağırır Cansever. Osmanlı'nın doğal eğimlere hürmetkâr, 'kendiliğinden' şehir planına dönmek lâzımdır. Cansever'in yeniden kurucu nostaljiye yaklaşan söylemi, ılımlıdır. Bizzat muhafazakâr kimlikli siyasetlerden –onların da gigantomaniye [büyüklük tutkusu] düşmesinden– de yaka silken, mağlup bir itirazdır zira. Karamsar bir restorasyonculuk: "Açıkça biliyoruz ki, yıktıklarımızdan daha güzel şeyler yapmadık; hiç değilse kalanları korumaya çalışalım."

Bir başka mimar, Ekrem Hakkı Ayverdi, Yahya Kemal'in mirasını işleyerek, onun kültürel muhafazakârlığını koyultmuştur. Osmanlı yüksek kültürünün yanı sıra, mahalle hayatının ve esnaf kültürünün âhenkli ve denetimli/denetimci dünyasının nostaljisini kurar. O da Cansever gibi milliyetçi-muhafazakâr politikanın kimi güçlenme yatırımlarına muhafazakâr değerler ve

estetik adına karşı çıkmıştır: örneğin ezanın hoparlörlerde okunmasına ("şerefelerden vasıtasız dökülen Allah sesini boğmamalısınız") veya İstanbul Boğaz Köprüsü'ne ("bu ejderha demir kütlesi Boğaz'a çakılınca artık Boğaz'ın sihrine hazin bir mersiye okumak kalır"). Modernizmin ve maddî medeniyetin ("asrın çılgın maddeciliğinin") hayli mesafe kat ettiği bir zamanda yaşıyor olarak, Yahya Kemal'in hiç olmadığı kadar karamsardır – Cansever'in olmadığı kadar da celâlli. Bu celâl, Yahya Kemal'de yine bir 'nezahet' gözeten etno-merkezciliği kaba ırkçılığa dönüştürmesiyle alâkalıdır; dahil olduğu anti-komünist çığır içinde, şedit bir nefret söylemini paylaşır. Yahya Kemal takipçiliğini edebiyat tarihçiliği alanında üstlenen Nihad Sami Banarlı da öyledir. Yahya Kemal'de romantik bir sembolizmle geçilen Osmanlı haşmeti, tıpkı Ekrem Hakkı Ayverdi'de olduğu gibi Banarlı'da da kutsal bir değer halini alır. Ordu-Millet ve Hikmet-i Devlet mitoslarını da takviye ederek, Osmanlı'nın zirvesini teşkil ettiği devlet 'tapıncını' besler.

Ekrem Hakkı Ayverdi ve Banarlı'nın önde gelen girişimcilerinden olduğu, 1950'de kurulan İstanbul Fetih Cemiyeti, 1959'da kurulan Yahya Kemal Enstitüsü, 1970'te kurulan Kubbealtı Cemiyeti, ağdalı ve 'ihtiyar' bir Osmanlı nostaljisine dayanan bu kültürel muhafazakârlığın yuvalarıydılar. Bu çevrenin esas mesaisi, Osmanlı tarihini ve kültürünü millî mefâhir [övünç] galerisinin ön sırasına yerleştirmek ve bu mefâhir üzerine bir kutsiyet hâlesi oturtmaktı. Burada Abdülhamid'in itibarını iade etmek, dönemin İslâmcı yazarlarıyla paylaşılan bir sembolizm olarak önem kazandı. Bu, bir sembolizmi tersine çevirmekti: Abdülhamid, resmî Cumhuriyet tarihi hikâyesinin, en yozlaşmış sahnesi olarak kararttığı zayıf anında bile Osmanlı'nın aslında nasıl dirayetli ve vatansever olduğunu anlatarak onu yüceltmenin simgesiydi. Nihad Sami Banarlı, *Türkçenin Sırları* kitabında (1940) Abdülhamid'in yabancı kelimeleri engellemeye çalışarak bir tür öz-Türkçecilik dahi gütmüş olduğunu anlatmıştı. Kızıl Sultan imgesini Ulu Hakan Abdülhamid Han'a çevirme çabası, 2000'lere kadar uzanan ayrı bir literatür doğuracaktı.

Romanları yanında sohbetleriyle ün yapan Münevver Ayaşlı (1906-1999), Osmanlı'nın yitişine dair melankoliyi revnaklandırırken, gündelik hayattaki ahlâk ve zevk bozulmasının yanı sıra, seçkinlerin ve devlet adamlarının kalitesizleşmesini işler. Ayaşlı'da devrim nefreti barizdir: İnkılâp denen hadise, –kavram olarak–, geleneği, dengeyi, âhengi yıkan bir felâket olarak lânetliktir. Bir yazısında, Fransız İhtilâli'nin "gayet masum ve mazlum, vatanını ve milletini cidden seven zavallı XVI. Lui'yi" hal etmiş olmasına kahreder. Bizim, inkılâpçılarımız bile "hakiki ihtilâlci" değil, "ikbal adamlarıdır" ona kalırsa. Onun Osmanlı ihtişamını ve incelmişliğini yücelten nadan seçkinciliği, Yahya Kemal'de de İstanbul'a gelmeden evvel Balkan taşrasında yetişmiş olmaktan gelen bir "taşralı kompleksi" görecektir.

Ayaşlı, Geç Osmanlı'nın en "Avrupaî" şehri olan Selânik'te yetişmişti ancak dönmelik anlamında "Selânikli" olmadığını iftiharla vurguluyordu. Osmanlı'nın çöküşünde ve Cumhuriyet dekadansında dönme ve Yahudi parmağı gören milliyetçi-muhafazakâr kalıbı dökenlerdendi. Ayaşlı'ya benzer temaları işleyen bir başka Osmanlıcı-seçkinci kadın romancı, Sâmiha Ayverdi (1905-1993), antisemitizmi, Batı'ya, Hıristiyanlığa, azınlıklara ve misyonerlere karşı daha belirgin bir 'kompoze' düşmanlıkla 'tamamlamıştır'. Ayverdi, romancı-yazar sıfatından önce, bir mürşitti: Kenan Rıfaî'den (Büyükaksoy, 1867-1950) sonra Rıfaî tarikatının "analığını" üstlenmişti – Osmanlı-Türk tasavvuf tarihindeki ilk kadın şeyh olabilir. Bir dizi başka kadın yazarın da Rıfaîliğe girmiş olması ilginçtir: Sofi Huri (1897-1983), Safiye Erol (1902-1964), Nezihe Araz (1920-2009)... Ayverdi'nin muhafazakârlığının müstesna bir yanı, seçkinci din anlayışıdır. *Ken'an Rifaî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* kitabında (1951) İslâm'ı "çöl dinine" indirgeyen fanatik ve Vahhabî anlayışlara karşı çıkar. İslâm'ı yoksullukla, cahillikle, köylülükle özdeşleştirilmekten çıkarmaya, onu İstanbullu burjuva hayatının bir değeri olarak kabul ettirmeye azmetmiştir. Kökeninde avama hitap eden bir tasavvuf kolu olan Rıfaîliği seçkinleştiriyor ve 'modernleştiriyordur' böylece.

Ayverdi'nin seçkinciliği, topyekûndur. Politikanın evvelinde, beşerî bir seçkinciliktir bu: "İnsanlar için saadet, kendilerinden üst olanlarla beyhude yarışmak... değil, kendi çevresinin en makbulü olmayı bilmek" olmalıdır. Eşitlikçiliğin yol açacağı adaletsizliğe karşı, hiyerarşinin temin edeceği âhenk ve nizamdan yanadır. Bir yerde, Müslüman-Türk kölelik müessesesinde köleliğin şerefli bir mevki olduğunu yazacaktır. Cariye bahsi semptomatiktir Ayverdi'de: *Ne İdik Ne Olduk*'ta, "dermeçatma [Balkan] devletleri"nin, "fakir düşmüş efendisinin karşısında, kapı dibine çöküp oturmayı, zül değil asalet gereği sayan cariye kadar bile olama"yışına kahreder; sonra bizim "satılmış cariyeler gibi, efendisine tabi olmayı vazife bilenlerin çaresizliği içinde Garba kur yapma" rezilliğimize... 1950'lerde eğitimi ve okuryazarlığı yaygınlaştırma politikasına aynı saikle karşı çıkmıştır; "et yiyenin önüne ot, ot yiyenin önüne et koymak" yanlıştır ona göre. *İbrahim Efendi Konağı* romanında (1964) bir konak mikrokozmosunda, hizmetlilerin oluşturduğu terbiyeli "pasifler"in, "itaatsiz, ukala ve haddini bilmez bir cemiyetin aktif unsurları"ndan daha az zararlı olduğunu anlatır.

Tümay Arslan (doğ. 1975) Türk modernleşmesinin sıkıntılarını sinema üzerinden okuduğu çalışmasında, modernliğin gerçeklik düzenini kuran bütün süreçlerin bastıramadıklarının ve tüketemediklerinin (modernliğin de muhtaç olduğu hayaletlerdir bunlar) melodram biçiminde geri dönüşünden bahseder. Bilgi-inanç yarılmasının açtığı boşluğu dolduran bir melodrama-

tik haz vardır orada. Belki Ayaşlı ve Ayverdi'nin eserlerinde, o melodramatik hazzın bir esintisini bulabiliriz.

Osmanlı nostaljisinin mekânı olarak İstanbul'a meftunluk beri dursun, şehir, modernliğin her fesadının sergisidir, muhafazakâr zihniyet nazarında gayri millîdir, karışık-bulaşıktır, kozmopolittir, iğva edicidir. Nitekim İstanbul imgesi de, Osmanlı-Müslüman-Türk mirasıyla Beyoğlu'nda simgelenen Batılı-yabancı-züppe çehresi arasında yarılmıştır.

Bu yarılma ve şehrin tekinsizliği izleği, muhafazakâr politik ve sosyal bilimsel yazından daha canlı bir şekilde, edebiyatta işlenir tabiî. Peyami Safa, *Fatih-Harbiye* romanında (1931) "halis Türk mahalleleri" ile "kimbilir kaç Türk kızını baştan çıkarmış" vitrinlerin sıralandığı asrî semtler arasındaki kültür cenginin şablonunu çizmişti. Şablon, dikkatli muhafaza edilmezse elden gidecek olanın dişilliği başta gelmek üzere, onyıllarca kullanılacaktır. 1950'lerde eser vermeye başlayan güçlü bir muhafazakâr yazarın, Tarık Buğra'nın (1918-1994), önemli bazı romanlarında (*Küçük Ağa* [1954], *Dönemeçte* [1980], *Yağmur Beklerken* [1981]) insanın ve "sosyal değişimin" biyopsisi için kasabayı seçmesi de dikkate değerdir. Değişimin 'kontrollü' yürüdüğü kasaba, toplumsal gerçekliğin daha duru, daha idrak edilebilir bir ölçeğidir. Buğra, taşra boğuntusunun mekânı olarak karalamadığı gibi güzellemez de kasabayı gerçi... Yine de, "bizim insanımızın" daha 'sahici' bir tablosunu şehirden çok oralarda görebileceğimiz imâsını okuruz kasaba sahnesinde.

Sosyoloji: Değişime milliyetçilikle mukayyet olmak

Erken Cumhuriyet metinlerinde toplum kavramı, uzun süre, sosyete kelimesiyle de karşılanmıştı. Fransızca toplum kelimesinin (*societé*) aktarımı olan sosyete, zamanla popüler dile kayarak şehirli zenginler-seçkinler-züppeler topluluğunun tanımına dönüştü. Muhafazakâr dilde bir müddet (aşağı yukarı 1970'lere kadar) tercih edilen cemiyet kelimesi, toplum ile, olumlu seçkinci anlamıyla sosyete arasında salınan bir çağrışım taşıyordu. Banarlı'nın, Ayaşlı'nın, Ayverdilerin nostaljik söylemi, cemiyeti 'tutmaya' çalışmıştı. Cemiyet kelimesinin üstlendiği cemaat mirasını, zümrevî tınıyı, ahlâkî iç tutunum imâsını tamamen silkeleyip atmış anonim topluma geçişi fikren yönetebilmek, muhafazakâr zihniyet dünyası için büyük, sancılı bir meydan okumaydı. Muhafazakârlığın sürdürülebilirliği, bu meydan okumaya karşılık verebilmeye bağlıydı. Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'ün öncülük ettiği muhafazakâr sosyoloji, işte fiilen bu göreve talipti. Turhan ve Güngör'ün sosyal psikolog olduklarına dikkat etmeli; sosyal teori âleminde muhafazakâr bir küre oluşturmaktan henüz çıkmamış olan psikolojinin denetiminde bir sosyolojidir bu. Tabiî bu sosyolojik düşünüşte muhafazakârlığın gü-

vencesi olarak asıl denetim mercii, modernleşmenin ve modern toplum olma performansının, tamamen milletleşmeye ayarlanmasıdır.

Mümtaz Turhan (1908-1969), Kemalizmle milliyetçi-muhafazakârlık arasında bir berzahtadır aslında. 'Doğru' Batılılaşmanın ve 'doğru' Atatürkçülüğün peşindedir. "Atatürk ilkeleri", "millet olma ve millî kültüre kavuşma" davasına dayanır ona göre; "medenî bir cemiyet olmak", millet olmakla eşanlamlıdır. Bunun da vasıtası doğru anlaşılmış bir Batılılaşmadır. Garp'ın "bittiğini", parlak devrini, medeniyette öncülüğünü çoktan geride bıraktığını ileri süren Batı karşıtı söyleme, –bu arada Peyami Safa'nın *Türk Düşüncesi*'ne–, karşı çıkar. *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* risalesinde (1958), taklide yeltendiğimiz Batı ile aramızdaki tekâmül farkını iyi bilmemiz gerektiği uyarısında bulunur. Batılılaşmanın cevheri, ilim-teknik-hürriyet-kanun egemenliğidir, bunun da özeti ilmî düşüncedir Turhan'ın kitabında. İlmî düşünceyi topluma zerk etmenin de insan yetiştirmeyle mümkün olacağı fikrindedir ve bununla kastettiği, elit yetiştirmektir. Şimdiki gibi yarı münevverler yaratan umumî ilk eğitime değil, "birinci sınıf" mütehassıs ve münevver yetiştirmeye öncelik verilmelidir. (Bundan yıllar sonra, muhafazakâr sosyolog Amiran Kurtkan Bilgiseven, "ebeveynlerin elit olmaya elverişli kabiliyette olmayan çocuklarını yüksek tahsile gönderme arzusundan" yakınacaktır!). Bu aydın elitinin, uzmanlaşırken, bir yandan da Batılılaşmayı doğru ve 'yerli-millî' dokuya uygun aklıselimle kavramasını sağlayacak bir zihniyet değişiminden geçmesi gerekmektedir.

Turhan, 1951'de yayımladığı doktora tezinde, modernleşmenin aklıselimini tarif etmişti. Tez konusu, "kültür değişmesi" olarak tanımladığı modernleşmenin sosyal psikolojik bir incelemesiydi. Mümtaz Turhan, serbest kültür değişmeleri-mecburî kültür değişmeleri zıtlığı kuruyordu. Güdümsüz, kendiliğinden, serbest kültür değişmeleri, başka deyişle "hakiki medeniyet unsurları" (yol, su, mektep...), halkta hemen hiç dirençle karşılanmıyor, hatta hevesle iktibas ediliyordu. Buna karşılık kültürel dokuyu yukarıdan aşağı düzenlemelerle değiştiren, organik olmayan, mecburî kültür değişmeleri, benimsenmiyordu. Demek modernleşmeyi karşılayışta taassup, halkta değil, dış tesir ve taklitçiliğin güdümündeki şehirli elitte vardı daha ziyade. (Liberalizm bölümünde göreceğiz, liberal-muhafazakâr demokratizm, bu temel fikrin suladığı toprağı ekip biçecektir.) Türk modernleşmesi, mecburî kültür değişmelerine abanmanın yol açtığı açmazla malûldü. "Tatmin vasıtalarını hazırlamadan yeni ihtiyaçlar uyandırılıyor" idi, "sırf bize ait olduğu için birçok iyi şeyler bırakılmış"tı. "Ruhî hayat ve kültürün özünü oluşturan unsurlar zihnî hazırlık olmadan zorla tadil ve tahrip edilmemeli" idi; yoksa inhilal [bölünme] olurdu. Turhan bu endişeyi, "henüz memlekete şamil, umumi ve müşterek bir kültüre dayanan milli bir şuura kavuşmadan,

bizi bir millet halinde birleştiren ve birlikte yaşamayı temin eden" din bağını koparmama uyarısına bağlayacaktı.

Mümtaz Turhan, Türkiye'de "henüz bir millî kültürün nüvesinin dahi teşkil edilemediğini" yazmıştı. Öğrencisi ve halefi Erol Güngör (1938-1983), 1966'da bir yazısında bu yargıyı tekrarlar: "Türkiye'de sosyolojik manâda müşterek bir millî kültür mevcut olmadığı için müşterek bir ahlâk nizamından da bahsedemiyoruz." "Müşterek bir kıymet nizâmı olmayan bir topluluktan modern manâda millet olarak bahsedile"bileceği bile şüphelidir ona göre. 1982'de Türkiye'yi "millî kültür" bakımından "gevşek bir kabileler federasyonuna" benzetmekten geri kalmayacaktır. Ölümünden sonra yayımlanan yarım kalmış bir makalesinde, Osmanlı tarihinde, göçebe aşiret kültürünün yerleşmeye ve medenîleşmeye çıkardığı engellere işaret edecek, hâlâ şehirli kültürünün oturmamış olmasına hayıflanacaktır. Bilge Kağan'ın "Türk Budunu" hitabının, "Türkler'in o çağda millet olarak teşkilâtlandıklarını veya bugünkü manâda millî şuur kazandıklarını değil, Bilge Kağan'ın ne büyük bir 'bilge' olduğunu" gösterdiği kanısındadır: "aslında... Türkler'de kabile şuurunun millet şuuruna engel oluşundan şikâyet etmektedir". Güngör, kâmil manâda toplum ve millet olamamaya dair karamsarlığını, 1970'lerde askıya almıştı. Daha doğrusu, MHP'ye angaje bir düşünce insanı olarak, anti-komünist teyakkuz içinde bu karamsarlığı bastırmıştı.

Ancak o dönemde de, hocasının usulca yaptığı Ziya Gökalp eleştirisini sivriltmekten geri durmamış; hatta Gökalp'i bir milliyetçilik ikonu olarak gören ülkücü gençlerin tepkisini çekmiştir. Güngör, Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlarının, Gökalp'in medeniyet-kültür ayrımını mekanik bulan görüşünü paylaşıyordu. Gökalp Osmanlı tarihini ve İslâm'ı küçümsemişti Güngör'e göre; oysa Türk kültürünün en güçlü evresi, en kuvvetli 'asimilasyon' gücüne eriştiği nokta, Osmanlı'ydı. Ayrıca Gökalp'in hem İttihatçılığın hem Kemalizmin resmî ideologluğunu yapmış olmasını da yakışıksız buluyordu.

Erol Güngör Batı toplumlarının, modernizmin kültürel yozlaşma risklerine karşı görece korunaksız, kısmen de lâkayt olduğunu düşünür. 1972'de bir yazısında, Batı'nın maddî terakkisi ile manevî veya beşerî hayat arasındaki mesafenin giderek açıldığını söyler; "sosyal hastalık" olarak gördüğü, hippilik türünden 'sapkın' yönelişler bu boşluğun neticesidir. O yıllarda Türkiye'nin Avrupa'yla yakınlaşmasını "rejim buhranına son verecek, komünizm tehlikesini tamamen ortadan kaldıracak" bir fırsat sayar, fakat yine millet olamama zaafı düşündürür onu: "Avrupa karşısına elli-altmış yıllık bir kültürle çıkacak Türkiye'nin millî hüviyetini tamamen kaybetme tehlikesi" doğmayacak mıdır? "Türkiye adının sadece büyük bir iktisadî işletmenin adı olarak kalması"ndan korkulmaz mı? Bugünkü Türk düşünce gelene-

ğinin anca otuz-kırk yıllık maziye dayandığından yakınır. Çünkü Cumhuriyet inkılâplarının yol açtığı –Mümtaz Turhan'ın diyeceği gibi– mecburî kültür değişikliği, Türk düşünce geleneğinde tamiri mümkün olmayan bir kopukluk yaratmıştır.

Muhafazakârlığın evrensel endişelerinin resmigeçidini bulabiliriz Erol Güngör'de: Şehirleşme, anomi, ortak değerlerin erozyonu, millî tarihle ilgili "idrak yanılmaları", millî karakter aşınması... 1980'de yazdığı gibi, Türkiye'nin "henüz kitle cemiyetinin teknolojik seviyesine erişmeden avamî kültürün yaygınlaşması"na maruz bulunması, bu riskleri büyütüyordur. Ancak Güngör, milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetleri otarşist [içe kapanmacı] bir tutuma vardırmaz. Kültürlerin canlılıklarını dışarıyla temasa borçlu olduğunu yazar. 1985'te de provokatif bir ironiyle şöyle diyecektir: "Kültür emperyalizmi eğer başka millet ve medeniyetlerin kitaplarının bir memlekette serbestçe dolaşması anlamına geliyorsa; o zaman şahsen ben böyle bir kültür emperyalizminin memleketimizde yerleşmesini isterim." Hocasına nazaran Batı'ya daha fazla kaş çatmakla beraber, o da Batı karşıtlığından sakınır. Hayatımızı bozan şey, Batı'dan teknik unsurların gelmesi değil, "manevî şeylerin" gelmemesidir, Güngör'e göre: "Teknolojiyi tam alamadık, halbuki kafamızdaki manevî değerler değişiyor. İki türlü zararda oluyoruz, ödediğimiz bahaya mukabil işimize yarayacak manevî bir değer de alınış değiliz. Mesela Batı'nın iş ahlâkını almamızda fayda vardı, ama onu alınıyoruz..."

1979'da yayımlanan bir sohbetinde, "İnsan davranışının asıl menşei akıl değildir. İnsan, insiyaklarıyla, hisleriyle davranır" diyerek, toplum mühendisliğinin tekinsizliğine karşı muhafazakâr endişeyi dile getirmişti. 1982'de bir yazısında, "Kültürün esas karakterinin değişmemek olduğunu" belirtir. Beri yandan, anılan sohbette, şunu da söylemişti: "Kültürümüzün muhafazası ancak, onun üzerine yeni bir kültür bina etmek için lâzımdır." Bu çelişkide, muhafazakâr ideolojinin veciz bir özetini de görebiliriz. Restorasyon ilkesini hatırlayalım. Aslolanın, süregelenin, zaten-olanın hükmüne inanır Erol Güngör; fakat bu hükmün yürüyebilmesi için, aslına uygun bir onarımı gerekiyordur.

Erol Güngör'den on yıl erken doğmuş olan bir başka milliyetçi-muhafazakâr sosyolog, Orhan Türkdoğan (doğ. 1928), uzun ömründe, enflasyonist mikyasta kitap yazarak ve özellikle taşra üniversitelerinin müfredatına yön vererek, aslında Güngör'den daha etkili olmuştur. Güngör gibi MHP muhitine yakın duran Türkdoğan, muhafazakâr Amerikan sosyolojisinin özgünlükten uzak uyarlayıcısıdır. (Dilinde ve kavram kullanımında, Mümtaz Turhan'ın, Erol Güngör'ün özenli üslûplarıyla kıyaslanmayacak bir sallapatilik göze çarpar.) Bilimsel seçkinciliği ve uzman otoritesini vurgulayışıyla, Mümtaz Turhan'ı izliyor gibidir. Ulus-devlet ve millet olma davasının mut-

lak önceliğini Mustafa Kemal'e referansla temellendirmesi de Mümtaz Turhan'dan esin taşır. Ancak özellikle 1990 sonrasının Kürt kimlik talebi karşısında teyakkuza geçmiş milliyetçi ortamında, Turhan-Güngör çizgisinin tolere edemeyeceği kadar 'açık saçık' bir ırkçılığa yönelmiştir. Ülkedeki bütün gayri Türk unsurları "yabancı" olarak tanımlamakta beis görmez. Bunlar, 'ast' anlamıyla, alt-kültürlerdir. Bu etnik alt-kültürlerin sosyolojik bir varlık kazanmasının teminatı, "Türk şemsiyesi" altında durmaya devam etmeleridir. Türkdoğan, millet-i hâkime statüsünün devamı niteliğindeki bir egemen kültüre tabiyet talep eder. Amerikan milliyetçi-muhafazakâr düşünürü Samuel Huntington'ın ABD'de İngilizce konuşan Beyaz-Anglosakson-Protestana bahşettiği –Hispaniklerin, siyahların ve diğerlerinin tabiyetle yükümlü olduğu– "kurucu unsur" statüsünü tereddütsüz onaylar, bunun Türkiye'deki karşılığı Türklüktür ona göre. Orhan Türkdoğan, modernleşme sürecinin, millî "kültür kodlarını" tahrip eden yabancılaştırıcı etkilerini 'teşhirden' yorulmaz. Japonya imrentisinden de yorulmamıştır. Feminizme karşı femilizmi (İngilizce aile/family'den) yani aileciliği çıkarır. "Sağlam aile yapımızın", çok işlevli bir sosyal kurum olmakla kalmayıp, millî benliğimizin alâmeti farikası niteliğinde bir 'kültürel kod' olarak işlenmesi, milliyetçi-muhafazakâr söylemin bir sabitesidir zaten. Türkdoğan'ın, 2000'lerin başındaki çalışmalarında, gecekondularda hayatı ve aile düzeni istikrar arz etmeyen yoksul nüfusun içine gömüldüğü "yoksulluk kültürünü" maddî yoksulluk durumundan ayırt ederek, "standart kültürden" sapan bir suç ve terör kaynağı olarak damgalayışı, tipik bir sınıfsal ayrımcılık örneğidir. Buna karşılık kozmopolit "zenginlik kültüründen" de gayri millî duyarsızlığı nedeniyle rahatsızdır. Hızlı sanayileşme ve şehirleşme bizatihî kötüdür, ona bakılırsa; bu süreçlerin ortaya "kötü davranış kalıpları" çıkardığından söz ederken sosyolojik nesnellik jestlerini de bir yana bırakır.

Tarih: Hamaset haznesi

Muhafazakâr tarihçi Yılmaz Öztuna –birazdan değineceğiz–, sağcılığın, muhafazakârlığın, öncelikle geçmişe ilgi ve sevgi demek olduğunu yazar; millî şuur, tarih şuuru demektir. Tarih, başlı başına, muhafazakâr dünya görüşünün delili, dayanağı, sevgilisidir. Ezelî'nin mührü, geleneğin ve hikmetin haznesidir. Tarihçinin söylevi, adeta ilâhiyatçınınki gibi, hakikatin dile gelmesi olarak alımlanır.

Uluslararası tarihçiler loncasında saygın bir yeri olan Osmanlı tarihçisi Halil İnalcık (1916-2016), olağanüstü bir üretkenlikle incelediği çalışma alanındaki bilimsel performansında serin bir tutum benimsemiş, politik yorumlardan uzak durmuştur. Yeni tarihçi kuşaklarıyla ve onlarla beraber

farklı teorik yaklaşımlarla temasa açıklığı ile,[7] tarihçilikteki ampirisist meslekî muhafazakârlığın aşılmasına bir kanal açtı. Osmanlı iktisadî rejiminin klasik devrindeki verimliliğini ve çok yönlü işlevselliğini gösteren analizlerinde de anakronik yüceltmelere rağbet etmez. Ancak milliyetçi-muhafazakâr platformlardaki performanslarında, Osmanlı ululamasına daha meyyal olmuş, en azından bu yöndeki beklentileri kıramamıştır. (Zaman zaman "Batılıların Türkler'e karşı ezelî gayz ve kini" gibi ezelî temaları işlemekten de geri kalmaz.) Milliyetçi-muhafazakâr zihniyet dünyası bakımından ifşa edici olan, bu beklentinin kendisidir. Bir kere, tarihten anlaşılan esasen Osmanlı tarihidir; dünya-tarihselliğin bütün potansiyelini kendi içinde tüketmeye muktedir, solipsist bir tarih evrenidir bu. Başta Bizans olmak üzere, 'mücavir' tarih kıtaları hemen hiç ilgi görmez. İkincisi, bu tarihe hamaset arzusuyla bakılır, orada hikmet aranır.

Ahmet Yaşar Ocak (doğ. 1945), 2014'te yaptığı muhasebede, Türkiye'de tarihçiliğin devlet tarihçiliği ve Türk-merkezcilik ekseninde biçimlendiğini anlatır: Tarihle yüzleşilmemekte, birçok olgu kutsallık hâlelerinden arındırılamamaktadır. Kendisi, bursla gittiği Fransa'da İslâm heterodoksisi üzerine çalıştığı, yani bir tabuya el attığı öğrenilince, milliyetçi-muhafazakâr camianın efsanevî hâmi-abilerinden Fethi Gemuhluoğlu tarafından merdiven aşağı kovalanmıştır.

Erken Cumhuriyet döneminde, millî tarih tezinin 'önemsizleştirdiği' Osmanlı tarihinin sadece zikri bile, muhafazakâr düşünce dünyası için değerliydi. Fuad Köprülü'nün (1890-1966) –ki Ahmet Yaşar Ocak'ın idolüdür– *Osmanlı Devletinin Kuruluşu* (1934) çalışması, muhafazakârların bu ihtiyacıyla, resmî tarih tezinin kimi ihtiyaçlarını birbirine kavuşturmasıyla önemlidir. Bu küçük ama etkili eser, hem Türklerin Anadolu'daki yerliliğini, hem Osmanlı devletinin Bizans etkisine 'muhtaç olmayan' özgün politik ilâhiyatını, hem de Türk tarihinin devamlılığını 'kutlamaya' yaramıştır. Köprülü, Osmanlı dönemini genel Türk tarihinin devamlılığına oturtmayı, edebiyat tarihi incelemelerinde de sürdürdü. Etnik etmene indirgenmeyecek bir tarihsel öznenin bu sürekliliği içinde yeni sentezlere girerek gelişmesini, liberal bir evrimcilik perspektifine yerleştiriyordu. Onun ılımlı laikliği ve ılımlı milliyetçiliği, Osmanlı görkeminin ılımlı bir yüceltisine de elveriyordu. "Umumi levhaya yüksekten bakma" çabası, Köprülü'yü –fazla– hamasetten alıkoydu. Romantizme meylettiği izlek, kolonizatör dervişlerle, alp-gazilerle, âhilerle ilgili anlatısıdır. Devlet-din-ordu-millet-iktisadiyat vahdetinin ifadesi olan bu misyoner öncüler, millî ruhun ve siyasetin 'tözünü' temsil ediyorlardı. Keza hem Kemal Tahir'in *Devlet Ana*'sında (1967) hem Tarık Buğ-

7 Örneğin tarihçilik ortamını sürekli bir teorik sorgulama ve yenilemeye zorlayan Huricihan Islâmoğlu'yla (doğ. 1947) ülfeti.

ra'nın *Osmancık*'ında (1973), Âhi Şeyhi Edebalı ortak aklı, maşeri vicdanı kişileştirecektir.

Erken Cumhuriyet'in Jakoben harareti söndükçe, Osmanlı tarihinin klasik çağının (15.-16. yüzyıl) itibarının iade edildiği görülür. İmparatorluğun bir büyük Avrupa gücü olduğu altın çağdan, milliyetçi gurura yakıt alınır. Bu fasılda Ömer Lütfi Barkan (1902-1979), hem milliyetçiliği hem Kemalizmi hem serpilen solu –ama en çok Kemal Tahir'i– hoşnut edecek bir devletçi tarih söylemi geliştirir. Osmanlı, "herkesin devlet için ve devletin herkes için çalıştığı bir nizam"dır Barkan tarihinde. Sipahiler memur, reaya hürdür, herkes devletin adil himayesi altındadır.

Barkan'ın tarihçiliği, devlet yüceltisiyle muhafazakârdır, fakat kendini katiyen muhafazakâr olarak adlandırmaz, aksine, muhafazakâr camiaya mesafelidir. Milliyetçi-muhafazakâr kimliğini benimseyen tarihçiler, 1940'ların ortasından itibaren, büyük ölçüde Osmanlı'nın itibarını iadeyi amaçlayan sıkı bir mesaiye girişmişlerdir. Osmanlı'nın iade-i itibarı, Abdülhamid'in iade-i itibarında cisimleşti. Abdülhamid, hem son siyasî kudret sahibi padişah olduğu ve Geç Osmanlı'nın imtidadını temsil ettiği için, hem de İttihat-Terakki'den itibaren modernist bakış açısından gericiliğin timsali sayıldığı için simgesel önem taşıyordu. Abdülhamid revizyonizminin öncüsü, *Ulu Hakan 2. Abdülhamid Han* adıyla kitaplaşan (1965) yazılarıyla Necip Fazıl'dır (Kısakürek, 1904-1983). Kendisi, Abdülhamid'i aklamaya dönük savunmacı bir yorumun ilerisine geçip, onun gelmiş geçmiş en büyük Türk hükümdarlarından biri olduğunu "keşfetmiş" bulunmakla övünecektir. 1950'lerden itibaren İslâmcı-muhafazakâr literatür, bir Abdülhamid kültü inşa eder: "Ulu Hakan"ın, İslâmlığıyla beraber Türk-merkezliliğini de ihyaya çalıştığı imparatorluğu sanıldığı gibi nafile sündürmediğini, aksine imparatorluğun pekâlâ sürdürülebilir olduğunu gösterdiğini işleyen bir literatürdür bu.

Uluslararası düzeyde ciddi bir Selçuklu tarihçisi olan Osman Turan (1914-1978), bu çalışmalarında, Türklükle İslâm'ın birbirine yazgılı olduğu ve bu buluşmanın dünya-tarihsel bir misyonu üstlendiği motifini işliyordu. Selçuklu, bu yolculuğun ilk merhalesiydi. Turan, tezini asıl, Osmanlı'yı bu misyonun doruk noktası olarak yücelttiği *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* kitabıyla popülerleştirmiştir.[8]

Osmanlı'nın itibarını iadeye dönük revizyonist tarihçiliğin çalışkan bir siması, Yılmaz Öztuna'dır (1930-2012). 1963-67 arasında yayımladığı on iki ciltlik *Türkiye Tarihi*'nin ardından, elliyi aşkın kitabının yanı sıra gazete köşe yazılarıyla yüklü bir popüler tarih külliyatı oluşturdu. "Türk'ün şevket ve azamet devri olan 16. asır..." gibi ibarelerle, Osmanlı imgesi etrafında bir azamet ve hamaset söyleminin örülmesine katkıda bulundu. "Cihan devleti" lâ-

8 Bkz. Türkçülük-Ülkücülük bölümü, s. 308.

kabıyla ululadığı Osmanlı'nın varisi olan Cumhuriyet'in de "Büyük Türkiye" ufkuna sahip olması gerektiğini düşünüyordu. (Süleyman Demirel, "Büyük Türkiye" sloganını onun ağzından almıştır.) 1918'de imparatorluk kaybedilmiş olsa da, "büyük devlet san'atı, hüneri" baki kalmıştı. Öztuna, "Türk Kültür İhtilali"nin yol açtığı yıkımda "kapital hata"nın geçmişi reddetmek olduğu kanısındaydı. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranların da Osmanlı generalleri ve bürokratları olduğuna dikkat çekiyordu. (Enver Paşa'nın büyük hatası olmasa, imparatorluğu tedricen, irademizle, mağlup olmadan tasfiye ederdik, ona göre.) Atatürk'le de 'kavga etmeden' Osmanlı'yı yüceltmeyi salık veriyordu. Türk fikir hayatının en büyük akımının tasavvuf olduğu gibi iri bir iddiayla, İslâmcı radikalizme de mesafe koyuyordu. "Tasavvufsuz Türk kültürü, İstanbul'u yine fetheder ama Ortodoks bir Bizans hanedanı kurardı", Öztuna'ya kalırsa. Batı'nın üstünlüğünün teknoloji ve demokrasiye dayandığını söyleyerek, liberal-muhafazakâr çizgiye oturuyordu. 1969-1973 arasında Adalet Partisi milletvekilliği yapmıştı nitekim. Ömrünün –hayli mutedilleştiği– son demlerinde "moral değerlerde ifrattan kaçınma" bâbındaki tavsiyeleri, liberal-muhafazakâr demokratizmin çoğunlukçuluğa ve faşizan bir normalizme meylini özetler: "Suçlu ve manyak haklarını masum ve normal insanların haklarından üstün tutmamak gerekir."

Genellikle amatör tarihçilerin meydana getirdiği popüler üretimi de ihmal etmemeli. Bu literatürün başarı sırrı, aile-mahalle cemaati içinde heyecanlı gazâ ve kahramanlık hikâyelerinin sözlü aktarımına dayanan köklü geleneği ve onunla birlikte *menkıbevî* tarihçiliği yeniden üretmesindedir. Bu ekolün öncülerinden İsmail Hâmi Danişmend (1899-1967), "Garb menbâlarından" [Batı kaynakları] Türklerin ve Müslümanların kudretine dair hayranlık ve gıpta dolu tasvirleri, anektodları aktaran derlemeleriyle ilgi görmüştü. Osmanlı bahsinde, "dönme" ve "devşirmelerin" ihanetlerine ve yol açtıkları yozlaşmaya dair komplo kurgusunun da öncülerindendir. Sonraki kuşaklarda, Mustafa Necati Sepetçioğlu (1930-2006) menkıbevî tarih anlatısının kitlesel üretimiyle dikkat çeker. Mesaisini, Türklük tarihinin kesintisiz devamlılığına adamıştır: Türkiye'nin yurt tutulmasını Oğuz Kağan'ın güvenli coğrafya bulma vasiyetine dayandırır; Türklerin/Türkmenlerin Anadolu'ya "dağlılar ya da düz ova yabanları sürüsü" halinde gelmediklerini, sadece törelerini, yaşayış kültürlerini değil "alıştıkları yiyeceklerin tohumlarını bile" yanlarında getirdiklerini söyler. Bu devamlılıkta hem "Türk ruhunu et, kemik kaynaşmasında sarmış" İslâm, hem "Gâzi Mustafa Kemal Paşa" yer bulur. (Sepetçioğlu'nun bütün bu devamlılık ululamasındaki muhafazakâr çelişkisi, "Türkmenin yeniye olan merakı", bu nedenle kolay 'ayartılabilmesidir'!)

Milliyetçi-muhafazakâr tarihçilik, asıl, muazzam geniş bir popüler literatürle, romanlar ve çizgi romanlar vasıtasıyla kitleselleşmiştir. Bu türün

ilk örneği, Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun (1906-1966) 1927'de yayımladığı *Kızıl Tuğ* idi. Bir kısmını kendi çizdiği renkli kapaklı kitaplarla Kozanoğlu (kendisi mimardır), serüven tadında millî kahramanlık hikâyeleri anlatan bu literatürün adeta markası olacaktır. 1940'lardan 1970'lere kadar, toplam yayıncılıkta Türkiye'nin çoksatarlarındandır. Güç, fedakârlık ve cengâverlik ikonları yaratan bu tarzın diğer ünlüleri arasında Feridun Fazıl Tülbentçi (1912-1983), Cemal Kutay (1912-2006), Murat Sertoğlu (1910-1989) sayılabilir. 1960'larda gelişen çizgi roman üretimi, peşinden filmleriyle beraber *Karaoğlan*, *Tarkan* ve *Kara Murat* başta olmak üzere, bu milliyetçi menkıbe üretimine yeni bir boyut getirir. Orta Asya mitolojisi görselliğin yardımıyla plastikleşir, erkek gücü ve narsisizmi estetikleşir; fıtraten orospulaşma 'riski' taşıyan şeytanî kadın imgesinin ayartıcılığı, yine görsellik sayesinde/yüzünden –muhafazakâr 'beğeniye' pek uymayacak– bir erotizmin ayartıcılığıyla birleşir. 1960-1980 döneminde popüler milliyetçi-muhafazakâr tarih söyleminde, ülkücü-milliyetçi etkinin yansımasını görebiliriz.

2000'lerde, televizyon *infotainment*'inin[9] gözde malzemesine dönüşen tarih programları, muhafazakâr tarih söylemini yeni bir evreye sokacaktır. Geleneksel hiyerarşik erkek sohbeti atmosferi içinde tarihçi figürünün âlim otoritesinin yaldızlandığı bu programların ana malzemesi yine Osmanlı azametidir. Televizyonun teşvik ettiği vulgerizasyon, –zaten var olan eğilimi körükleyerek–, tarihin, bir tür sırları ifşa söylemiyle ve komplocu zihniyet içinde ele alınmasını körüklemektedir. Büyük adamları, kahramanları, ricali ve devleti merkeze koyan muhafazakâr tarih anlayışının yeniden üretimi de bu zihniyetin parçasıdır. Bu programların yıldızlarından akademisyen İlber Ortaylı (doğ. 1947) ve popüler tarihçi Murat Bardakçı (doğ. 1955), malûmatfuruş seçkincilikleriyle, muhafazakârlığın ideolojik içeriğinden ziyade, edasına katkıda bulunmuşlardır.

Bu dönemde televizyon yıldızına dönüşen muhafazakâr kimlikli tarihçilere bakacak olursak... Mustafa Armağan (doğ. 1961), Osmanlı tarihini, "emperyal vizyonu" geri kazanmayı cesaretlendiren bir define sandığı gibi karıştırır; 2004'te çıkan bir kitabının adı *Kır Zincirlerini Osmanlı*'dır. Kitaplarında dönüp dönüp gelen imge, rüyadır; geçmişin büyüklüğünün ilhamıyla yeniden 'iddialı' rüyalar görmeyi telkin eder. 2012'de onun yayın yönetmenliğinde çıkmaya başlayan popüler dergi *Derin Tarih*, ismiyle bile bir *derûn*'u, yani tarih kuyusundan çekilecek bir gizi, bir özü ve ruhu haber verir. Nur hareketinden gelen Yavuz Bahadıroğlu (doğ. 1945), menkıbe üslûbunun yanı sıra Kemalist tarih yazımıyla olan kavgasıyla dikkat çeker. Ahmet Şimşirgil (doğ. 1949), daha ziyade ibretlik vaka anlatıcısıdır; bütün beşerî meselelerin Osmanlı tarihi kıssalarından hareketle aydınlatılabildiği

9 Havadis ve bilginin eğlence formatında verilmesi.

bir anlam dünyası kurar. Daha yeni kuşaktan, Erhan Afyoncu (doğ. 1967) yine bir ezelî-ebedî ibret anlatısını sürdürür ("Osmanlı haddini aşan elçiyi falakaya yatırırdı"). Ekrem Buğra Ekinci (doğ. 1966), İslâm hukuku tarihi müktesebatıyla sunduğu Osmanlı sohbeti arasında, örneğin, modern demokrasinin dahi Avrupa'dan evvel Osmanlı'da teessüs ettiğini anlatır. Bu tarihçiler, Osmanlı tarihinin bilhassa "yozluk" veya "tekinsizlik" örneği olarak konuşulagelmiş harem, kardeş katli gibi sayfalarını temize çekerler. (beşinci bölümde Dündar Taşer'den aktardığımız, Osmanlı sultanlarının kardeş katli töresine 'hayranlık', Şimşirgil'de de vardır.) Tarihi "milletin hafızası" olarak özselleştiren Mehmet Çelik (doğ. 1954), bilhassa aktüaliteyi geçmişin entrikalarla dolu vukuatından devşirdiği anektodlarla açıklamakta cevval ve ajitatif dile yatkındır. Cumhuriyet dönemini, Osmanlı tarihinin gölgesinde bir dekadans devri olarak, grotesk vakaları da öne çıkararak karikatürize etmekte o da mahirdir.

2010'larda sadece muhafazakâr ve İslâmcı mecralarda değil ana akım kanallarda da yerleşikleşen ve saatler süren (ve çok izlenen) televizyon programları yanında yine kitaplar ve yaygın konferans dizileriyle örülen bu 'endüstriyel' popüler tarih üretimi, Talha Uğurluel (doğ. 1975) örneğinde tam anlamıyla performansa dönüşmüştür (geziler, turlar da düzenler). Uğurluel "Kanuni'nin akıl oyunları"ndan Mekke-Medine'nin sihirli havasına, "Osmanlı'nın şifreleri"nden Çanakkale'nin "manevî dinamikleri"ne, İslâm'ın "mucizeleriyle" de bezenmiş ve ezoterik havayı anlatımına, ses tonuna da yansıtan takdimiyle, tarihi 'masallaştırır'.

Sosyal iktisat: Kapitalizm korkusu

Modernizmi salt kültürel değil iktisadî cephesiyle düşündüğünde bile kapitalizmi sorunsallaştırmamak hatta ondan bahsetmemek, Batıcılığın da milliyetçi-muhafazakârlığın da karakteristik eğilimiydi, bunu bu kitabın diğer bölümlerinde de gördük. Milliyetçi-muhafazakâr cenahta kapitalizmin adını anmamak, anti-kapitalizm ve sosyalizm bahsini davet etmeme kaygısıyla, yani anti-komünist teyakkuzla da ilgiliydi. Ama zaten genel kabul, kapitalizmi modernliğin icapları arasında, onun alet-edevatı faslından değerlendirme yönündeydi. Sanayi uygarlığıyla, Aydınlanma'yla, modernleşmeyle gerçekleşen büyük dönüşümün motoru olarak ve modern toplumların 'işletim sistemi' olarak teşhis edilmiyordu kapitalizm.

Mamafih bu teşhisi yapanlar da yok değildir. Bazı muhafazakârlar, modernliğin belli başlı mahzurlarının arkasında kapitalizmin muazzam kudretini görmüş, modernizme gem vurmanın ancak kapitalizmi gemlemeyle mümkün olabileceğini düşünmüşlerdi. 1930'lardan 1970'lere kadar etkili bir

akademisyen olan sosyolog Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu, bu ekolün öncüsü sayabiliriz. O, Kemalizmin muhafazakâr yorumuyla 1950'ler ve sonrasının milliyetçi-muhafazakâr fikriyatı arasında bir köprü kurmasıyla da önemlidir. Fındıkoğlu, fikrî ilhamını 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Fransa'da gelişen solidarizmden ve Almanya'daki "kürsü sosyalizminden"[10] almıştır. Bu akımlar, sınıf çatışmasını yumuşatmak ve sosyalist işçi hareketine fırsat vermemek için, etkili bir sosyal güvenlik sistemi geliştirmeyi savunuyordu. Her iki akım da sosyalizmin geniş ailesi içinde yer almışlardı; 20. yüzyıl başında sosyal demokrasi hareketindeki radikal kanattan –sonra komünizmden– ayrışarak statükocu ve milliyetçi-muhafazakâr cenaha kaydılar. Zaten başından itibaren enternasyonalizme karşı, millîci bir sosyalizmden yanaydılar. Bu evrede, "kapitalizmle sosyalizm arasında özgün bir üçüncü yol çizme" retoriği güçlendi. Her iki ülkedeki akımların, kapitalizmin aileyi ve cemaati aşındıran atomize edici tahribatına karşı bir sosyal himaye rejimi talep eden sosyal-katolisizmle de fikrî ortaklıkları bulunduğunu eklemek gerekir. Solidarist akım, sosyal politika rejimini devletin otoriter-vesayetçi gücünü pekiştirmek üzere araçsallaştıran stratejiye eklemleniyordu. Almanya'daki gelenekte bu stratejinin, Bismarck'ın –Kemalizmle benzerliklerine de dikkat çekilen– 'yukarıdan aşağı' ulus-devlet inşa tecrübesiyle birleşmesi, Fındıkoğlu'nun bilhassa ilgisini çekiyordu. 1940'larda bir yazısında, "Türk kollektif ruhiyatı Alman psikolojisine aşinadır" demişti. Durkheim ve Le Play okullarından da etkilenmekle beraber, Alman sosyolog Werner Sombart, onun en 'kafasına uyan' ilham kaynağıdır.[11]

Kapitalizmin yol açtığı "sosyal huzursuzluk ve adaletsizliğe karşı" Fındıkoğlu özellikle kooperatifçiliğe önem vermekten yanaydı. Kooperatif, "şirket kelimesinde gizli kapitalist ruh"a karşı panzehirdi. Kooperatifçilik, kapitalizme karşı olduğu kadar kolektivizme karşı ferdiyetçi bir reaksiyondu aynı zamanda. Devlet himayesinde korporatist bir kooperatifçilik, aileyi ve küçük mülkiyeti koruyacak, küçük sanayinin tahribini engelleyecekti. Fındıkoğlu istikrarlı bir antisemitti, Yahudi "tehlikesine" karşı sürekli müteyakkızdı. Yahudileri ticaretin ve kapitalizmin sömürücü, fesat yanıyla özdeşleştiren antisemit önyargıyı paylaşıyordu. Yahudilerin kapitalist dönüşümü (ve yozlaşmayı) hızlandırdığı kanısındaydı – diğer azınlıklar da bu uğursuz misyonu paylaşıyorlardı. O, "müesseseleşen solidarizm çığırı"nın, "kapitalizmin ferdiyet ve hürriyeti ile sosyalizmin müsavat ve emniyet unsurlarını

10 Bu, söz konusu sosyal politikacı akımı geliştiren aydınlara devletçi-muhafazakâr tutumlarını yermek üzere sosyalistlerce takılmış addır; kendileri bu tanımı üstlenmezler.

11 İlk eserlerinde Marksizme yakın olan Sombart (1863-1941), sonra kapitalizm eleştirisini milliyetçi-muhafazakâr ve şedit anti-semitist bir rotaya oturttu. Aşağıda değineceğimiz Muhafazakâr Devrim akımında yer aldı, nasyonal sosyalizme sempati duydu, ancak onlardan 'yüz bulamayınca' uzaklaştı.

birleştir"mesini umuyordu. Fert-cemiyet tezatlarını, liberal-totaliter zihniyet çatışmalarını halledecek üçüncü yoldu bu.

İktisatçı Celal Ömer Sarç (1901-1988), yaşıtı Fındıkoğlu gibi, Kemalizmin devletçi kontrol saplantısıyla muhafazakâr toplumsal endişeleri birbirine kavuşturuyordu. 1930'larda, özel girişimin büyük ve stratejik sanayilerden uzak tutulmasını salık vermişti. Sarç, köylünün "yurt muhabbetini" güvencelemek için küçük mülkiyeti korumaya dönük önlemlerin yanı sıra "Türklüğü kuvvetlendirmeyi" amaçlayan bir "yerleştirme siyasasının" savunucusuydu; bunun için Almanya'nın kendi doğusundaki Polonyalı çoğunluğu tasfiyeyi hedefleyen politikalarını örnek alıyordu. Sarç, Soğuk Savaş döneminde Türkiye'yle ABD arasında akademik (anti-komünist) "işbirliğinin" öncülerindendir (İstanbul Üniversitesi rektörlüğü yapmıştır).

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1934'te yayımlamaya başladığı *İş* dergisinin (sonra *İş ve Düşünce*'ye dönüşerek 1971'e dek çıkmıştır) yanı sıra İstanbul Üniversitesi'ndeki sosyoloji ve sosyal siyaset kürsüsünü kendi fikriyatının platformuna dönüştürdü. Gerçi bu kürsüye uzun süre damgasını vuran Orhan Tuna (1910-1987) aslında 'sapma' gösterir; o Fındıkoğlu'yla da beraber çalışan Gerhard Kessler'in[12] sosyaldemokrat eğilimli çizgisinden etkilenmiştir. Tuna'nın 'bile', 1983'te Sosyal Siyaset Enstitüsü'nün adının "Sosyal Ekonomi ve Endüstri İlişkileri" olarak değiştirilmesine karşı YÖK'e yazdığı şikâyet mektubunda ne söylediğine bakarsak, bu kürsüye hâkim bulunan dünya görüşü hakkında fikir ediniriz. Tuna mektubunda, sosyal siyasete önem vermenin, "Marksist fikirlere ve ihtilâlci unsurlara karşı demokratik kapitalist cemiyeti" korumanın en sağlam dayanağı olduğunu söylüyordur. Nitekim bu kürsü ve Sosyal Siyaset Enstitüsü, Türkiye'de 1950 sonrası sendikacılığın koyu bir anti-komünizmle ve korporatist bir anlayışla biçimlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Tuna'nın milliyetçi-muhafazakâr asistanı –Balkanlı!– Sabahattin Zaim, anılarında, kürsünün ve Enstitü'nün "Türk sendikacılığının Marksizme kaymaması, vatanperver çizgide kalması"ndaki rolüyle övünecektir. Şüphesiz sadece burada 'üremeyen' ve şüphesiz Orhan Tuna'nın çok daha sağında yer alan bir sendika uzmanları ve eğitim programları geleneği; DİSK'ten öte Türk-İş'i dahi yabancılayan, sendikacılığı –Japonya'daki adanmacı firma kültürüne özenerek– sosyal meslekî dayanışmaya dönüştürmeye azmeden noktalara varacaktı.

Fındıkoğlu'nun daha sadık halefleri olarak, Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926-2005), Sabahattin Zaim (1926-2007) ve Mustafa Erkal (doğ. 1944) anılabilir. Mustafa Erkal, sanayileşme ve kapitalizmin belâları karşısında çok

12 Kessler (1883-1963) şiddetle karşı çıktığı nasyonal sosyalistlerin iktidara gelmesi üzerine Türkiye'ye iltica ederek 1933'ten 1951'e kadar İstanbul İktisat Fakültesi'nde çalıştı ve Türkiye'de sosyal politika literatürünün kurucularından oldu.

daha iyimserdir; o, kendi kuşağının gündemi çerçevesinde, önce komünizm sonra bölücülük tehlikesine karşı teyakkuzdadır. "Türk hâkim kültürü" altında ulus-devletin muhafazası davasına odaklanacaktır. Daha sonra din sosyolojisine yönelen ve ününü buradan kazanan Bilgiseven, küçük sanayiyi ve orta sınıflaşmayı teşvik eden, lüksten kaçınan, kapitalizmi millî ve İslâmî değerlerin süzgecinden geçiren bir "sağlıklı sanayileşmeden" yanadır. Milliyetçi-muhafazakâr camianın saygın 'abilerinden' olan Sabahattin Zaim,[13] keza, küçük ve orta ölçekli sanayi müesseselerinin korunması, gayri millî olma istidadındaki büyük sanayinin hâkimiyetinin önlenmesi ısrarındadır. "Saracoğlu'nun Varlık Vergisiyle yıktığı gayrımüslimlerin yerini" nihayet Türk ve Müslüman işadamlarının almış olmasından memnundur; "Türkiye'nin iktisadi ve sosyal savunma mekanizmaları" çerçevesinde düşünür bu 'tedbiri'.

Kapitalizmin 'ruhunu' ve geleneğe 'ne yaptığını' anlamaya dönük sahici bir entelektüel merakı, Sabri Ülgener'de (1911-1983) görürüz. Onun da bahçesi İstanbul Üniversitesi'nin İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü'dür, o da milliyetçi-muhafazakâr camia içinde mütalaa edilmiştir. Özellikle *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*'de (1982) kitaplaşan yazıları, onu bu camianın pek de anlaşılmadan hürmet edilen isimlerinden biri haline getirmiştir. Bu yazılarda Türkiye'de Marksist aydınların doktriner katılığını ve "vukufsuzluğunu" eleştirir Ülgener; sol entelektüelin, eski halktan kopuk bürokrat tipinin kibrini ve ukalalığını ("hem dili dönen, hem gücü yeten!", "Hacivadî"...) modernize ederek devraldığını anlatır. Fakat hevesi oralarda değildir Ülgener'in, politik gündemin kıyısında yaşayıp çalışmıştır. Onun ilgisi, iktisadiyatın ve kapitalizmin, zihniyet ve kültür yapılarıyla tarihsel etkileşimi içinde tahliline odaklanmıştır. İlham kaynağı, evvela, kapitalizmi bir zihniyet dönüşümü meselesi olarak kavramasını sağlayan Sombart'tı; oradan, bu mesleğin büyük ustasına, Max Weber'e vardı. Onun biyografisini hayranlıkla yazan öğrencisi A. Güner Sayar, "Türk Weber'i" diye tanımlayacaktır hocasını. Ülgener *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* eserinde (1951), Osmanlı toplumunun Ortaçağ'dan süregelip kapitalizmin şafağına intikal eden iktisat ideolojisinin, sınıf kültürlerinden sosyal psikolojiye uzanan son derece renkli bir tasvirini yapar. "Çözülme devri" dediği bu dönem zihniyetinin portresini şöyle çizer – *homo economicus alla turca* diyelim biz buna: "Bol ve ferah yaşamanın tattıracağı haz ve zevkin (veya özleminin) hiçbir zaman yabancısı olmamakla beraber, o uğurda acele ve telâştan hoşlanmayan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite bağları ile çevrili, dışa ve 'yaban'a kapalı ve nihayet işinde ve hesabında götürü[14] insan!"

13 2010'da İlim Yayma Vakfı'nca İstanbul'da kurulan üniversiteye onun adı verilmiştir.

14 Götürü hesabın, püriten (Protestan-kapitalist) ahlâktan farklı olarak, tefferruatçı-hesapçı olmayan kanaatkâr zihniyetin yöntemi olduğunu söyler Ülgener.

Ülgener, bu portredeki kimi karakter çizgilerinin, 20. yüzyılda hâlâ silinmediği kanısındadır. Sözgelimi insanlar tasarruf ettikleri paraya dahi bir zatî eşyaymışçasına bağlanmakta, esnaf verimlilik kaygısıyla değil sadece "devlete hesap verme ve temize çıkma" endişesiyle hesap tutmaktadır. Yahut pazarda önünde etiket dururken bağırarak fiyat ilan eden satıcı, "sayı ve soyuttan söz ve kelimeye kaçış" alışkanlığının devam ettiğinin işaretidir. Kapitalizm-öncesi Şarkî ekonominin bu "geriliğine" biraz alaycı, bazen belki biraz kızgınca kafa salladığını hissederiz Ülgener'in – yine de bu yaramaz çocuğu anlayışla karşılıyor gibidir. Premodern iktisadî davranış ve alışkanlıkları itinayla tasvir edişinde, sözgelimi zanaatkâr emeğindeki tutkuyu anlatırken, bir yandan hüzünlü bir rikkat vardır. Kapitalistleşme sürecinin düzenlenmesine ilişkin, –dönemin Keynesçi paradigmasıyla da bağdaşan– endişeleri ve denetimciliği, onu muhafazakâr sosyal iktisatçılara yaklaştırır. "Batı modeline üretim ve tasarruftan ziyade tüketim ve harcama tarafıyla özendiğimiz"den yakınır örneğin. Ancak halkın modern ekonomiye ve planlamaya ısınmasını sağlamak için, aslında tasarruf edilmesi gereken artının tüketime harcanmasına göz yummak gerektiğini ("makûl bir tüketime hak tanımak") telkin etmekten de geri kalmaz. Ülgener için kapitalistleşmenin ve modernleşmenin kaçınılmazlığı açıktır, bir ahlâkî düşkünlük veya tuzak olarak da görmez kapitalizmi ve modernliği. Onun ahlâk ve zihniyeti vurgulaması, kapitalistleşmenin ve modernleşmenin ancak "zihniyet âmillerinin" değişmesiyle mümkün olduğuna kani olmasındandır. Korunması, sakınılması değil, önce anlaşılması, sonra da, zaten dönüşmekteyken usulünce yön verilmesi gereken âmiller olarak bakmak gerekiyordur bunlara.

Orhan Türkdoğan, 2000'lerdeki yazılarında olağanüstü yüzeysel bir Ülgener okumasıyla, onun fikriyatından bir restorasyon tasarımı çırpıştırmaya kalkışacaktır. 1980 sonrasının "aşırı kapitalistleşme", "vahşi kapitalizm", "anarşik liberalizm" eğilimlerinden yakınarak, bu fesada karşı "Osmanlı tipi püritanizmin" ihyası hedefini koyar. Ona kalırsa çare, İslâm ve Osmanlı altın çağındaki tasarrufçu-kanaatkâr kültür kodlarına dayanarak püriten ahlâk normlarını (geri) kazanmadadır.

Az yazmasıyla meşhur iktisat tarihçisi Mehmet Genç de (doğ. 1934), Ülgener gibi, iktisat tarihiyle zihniyet analizini bitiştiren sorulara ilham vermiştir. Osmanlı iktisadî düzeninin temel ilkelerinden birinin tradisyonalizm [gelenekçilik] olduğunu söyler; bu çerçevede temel atıf kaynağı olan "Kadim"in, 19. yüzyılda yeniliklerin meşruiyet dayanağına dönüştürülmesini inceler mesela. Kadı töresinden bahsederken, itidali de ifrata vardırmadıklarından, "itidale uymakta bile itidal" gösterdiklerinden söz eder – bir toplumsal kültür hassası çıkarsanabilecektir belki buradan! Osmanlı sisteminin "teorik, sistematik olmaktan çok pratik ve pragmatik" karakteri, üzerinde durdu-

ğu bir husustur. Osmanlı'nın kapasitesinin çok ötesinde bir güce dönüşebilmesini de, Avrupa karşısında orantısız güçsüzleştikten sonra çok uzun süre ayakta kalabilmesini, direnebilmesini de, mucizevî diye tanımlarken, tecahül-i ârif yoluyla muhafazakâr hamasete göz kırpmaktan ziyade galiba sahici bir merakın peşindedir.

ANADOLUCULAR

Muhafazakâr düşünüşün akademik mekteplerini kolaçan ettik; şimdi yine Erken Cumhuriyet dönemine dönelim. *Dergâh* dergisi çevresinde kümelenen muhafazakâr aydınlar muhitinden bahsetmiştik. Yine sıkı örülü bir grup oluşturmamakla beraber, kadrolaşma istidadı daha yüksek bir muhite getirelim sözü: Anadolucular.[15] Müstakil bir politik kutup olmadılar belki fakat hem entelektüel kadro oluşumuna önemli katkıda bulundular, hem milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin özellikle popülizme elveren motiflerini işleyip geliştirdiler. İslâmcılıkla milliyetçilik arasında sağlam bir hat çektiler.

Anadoluculuğun mektepleri

1940'ların sonlarında, bir "Yerli Fikirler Kurumu" kurulması önerisi dile getirilmişti *Dikmen* dergisinde. Yerlilik, Erken Cumhuriyet'in ksenofobik ruhunu ve kendine mahsusluk iddiasını okşayan bir mefhumdu. Anadolucular bunun yanı sıra yerlilik vurgusuna, sentetik ulus kurgularına (veya muhayyel cemaat tasarımına) karşı halihazır millet varlığını olduğu haliyle yücelten bir ruh da üflüyorlardı. Ahmet Turan Alkan'ın (doğ. 1954) 2000'lerde tarif edeceği gibi, "tevsi, ıslah ve tahkim etmeyi gaye edinen" bir milliyetçilik yerine "'biz' zamiri içinde mütalaa edilebilecek herkes arasında şuurlu beraberlik noktalarını yoklayan bir arayış; yeni bir beraberlik şuuru ihdası değil, el'an mevcut bulunan karâbetleri [akrabalıkları] isimlendirme çabası" olarak yerlilikti bu. *Dergâh* çevresinin yapay terakki fikrine karşı ezelî akışın devamlılığına meftun Oluş felsefesi, Anadolucuların yerlilik sevgisiyle ete kemiğe bürünüyordu. Yerlilik aşkı, Cumhuriyet ideolojisinin bir başka gözde mefhumu olan memleketçiliğin hevesli sahiplenilişiyle tamamlanıyordu. Anadolucular Türk milliyetçiliğinin soyut vatan kavramını, somut memlekete dair bir romantizmle doldurmaya taliptiler. Anadolucu muhit, Kemalist milliyetçiliğe muhafazakâr ve 'ruhçu' yönelimiyle mesafelenirken, Türkçülükten de Anadolu'dan başka yere bakmamasıyla ayrıştı. Türkçüler onların Türklüğün sadece bir bölgesiyle ilgilendikleri için "rejyonalizm"le [bölge-

15 Batıcılık bölümünde ele aldığımız Mavi Anadolucular*dan* bambaşka bir düşünsel gelenektir bu – aralarında temas da yoktur.

cilikle] suçladılar – resmî Cumhuriyet dilinde, 'toplam' vatana duyarsız taşralı içe kapanıklığını ve taassubunu, yerel şovenizmi yermek için kullanılan terimdi bu. Beri yandan Türkçüler, Remzi Oğuz Arık'ınki gibi "makûl" Anadolucularla Nurettin Topçu gibi "yıkıcı" Anadolucuları aynı kaba koymaktan sakınıyorlardı.

Anadoluculuğun ilk mecrası, kısa ömürlü (1924-25) *Anadolu* mecmuasıydı. Anadolu'da yazılanlar, bilhassa editörü Mehmet Halit'in (Bayrı, 1896-1958) söyledikleri, Anadolucu fikriyatın temellerini atmıştır. Onun hedefi, "Anadolu ilmi ve Anadoluculuk mesleğini"[16] kurmak idi. Mehmet Halit, bir "Anadolu müessesesi" olan devlete "Türkiye Cumhuriyeti" adı konmasını dahi, millî tarihin tahrifi sayıyordu. Türk, bir ırk adıydı; Anadolu'daki Türk milletininse diğer Türklerden ayrı müstakil bir tarihi vardı. Türkler Anadolu'yu Malazgirt'ten sonra vatan yapmış ve Anadolu da ilk kez o zaman bütünleşip bir vatan olmuştu. Dergi, Cumhuriyet ideolojisinin de düşkün olduğu "Anadolu'nun mağduriyeti ve masumiyeti" izleğini canla başla işliyor, vatanı keşfetmeyi öncelikli millî ödev sayıyordu. Osmanlı'nın kapsadığı başka her yer "müstemleke" idi, "öz vatan" Anadolu'ydu onlara göre. *Anadolu* mecmuası, Anadolu çocuğundan esirgenen ilginin ve kaynakların mülteci Rumeli Türklerine/Müslümanlarına gösterilmesine muhalefet edecek kadar mutaassıp yerliciydi. Mecmua, kısa ömründe, sadece "Anadolu örfünü" değil Anadolu'nun iklim şartlarını, hastalık haritasını vb. keşfetmeye de heyecanlı bir ilgi göstermiştir.

Osmanlı'nın kurucu unsuruna ihanet ederek Anadolu'yu ihmal etmiş olması, Anadolucuların yine Cumhuriyet ideolojisiyle ortak bir izleğiydi. Resmî ideoloji Osmanlı'ya karşı muhayyel bir kadim Türk tarihini mitoslaştırırken, Anadolucuların asr-ı saadeti, Selçuklu dönemiydi. Selçuklu devri, "tam ve müstakil Türk vatanı" olarak Anadolu medeniyetinin bir tür altın çağıydı onlara göre. Zira bu devrin ademimerkezi yapısı içinde, Osmanlı'da İstanbul'un olacağı gibi tek bir merkez yerine birçok Anadolu şehri ekonomik ve kültürel açıdan gelişme olanağı bulmuştu. En önemlisi, öncelik "vatan haricinde memleketler fethetme arzusu"nda değil "halkın yükselmesi"nde olmuştu. Remzi Oğuz Arık, Anadolu'ya dönük otarşizmi nedeniyle bu dönemi bölgenin kadim medeniyetlerine üstün sayacaktır: "Ganeş [Kaniş/Kültepe] eski devirlerin gözü dışarıda olan ticaretinin merkezi. Kayserimiz ise kalbi Anadolu'ya çevrilmiş yerli iktisat göreneğimizin merkezi oldu."

"Türklüğün tekevvününü" 1071'de Malazgirt'te Anadolu'nun 'kilidinin açılmasıyla' başlatan Yahya Kemal, Anadolucu tarih tezinin güçlü bir müttefikidir. Bu tezin yetkin müellifi, tarihçi Mükrimin Halil Yinanç'tır (1900-1961). Bir yerde "Anadolu imparatorluğu" der, bir yerde "Anadolu kıtası" ta-

16 O zamanlar siyasî akımlar için de "meslek" deniyordu.

birini kullanır. Mavi Anadolucuların Akdeniz'e atfettiği türden, biricik, müstesna ve topyekün bir medeniyet havzası olarak görür Anadolu'yu – fakat dikkat, Türk-Anadolu'yu. Yinanç'ın fikrince "Türk" değil Anadolu-Türk veya sadece "Anadolu" tarihinden söz etmeliyizdir. Türk tarihi, Anadolu'nun Türkleştirilmesi ve vatan yapılmasıyla başlayan bin yıllık bir tarihtir. Anadolu'nun eski sakinleriyle (Hititler, İskitler vd.) köken bağını reddedişiyle ayrıldığı resmî tarih çizgisiyle, Osmanlı'nın bir yozlaşmayı temsil ettiği konusunda uyuşur. Fatih'in İstanbul'u almasının ardından Çandarlı ailesinin vezaretten tasfiyesiyle Anadolu Türkünün dışlandığı fikri, ortak kabulleridir. Osmanlı'nın yaptığı, "Anadolu Türkünü öteye beriye koşturarak kâfir muhaberesi ile susturmak"tı. Remzi Oğuz Arık da "Anadolu iktisadının imparatorluğun kumarbazlığına bahşiş" verildiğini söyleyecektir. *Anadolu* yazarları, Anadolu'da Osmanlı'ya karşı kopan Türkmen isyanlarını "bütün memleketin kıyamı" saymışlardı.

Sadece Türkçüler değil, Kemalist milliyetçiler nezdinde de makûl görünen Anadolucu, Remzi Oğuz Arık'tır (1899-1954). Onun Türk milliyetçiliğinin bütün yol ayrımlarının kavşağında durduğunu söyleyebiliriz. Erken Cumhuriyet döneminin saygın ve etkili bir akademisyenidir, ayrıca 'millî' arkeolojinin öncüsü addedilir. Paris'te öğrenciyken, lokantalarda-barlarda eğlenen arkadaşlarının kapıda yakalarına yapışıp, "Bugün Anadolu için ne düşündün Türk çocuğu!" diye hesap sorduğu anlatılır biyografilerinde. Ulus inşasını dindarca bir misyon duygusuyla üstlenen kuşağın tipik temsilcilerindendi.

"Bir milletin yalnız refah ve ilerleme ideali ile yürü"yemeyeceğinde, Türkçüler ve muhafazakârlarla hemfikirdi Arık; modernizme meftun bir milliyetçilik, bizi "başka milletlerin sömürgesi haline" sokardı. Milletin metafiziğini, dinde aramıyordu ama. Türkleri "–başta Bizans– düşmanlarının içinde erimekten korudu"ğunu söylediği İslâmlığın, "Türklük için bazı menfi tesirler göster"diği uyarısını da yapıyordu. Din, Türkmenlerin erimesini önlemiş, göçebeliği aşmasını sağlamıştı fakat mistiğin kaynağı, milliyetçilikti artık. Arık'ta milletin cevheri, müşterek tarih ve coğrafyadan çıkıyordu; esasen de, milleti yapan coğrafyadan. Millî varlık, "tesadüfün rehberliği ile çiğnenen otlaklara, dağlara dökülen emekler"le ve tabiî "Oğuz boylarının kanı"yla coğrafyaya işlenmiş, coğrafya tarafından yoğrulup olgunlaştırılmıştı. Bir yazısının slogan kuvvetindeki başlığı (en bilinen kitabının da adıdır), bu jeopolitik metafiziği özetler: *Coğrafyadan Vatana*. Arık, bu metafiziğin romantizasyonunu bir millî dava sayar: Coğrafyaya eğilen bir millî sevgi mesaisine, millî hac seferberliğine çağırır. "Türkiye, kendi çocuklarının ziyaretine, tanımasına muhtaç"tır; "güzelliklerimizi feth"etmeliyizdir.

Arık, "Şimdiki milliyetçiliğimiz baştan başa bir savunma cihazıdır" derken, Türkçülerden çok Kemalist milliyetçilere yakındı. Önceliğin, milletin

tecanüsünü sağlamak olduğunu düşünüyordu. İmparatorluktan devreden nüfus "alacalığının" yerine Türkmenlerin teşkil ettiği "esas kütle"ye dayanan mütecanis bir yapı inşa etmek lâzımdı. "Azlığı Türk doğmadığı için değil henüz Türk olmadığı için itham" ederken, gayri Türk ve gayri müslimleri asimilasyonla içermeye açık görünür; fakat "esas kütle"den olmayanı harice atan imâlara daha sık rastlarız onda.

Arık'ın "esas kütle"si, milliyetçi-muhafazakâr söylemde benzerleri de üretilecek güçlü bir imgedir: milletin özünden sayılmayanı marjinalize eden, hakir gören bir imge... Arık, milleti bizzat milliyetçiliğimizin gayesi mertebesine yükseltir. Bu, bir millî popülizm söylemidir. Altı Ok'tan milliyetçilikle halkçılığı ayrı ilkeler olarak düşünmemelidir ona göre. (Buna karşılık Atsız'da örneğin, halkçılık milliyetçiliğin cüz'üdür.) Arık, halkın aklıselimini hikmet kaynağı olarak görür. Halkın biriktirdiği ızdırabı, "beşeriyetin gıdası olan bir değer" sayar. Bu mazlumluk romantizminin asıl nesnesi, zaten millî benliğin en saf kalan özü olarak gördüğü köylüdür. Kemalist köycülüğün izleklerini derinleştirir; "Köy kadını" başlıklı makalesi bunun tipik örneğidir. Çalışkan, fedakâr, ana köy kadınıyla züppe, hoppa, asalak şehirli kadını kutuplaştırır. Genel olarak şehir manevî bozulma, muvazenesizlik, kozmopolitlik, kölelik, "cıvıklık" demektir; köylü ise bakir, arı, duru, temizdir. Arık, Nazi ideolojisindeki *kan ve toprak* metafiziğine yakınlaşan bir söyleme meyleder.[17] Köylü, coğrafyayla/toprakla yoğrulmuşluğuyla ve kanının 'karışmamışlığıyla' da millî varlığın otantik temsilcisidir. Arık, özellikle muhafazakâr bir kuvvet olarak güvenir köylüye. "İnsanlığın her yanında muhafazakârlığın timsali olan köylü", der, geleneğin temsilcisidir: "Kökleri böyük bir ekseriyetle, vatanın kurulduğu devirlere inen, bulunduğu yere köme halinde gelmiş, yahut tek asıldan, çiftlikten böyüyerek mütecanis bir köme meydana getirmiş, köme halinde kalmış, éthnique siması hemen hemen bozulmamış, ömrünü toprağı işlemekle veya toprağı sual-cevaptan geçirmekle yıpratmış kütleler köylerdedir." 1952'de, milletvekili seçildiği DP'den ayrılıp kurduğu partinin adı da Türkiye Köylü Partisi'ydi.[18]

Bir başka Anadolucu, edebiyat araştırmacısı Mehmet Kaplan (1915-1986), "Anadolu köy ve kasabadır" diyecekti 1948'de: "Anadolu küçük mülkler, küçük zanaatlar diyarıdır. Anadolu pederşahi bir aile temeline istinat eder. Anadolu esas itibarıyla dindardır ve müslümandır." Kapitalistleşme ve modernleşme sürecinin henüz yavaş seyrettiği bir evrede, "Anadolu" imgesi et-

17 Nasyonal sosyalist *Blut und Boden* ideolojisinde, vatanında/toprağında kökleşmiş insanın toprakla simbiyotik ilişkisine ve o toprağın da kan gibi "arılığına" dair bir mistisizme de rastlanır; hatta bu mistisizm bir tür ekolojizme de elvermiştir. Arık'ta toprağın kendisiyle ilgili romantizme fazla rastlanmaz; yeşermeyen, güdük keven otunu bozkır köylüsünün "yer demir gök bakır çaresizliği"yle eşleyen bir makalesi belki bir istisna sayılabilir.

18 Remzi Oğuz Arık bir uçak kazasında ölünce bu siyasî proje akim kaldı.

rafında böyle bir muhafazakâr toplum idili kuruluyordu. Kaplan, reel milleti ve pratik bir insaniyetçiliğin (hümanizmin) somut nesnesini de işte bu idilde görüyordu.

Arık, bozulmamış bir "éthnique simaya" titizlenmekle kalmıyordu, Anadolu'da her yerde sadece Türk görüyordu. Gezi yazılarında her yöre "Türk" sıfatıyla resmigeçit yapar: "Türk Çukurova", "Türk Mardin" – etno-kültürel çoğulluğun folklorik simgesi olan Mardin bile simaen Türk görünür ona. Kayseri'nin kadim kültürel mirasında ve abidelerdeki "Helenistik, Mezopotamya, İran motifleri" dahi "o kadar Selçuk, o kadar Türktür ki" Arık'ın gözünde. Anadolucuların coğrafya üzerinden mistifiye ettikleri, yine Türklüktür. 'Başlangıçtaki' soy kökenine (Oğuz) tutunan, primordial bir milliyetçilik söylemi uç verir burada: Mehmet Kaplan "Anadolu'nun Oğuz halkı" dediğinde sözgelimi, veya Nurettin Topçu "milliyetçiliğimizin mürşitlerinin Oğuz çocukları" olduğunu (tam olarak: "Rusyalı Müslümanlar değil... Oğuz çocukları"), Oğuz Türkünün "fizyonomisi" ile de açıkça ayırt edilebilir olduğunu söylediğinde... Anadolucu milliyetçi-muhafazakâr söylemde, Oğuz'un yanı sıra Türkmen kimliğinin de mistifikasyonuna rastlarız. Topçu 1948'de "mert ve asil yüzlü Türkmen"in, "zevzek ve hırçın İranlı... şarlatan Yunanlı... Asya steplerinden gelen hilekâr Tatar... kindar Arap..."la "karşı karşıya (yan yana değil – T.B.) barınması"ndan acı duyar.

Millet dergisi (1942-1944), Remzi Oğuz Arık'ın fikrî çizgisini yaymaya çalıştığı bir mecra oldu. Birçok makalesi ilk burada yayımlanmıştır. Maddiyatçılık ve taklitçiliğe karşı yerliciliği ve halkçılığı vurgulayan bu dergide Arık'ın baş ortağı, Hüseyin Avni Göktürk'tü[19] (1901-1983). Göktürk 1942'de, başlığında "Bu vatanı herşeyile seveceğiz!" ihtarında bulunduğu bir makalesinde, taşrayı ve köylüleri tezyif edenlerden yakınıyor; "memleketin dertlerine deva olabilmek için, onun her şeyini, bağrından kopmuş bir insan gibi ve ondan olarak, kayıtsız şartsız sevmek gerektir" diyordu. Yurdu, "hastalığı, sefaleti hatta zaaflarile" sevecektik. *Millet* yazarlarından, ilerleyen yıllarda milliyetçi-muhafazakâr camianın saygın 'abilerinden' olacak olan Cahit Okurer'in[20] (1907-1973) "Mücerret milliyetçilikten müşahhas milliyetçiliğe" başlıklı makalesi, Anadolucu milliyetçiliğin şiârını özetler: "Nazariyelerden hakikate... asıl millet hayatına" dönüp, gözümüzü Anadolu'nun "başkalarına benzemeyen, maddî, manevî kendisine mahsus vasıfları olan insan kitlesi"ne çevirmeliyizdir. 1946'da yayımladığı risalede ideal milliyetçiliği, "kendini bulma-kendini bilme" tecrübesini edinme ve hayatı bu vadide ya-

19 1955-1957 arasındaki Adalet Bakanlığı'nın ardından, 1957-1959 döneminde Millî Emniyet Hizmeti Reisliği (Millî İstihbarat Teşkilâtı'nın öncülüdür) yapmış olması ilginçtir. Gazeteci Nimet Arzık'a tecavüzle suçlanmış, bunun üzerine görevinden alınmıştı.

20 1961-1968 arasında Adalet Partisi senatörüdür.

şamak için "emek verme" süreci olarak tanımlar. *Millet*'te, Sait Tahsin Tekeli (1901-1980), bir makalesinde büyük sanayiye ağırlık verilmesini eleştirip, "sanayinin bünye bütünlüğü" bakımından, yerli malzeme işleyen küçük ve orta sanayinin teşvik edilmesini savunan yazıları, Anadolucu ve muhafazakâr iktisat görüşü açısından tipiktir.

Milliyetçi-muhafazakârlığın kurucu ideologlarından sayabileceğimiz Arık'ın bir ayağını resmî ideolojiye bastığını söyledik. Bir başka Anadolucu ve köycü ideologun, Şevket Raşit Hatipoğlu'nun (1898-1973), iki ayağını da resmî ideolojiye basıp, onu muhafazakâr bir toprak olarak ekip biçtiğini söyleyebiliriz. 1942-1946 döneminde Tarım Bakanlığı yapan tarım ekonomisti[21] Hatipoğlu, iki dönem çıkardığı *Dönüm* dergisiyle (1932-36, 1939-40) Anadolucu fikriyat içinde kendine özgü bir çizgi geliştirdi. "Dönüm" adını, hem ziraî bir terim olarak, hem "geriye çevrilmiş arayıcı hareket" anlamına dikkat ederek seçmişti. Hatipoğlu köycü bir muhafazakârlığın işaretini veriyordu bu adla. Arık'ı andıran bir toprak metafiziğine yatkındı: Her milletin kültürü, benimsediği arazinin kucağından fışkırırdı ona göre. Anadolu toprağı, içinde bir cevher, bir âlem saklı bulunan, işlenmemiş hazine idi. *Dönüm*, Anadoluculuğun temel rotasında, coğrafî, tarihî, siyasî birliği olan Anadolu'nun iktisadî açıdan da bir "beraberlik" haline getirilmesi davasını güdüyordu. Anadolu "şimdiye kadar kendi hayatını yaşayamadığı için" bu hale düşmüştü.

Beri yandan Hatipoğlu iktisadiyatı "hayatın aslı" saymama uyarısında bulunuyordu. Toplum gibi, ekonomi de bir organizma olarak görülmeli ve organik bir 'asıl' olarak toprağa, ziraate dayanmalıydı. "Tek taraflı endüstri şefkatine" ve "teknik taassubuna" kapılmamalıydı. Köylerimiz "makine maşatlığına" çevrilmemeliydi. Dönüm'ün "geriye dönük arayıcı hareket" anlamı burada billurlaşıyordu: Önce yarayışlı basit aletlerle donanmalı; sözgelimi tahta yerine demir tırmık, karasaban yerine pulluk, çalı sürgü yerine silindir kullanmalıydı, hemen makineye 'davranmak' gerekmezdi. "Kendi insanımız, daha tabiat insanıdır," diyordu Hatipoğlu. "Onun iç âlemi ve bu âlemin temayülleri bizim için meçhuldür. Yarınki teknik ve yarınki medeniyet, Türkiyede insanlığın üniform tekniği ve medeniyeti değildir." Bu ihtiyatlı tutum, onu "çabucak vatanını unutup beynelmilel olma temayülündeki" büyük sermaye yoğunlaşmasına karşı da tetik durmaya itiyordu. Tıpkı Fındıkoğlu gibi, ona göre de büyük sermayenin tahripkârlığına karşı çare, küçük mülkiyeti koruyacak olan kooperatifti. Hatipoğlu, 1930'ların müsait ikliminde, korporatist toplum özlemini militarist zihniyetle perdahlayarak ordu çiftlikleri tasarısını ortaya atmıştı: Ordu denetiminde asker-çiftçilerin örgütlenmesini öngören bu tasarı, her yönden "kalabalıkların yetiştirilmesine" yarayacak, onlara hem amelî, pratik bilgi, hem inzibat ve itaat öğretilecekti.

21 Almanya'da felsefe doktorası da yapmışı.

Köy Enstitüleri projesini hatırlatan bir 'niyeti' sezebiliriz bu ordu çiftlikleri tasarısında – ona nazaran totaliter meyli çok barizdir. Beri yandan *Dönümcüler* "Halkevi köycülüğünü" samimiyetsiz bulurlar. "Yeni rejim kalabalığı kendine mal etmek için propagandaya dayanıyor"dur, "oysa onun hayatına yeni bir yön vermek" gerektir onlara göre. Halkı âtıllaştıran köy imamı yerine köy muallimine 'oynamak' gerektiğindeyse, tek parti rejimiyle hemfikirdirler. *Dönümcüler*, köyü salt iktisadiyatın değil, millî evrenin merkezi olarak görmek isterler. Köy, "devlet teşkilâtında bir vahdet", bir temel birim olmalıdır. "Köylü, cemaat hayatımızın cevheri" şiârı, modern zamanlarda cemaat ruhunu yaşatma iradesinin ifadesidir. Bir dergi yazarının deyişiyle "kan-cık değil yorulmamış, taze bütün kan" demektir köylü – Remzi Oğuz Arık'la Reşit Galip'i buluşturacak bir köycü ırkçılık çizgisi...[22]

Yine Anadoluculuğu resmî milliyetçilikle yoğuran bir dergi olarak –"yerli fikirler kurumu" önerisini hatırlayacağımız– *Dikmen*'i analım (1941-43, 1945). Derginin adı, Atatürk'ün Ankara'ya 'indiği' mevkidendir ("Dikmen sırtları"). Köycülük, halkçılık, memleketçilik şiârlarının hamasetini yapan, "Türk inkılâbının millî ruh inkışâfına uygun karakteriyle Şark-Garp ikiliğini aştığı"yla övünen, fikren ortalamacı (Saracoğlu'nun Türkçülüğünden çok memnun, Turancılığa tavır alan) bir dergidir...

Nurettin Topçu: Muhafazakâr devrimcilik, "hür totalitarizm"

Peyami Safa, "hem inkılapçı hem muhafazakârım" diye yazmıştı bir keresinde. Muhafazakâr devrimcilik diye bir 'meslek' vardır aslında: İkinci Dünya Savaşı öncesinde Almanya'da –büyük ölçüde nasyonal sosyalizme akacak olan– yeni muhafazakâr akım, kendi tazeliğini ve radikalizmini bu sıfatla tanımlamıştı. Eski muhafazakârlığı yapay ve cansız buluyor, ezelî-ebedî ve 'Asl'olana ulaşabilmek için, muhafaza etmeye lâyık değerlerin yeniden yaratılacağı bir inşa sürecine inanıyorlardı. Sadece modernizmin değil, çağın sosyalist devrimci akımının rüzgârını da çalmaya taliptiler. Peyami Safa doğrudan referans alıyor değildi ama ilgi duyuyordu bu akıma.[23] Necip Fazıl'ın 1939'da yayımladığı *Ben Buyum* manifestosu da muhafazakâr-devrimci bir programın dökümü gibidir: "Ben buyum: 1. Asyacı (Kopya Avrupacılığa zıd). 2. Aşırı milliyetçi-Anadolucu (Milliyet dışı telâkki sistemlerine zıd). 3. Ruhçu (Maddeye zıd). 4. Maverâcı (Softaya zıd, dinsize zıd). 5. Şahsiyetçi-keyfiyetçi (Başıboş ferd haklarına zıd, standart ölçülere zıd). 6. Mülkiyette tahdidci (Büyük ferdi sermayeciliğe zıd). 7. Sanat, fikir ve ilim-

22 Bkz. Kemalizm bölümü, s. 158-159.

23 Batıcılık bölümüne bkz., s. 76.

de tecridci-safiyetçi (Kôksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıd). 8. Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat). 9. Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal). Bugünkü dünya rejimlerine nisbetle öz: Hususî bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal. İşte benim ana hatlarım!"

Türkiye'de, Anadolucu akımın önde gelen bir düşünürü, muhafazakâr devrimci sıfatına bilhassa uygun görünür: Nurettin Topçu (1909-1975). Topçu, "Cansız geleneğin paslı anahtarı vardı, onu da kaybettik" diyordu, dolayısıyla geleneğin ihyası, topyekün bir yeniden inşayı gerektirirdi. Onunkisi, modern-kapitalist uygarlığa meydan okuyan, radikal bir ihya çağrısıydı.

Topçu, milliyetçi-muhafazakâr terkibi ve onun içinde milliyetçiliği tasarlarken, tipik ve coşkulu bir Anadolucuydu. Gökalp'in "halksız milliyetçiliğinin" aksine, kâh "Oğuz çocukları" kâh "Eti köylüleri" dediği Anadolu "kütlesine" dayanan bir milliyetçiliğimiz olmalıydı. Batı'nın milliyetçiliğinden tamamen farklı bir milliyetçilik olacaktı bu; çünkü Batı'da milliyetçilik, kapitalizmle meczolarak, bir barbarlığa dönüşmüştü. Topçu, mistik bir özle tanımladığı ve "kutsîlik" atfettiği, benzersiz bir milliyet ilkesi vaz'ediyordu: Bu, "bizim duyuş ve inanış tarzımızı tayin eden başkalıkların yekünu" olacaktı. Takipçileri Ezel Erverdi-Dursun Özer-Ahmet Debbağoğlu, Topçu'nun öldüğü yıl yayımladıkları *Milliyetçiliğimiz* manifestosunda, "Milleti, Allah'a yönelen irademizin dinlendiği duraklardan biri" olarak tanımlayacaklardı.

Nurettin Topçu Fransa'da felsefe doktorası yapmış, Maurice Blondel'in öğrencisi olmuş, onun "hareket felsefesi"ni benimsemişti. Bu felsefede hareket, tanrıyla insanın terkibini sağlayan bir ilkeydi. Topçu'nun deyişiyle: "Hürriyet bir hareketten sonra tekrar doğmaktır, kendi eliyle kendini değiştirmektir." Bir tür metafizik varoluşçuluktu bu. İnsan, kendini aşarak, başka bir oluş için bizzat kendine isyan ederek insan olurdu. Ziya Gökalp'in ünlü "Gözlerimi kaparım vazifemi yaparım" sözüne bozuk atarken, ahlâkı bu ilkeyle kurulan insanın "ancak bir zorbaya esir veya bir esire zorba" olacağını söyleyecektir. Faydacılıktan, araçsalcılıktan uzak durulmalıydı: "Muvaffakiyetin değil hareketin sırrını arıyoruz" diyordu. Topçu, ahlâkçılığını isyan ahlâkı olarak tanımladı; aşk ahlâkıyla birleşen isyan ahlâkı. Ruhî yükselme ve Allah'a vasıl olma cezbesi, aşkî bir isyan eylemiydi.

Topçu'nun felsefesi tasavvufla bağdaşmaya müsaitti. Fransa'da saygın şarkiyatçı Louis Massignon'un etkisiyle tanıştığı tasavvufta, İstanbul'a dönünce Nakşîbendiliğe intisap ederek derinleşti. Ancak "millî" birlik için dahi "zaruri" saydığı felsefenin ondaki yeri baki kaldı. "Ahlâkımızın sanatkârı", "dinî inanışlarımızın üstadı" idi felsefe. İslâm'la kurduğu ilişkinin ve dilinin felsefî-teorik dolayımı, muhafazakâr-İslâmcı muhitlerde "Blondel Müslümanı"

diye alaya alınmasına yol açacaktı. Beri yandan, Batı'da 'okumuş', Batı biliyor olması, onun muhafazakârlığının-İslâmcılığının kıymetini artırıyordu.

Topçu'nun da yerleşik İslâmcı-muhafazakâr kültüre sataşmaları, bir Kemalisti sevindirecek cinstendir: "Düşünmeyi günah sayan sefaleti din diye tanıtan gerilikle taassubun zulme sığınması"... "İki bin yıl önceki karanlığa sürükleyen Kuran kursları"... (Yoz bir din telâkkisinin otoritelerini yererken andığı "kumarcı üstadlar"dan kastının Necip Fazıl olduğuna şüphe yoktur.) İslâm dünyasındaki yozlaşmanın kederli ve sert eleştirisini yaparken, bilhassa "petrol kuyularının tröst sahipleri" dediği Suudi rejimine ateş püskürür. Onun kavgası, şeklî-taklidî "dinsel pozitivizm" ile, "din maddecileri" iledir. İslâm, Asr-ı Saadet'ten sonra manevî cephede irtifa kaybetmiştir. Şeriat dogmatizmi, kaidecilik, devlete merbutluk, modern zamanlar sökün ederken İslâm'ın romantik bir Rönesans geçirmesini önlemiştir. Nurettin Topçu, İslâm'ın canlı pınarının, ilk çağların sihirciliğini yaşattığını söylediği şeriat değil tasavvuf olduğunu düşünür. Şeriat-tarikat mücadelesi, madde ile ruhun din dünyasındaki mücadelesidir ona göre. Tasavvuf, "can gözünü" açacak, İslâm'ın bir hümanizm olarak aslına dönmesini sağlayacaktır.

1969'da, "Bugün İslâm dünyası kibrine sımsıkı sarılmış, kendinden olmayanı kötülüyor, düşünen dünyanın zekâsına kin taşıyor" diye yakınıyordu. Şerrin, başka bir şerre işaretle kendini mübarek gösterebilmesinin yol açtığı yanılsamaya karşı uyarırken, kendisinin de '50'lerde atik bir iştirakçisi olduğu anti-komünizmin adeta dinleşmesinden rahatsızdı. "Elleri çivili sopalı sözde cihatçılara" karşı çıkıyor, "anarşist, komünist kırıp yıkabilir, dinci bunu yapamaz" diyordu. Kin ve kibre kapılmamalıydı: "Dindar için din düşmanı yoktur, lütuftan mahrum gafil ve zavallılar vardır." ABD'nin 6. Filo'sunun İstanbul'a gelişini protesto eden solcu kitleye karşı İslâmî bir anti-komünist söylemle ajite edilen linççi saldırganların iki genci öldürdüğü "Kanlı Pazar" olayı üzerine yazdıkları, bütün sağ neşriyat içinde istisnaîdir:[24] "İslâm dinini kendi nefisleri ile hırsları için böyle şuursuzca alet yaparak Amerikan donanmasına yaranırcasına savaşmak cihad ise İslâmiyet gelmeden önce insanlar en şiddetli, en barbar savaşları yapıyorlardı. (...) Bıçaklayıp yere vurdukları insanlar Müslüman değilmiş. Nereden biliyorlar? Sözlerinden, kıyafetlerinden ve davranışlarından olacak. Eğer bunu, kendilerinin Müslüman olduğunu bildikleri gibi biliyorlarsa bu bilgileri acınacak şeydir. (...) İslâm'a bu en büyük fenalığı yaptıkları halde kendinin Müslüman olduğunu söyleyen cepheye dönerek diyoruz ki: Müslümanlık bu değildir. Siz bu hareketinizle en şaşkın sapıkların safında yer almış bulunuyorsunuz. (...) Öldürmeyi her kaba ve hoyrat canlı biliyor! Müslümanlığa karşı olanlara da şöyle diye-

24 İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr cenahta Kanlı Pazar'a tavır alanlara rastlamak için en aşağı yirmi yıl beklemek gerekecek – neden sonra çıkan sesler bile istisnaî olacaktır.

ceğiz: Karşınızdakiler Müslüman değildirler. Müslümanlığı onların tam aksi davranışlarda arayınız. Onları affedin ve hepinize birlikte affı ve kurtuluşu getirecek olan İslâm içinde birleşiniz."

Bütün bu yozlaşmayı, bu kalpsizleşmeyi, "hörmet" ve samimiyet kaybını, dinin özü saydığı ahlâkın yitirilmesine bağlıyordu Nurettin Topçu. Sorumluluk duygusuyla iç içe geçen ve "insanın cevheri" olan merhametin yitimine bağlıyordu. Merhamet edebilmek için ıstırap duyabilmek lâzımdı: "Başkalarının ızdıraplarının dindirilmesi gerektiğine hükmetmek için gereken tecrübe" idi bu. Merhametin hareket hali, hizmetti: fakirlerle sefillere adanacak hizmet... Zulüm olarak gördüğü yoksulluk, ona göre bir insan hakkı sorunuydu: "Sosyal yardımın sadaka veya iane şeklinde onlara verilmesi de haksızlık hatta zulümdür (...); bütün insanlara hakları hak diye verilmelidir."

Batı'nın milliyetçiliğini kapitalizmle iltisakı nedeniyle reddettiğini görmüştük. Yoksulluğun, zulmün ve topyekûn ahlâkî yozlaşmanın kaynağında da kapitalizmi görür. Kapitalizm, "dostluk denen insandaki ilâhî cevherin yok edildiği dünyalar" kurar Topçu'ya göre, "insanın ruhî varlığıyla baş başa dost yaşaması"nın önünde engeldir. İstismarın ve sınıflaşmanın/eşitsizliğin tarihsel kaynağı olarak işbölümüne işaret eder. Bizzat ticarete, –yozlaşmamış haliyle de–, şüpheyle yaklaşır. Tüccarı, ruhen ve ahlâken "aldatmasını bilen", menfaatperest kişi olarak görür: "Bütün serbest ticaret sahası, adi bir politika ile birleşen tembelliğin barındığı âlemdir." Üretmeye, hizmete, ihtiyaca değil kâra bakan "sorumsuz sermaye", "tüccarın hayvanî kahkahalarına kefen olacak"tır. Sermaye, hem ferdi hem devlet otoritesini tehdit ettiği için belâdır. Mülkiyet maddî tahakküm aracına dönüşmemelidir; mülkiyetin, sermayenin, mirasın ancak küçüğü meşrudur, büyüğü cemiyete ait olmalıdır. Basbayağı 'servet düşmanlığı' görürüz Topçu'da! Menderes'in vaadi doğrultusunda her mahalleden bir milyoner çıkmış olmasını "zillet" sayar. Zenginlerin hacca gitmekle, cami donatmakla affolunamayacak müsrifliklerı, vatana ihanettir; zaten zenginlik "devrimizde ve cemiyetimizde" "sadece vatana ihanet kaynaklarından doğabil"mektedir. Kısacası kapitalizm, insanlık onuruna ve insanın olanaklarına aykırı bir fitne, bir kötülük olarak görünür Topçu'da.

Kültürü medeniyete karşı korumaktan yana olan Topçu, sadece kapitalizme değil, sanayi ve teknolojiye kahreder. Tıpkı ticaret ve sermaye gibi, makine de zan altındadır: "Garbın makine gıcırtısı", "makinenin ruhtaki huzur ile varlıktaki duayı didik didik parçalayan vahşi, boğuk hırıltılarıyla dolu sokaklar", "makine denen ifrit", "makine esareti", "insanı makineleştiren ileri teknik ihtirası"... "Makine, saban sesini susturalı artık köylünün feryadı duyulmuyor"dur. Makineleşmenin yabancılaştırıcı, ruhsuzlaştırıcı kudretinden duyduğu endişe, "taşıt makinesi" dediği otomobilin Topçu'ya verdiği

tekinsizlik duygusunda billurlaşır. Otomobil, sadece manâsız lüks ve gösteriş arzusunun, köyleri boşaltan göçün kolaylaşmasının değil, zamanın akışının doğallığını ve insanîliğini ihlâl eden sür'at tazyikinin de simgesidir. "Yollarda sanki boğacak insan arayan arabalar şehirleri, ruhun huzuruna karşı olan düşmanlarla dolduruyor"dur. Cinayet olarak gördüğü trafik kazalarının doğallaştırılması, merhamet yetimizi kaybetmemizin alâmetlerindendir ona göre.

Nurettin Topçu'nun anti-kapitalizmi, bir sosyalizm savunusuna da açılacaktır. Bir yerde, sosyalizmin sırf "vicdansız milyonerlerin arlığından nefreti insanlara öğretmek için" bile lâzım olduğunu yazar. Dahası: "Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah'ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır" ona göre. Topçu, sosyalizm adını, kendi davasını tanımlamak üzere de kullanacaktır: "Kooperatifçiliğe dayalı devlet sosyalizmi", "ruhçu sosyalizm", "İslâm sosyalizmi" – ve tabiî Anadolu sosyalizmi... Milliyetçi-muhafazakâr camiada çok yadırganan bu terimleri[25] 1960'larda 'diklenerek' kullanmış, 1970'lerdeyse, nispeten 'tevil edici' bir tutum almıştır. Bu arada Katolik "ruhçu sosyalizm" akımına ilgi duymuştu. Topçu'nunki, anti-komünist ve –birazdan geleceğiz– koyu anti-semitist bir sosyalizm telâkkisiydi. Toprak medeniyetinden –en azından büsbütün– kopmamayı hedefleyen, büyüme yerine âdil bölüşümü vurgulayan, sosyal adaleti gözeten bir küçük üreticiler korporatizmi, diyebiliriz. "Fakirin hakkına, zenginin ahlâkına kavuşacağı" bu rejim, böylece sınıf çatışmasını önleyecekti. "Patron denen gaddar ve merhametsiz muhterisler kütlesinin pençesinde ezilen emek ve hak sahipleri"nin "kalplerini kaybetmemeleri ve Allah'a bağlılıklarını unutarak hoyratlaşmamaları için onlara sürekli ümit ve iman aşısı" yapılacak; "zenginlerin kalbini menfaat canavarının kirli dişlerinden koruyabilmek" için de "onların ruh sefaletlerinin... tedavisine" çalışılacaktı. Topçu'nun politik-toplumsal düzen tasarımı esasen bir ahlâk nizamı idi ve sosyalizm de bu nizamın bir veçhesi olarak anlam kazanıyordu.

Bu "ulu ahlâk nizamı", bir "otoriteli devlet" gerektiriyordu: "Herkesten ve her şeyden daha kuvvetli olması gereken devlet"... Maddî kuvvetlerin tahakkümünün yerini, devletin manevî tahakkümü vasıtasıyla, ahlâkın ve hakikatin tahakkümü almalıydı. "Devlet, ilâhî iradenin yeryüzünde zuhuru"nu sağlamalıydı. Din devleti değildi ama bu; Topçu, dinin "müesseseleşmesinin" yozlaştırıcı olduğu fikrindeydi. Hegelyen bir anlayışla devleti "ferdin sonsuzluğa hareketinde bir menzil" olarak görüyordu. İsyan ahlâkını isyan-itaat tevhidinin denetimine sokan ilâhî teslimiyet ve mesuliyet iradesinin dünyevî uğrağı, devletti. Sünnî muhafazakâr okuru yadırgatma pahasına zikret-

25 "İslâm sosyalizmi" teriminden ötürü bir keresinde "zemzem suyuna katran karıştırmakla" suçlanacaktır.

tiği Ene'l-Hak düsturunu da, "cemaat karşısında devlet ruhunun dile gelmiş ifadesi" olarak yorumluyordu. İdealini, ferdin ve cemaatin devlette eridiği "hür bir totalitarizm" diye tanımlıyordu. Demokrasiyi de bünyesinde eritecek bir totalitarizmdi bu; zira gerçek demokrasi başıboş olamazdı, mesuliyet iradesini gerektirirdi.

"Ulu devlet iktidarı" ve "hür totalitarizm" özlemi, Topçu'da hümanizmin ve özgürlükçülüğün, seçkinci bir romantizmin kafesinde kapalı kaldığını gösterir bize. Onun yücelttiği İnsan, büyük harfle insandır; şuursuz kalabalıklar, sıradan gafiller kitlesi değil. "Aşağı tabakada itaat duygusunun gevşemesi"nden yakınır; aşağı tabaka terimini rahatça kullanır. Demokrasiyi "oy çoğunluğunu teşkil eden en aşağı tabakanın takdir ve iradesi" diye tanımlarken, "erginliğine kavuşacak milletlerin kuvvetle güdülmeye ihtiyacı vardır" derken, nefretle baktığı Kemalistlere benziyordur. Topçu'nun nazarında cemiyet maddeci, pragmatik, idare-i maslahatçıdır, yaratıcı ve asil olan, Fert'tir; fakat yine büyük harfli, 'yüksek' fert. Kendi tabiriyle "büyük ruhlar" veya "Millet Mistikleri". Ahlâk kahramanlarıyla halk arasındaki boğuşma, daimî ve evrenseldir zaten; büyük ruhların misyonu, daima menfaatine bakarak yaşayan, fazileti değil saadeti isteyen halka, "kütle"ye, ruh aşısı yaparak onu yükseltmektir.

Bu seçkinciliğiyle, aslında politikaya da şüpheli, ahlâkça düşük bir faaliyet olarak bakar Topçu.[26] Şükrü Argın'ın saptadığı gibi, politikayla bağdaşmaz bir idealizmi vardır. İsyan ve aşk ahlâkı söylemi, hümanist coşkusu, kahreden bir karamsarlığın markajındadır. 2015'te yayımlanan mektupları, Topçu'nun "ahlâksızlık ummanı... leş kesilmiş bir cemiyet" diye tanımladığı Türkiye toplumu hakkında topyekûn karamsarlık içinde olduğunu gösterir: "Tembellikle fitne madeni kazıyoruz. Yarımız çalıyor, yarımız dileniyoruz"dur. 1965'te bir mektubunda "Müslümanız diyen insan yığını"ndan yaka silker: "Onlar Şark'ın en aşağı tabakasını teşkil ediyorlar. (...) Buraya artık ne ilim girer, ne ahlâk; ne de Allah uzanır buralara. Bunların önce her şeyi bırakıp insanlık devrine girmeleri lâzım." Anti-komünizm bile kerhen yapılabilir "bura"da: "Beşir Fuad'ı kırbaçlayan taassup bugün, o zamankinden belki daha tehlikeli, çünkü komünizm tehlikesini karşılayacak bir neslin maalesef davası olmak durumunda bulunuyor. Materyalizme efsanecilik ve büyücülükle karşı koyma durumundayız. Ne hazin kader!"

Topçu'yla özdeşleşen *Hareket* dergisi, 1939'da yayımlanmaya başlamış, aralıklarla 1981'e kadar çıkmıştır.[27] Anadolucu akımın belli başlı mecrala-

26 1961'de Adalet Partisi'nin kuruluş çalışmalarına katılması ve senatör adayı olması, 27 Mayıs darbesine karşı çıkışının gereği, geçici bir angajmandır – adaylığının seçilemeyecek bir yerden olmasına da dikkat etmiştir!

27 1939-1943, 1947-1949, 1952-1953, 1966-1977, 1979-1981.

rından biri ve en uzun soluklu entelektüel kadro fideliği oldu. *Hareket*, giderek Türkiye'nin en kaliteli yayınevlerinden biri haline gelen Dergâh Yayınları'nı da (kuruluşu 1977) tohumlamıştır. Yayınevi 1990'da Mustafa Kutlu'nun editörlüğünde yeni bir *Dergâh* dergisi yayımlamaya başlayarak, Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin geleneğine sahip çıktı.

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR TERKİP

Topçu'nun anti-kapitalizminin temel malûliyetinin, antisemitizm olduğunu belirtmiştik. O, kapitalizmin günahlarını "Yahudi"nin sırtına yıkar. Sınıflı toplumu üçe ayırır: ezilen, mahkûm halk sınıfı, onun üstünde istismarcı kapitalist zorba sınıfı, en üstte "büyük sermayeci yahudilerin sınıfı" veya "gizli yahudi iktidarı". Topçu'nun ülküsü, "yahudi sınıfını" tasfiye edip diğer iki sınıfı "kardeş" yapmaktır. Hep tekil olarak, birçok defa da ilk harfini küçük yazarak andığı Yahudi, kapitalizmin, sömürünün ve modernizmin yozluklarının sahih sıfatıdır. Yetmiş yıllık Babil esaretinin intikamını Kıyamet'e kadar almaya azmetmiş "beddualı kavim"dir; "zulüm yahudinin damarlarından fışkırı[r]". Yahudi, kötülüğün sadece 'markası' olmakla kalmaz, "fert ve cemiyet olarak her Yahudi... bütün insanlığa... düşmanlık yaşatır". Şu sözü Topçu'nun, Yahudi'yi gayri-insanlaştırmanın beyanıdır: "yahudi, Allah'ın insan diye yarattığı varlıklara benzemez."

Antisemitizm

Topçu hiddetli bir antisemitti fakat Türkiye'de antisemitizmin tek bayii o değildi. Sâmiha Ayverdi'de, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'da da antisemitizmin koyuluğuna değinmiştik. Antisemitizm, milliyetçi-muhafazakâr terkibin aslî bir unsurudur. Erken Cumhuriyet döneminin Kemalist milliyetçiliğinde de güçlü bir doz antisemitizm eksik değildi aslında. Türkiye'de antisemit düşünüşün titizlikle izini süren Rıfat N. Bali (doğ. 1948), tek parti devrinde Yahudilere karşı husumetin iki saike dayandığını saptar: Ticarete hâkimiyetleri ve kendi lisanlarını, dolayısıyla kimliklerini korumaları. Sermayeyi millîleştirme davasının ve millî homojenlik ülküsünün güdümündeki bu nefret söylemi, hastalık derecesinde çıkarcı ve korkak Yahudi karikatürünün amblemleştirilmesiyle çoğaltılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasının ve çok partili hayata geçişin konjonktüründe, antisemitizm yeni bir çehreye bürünür. Filistin sorununun infilâkı, İsrail'in kuruluşu ve İsrail-Arap savaşları, Yahudi karşıtlığını Müslümanları/İslâm'ı savunma davasıyla yan yana getirir. Bu cephe hattındaki Batı emperyalizmi karşıtlığı, Osmanlı'nın çöküşüne kahırlanan tarih revizyonizmiyle birleşir, zira Osmanlı'nın çökertilmesinde (İtti-

hat ve Terakki vasıtasıyla) Dönmelerin ve Masonların dahli keşfediliyordur ve bunlar da Yahudiliğin örtülü mümessilleri olarak 'bilinirler'. Bu konjonktürün anti-komünizmin uzun sürecek mevsimi olduğunu da unutmamak gerekir. Yahudi, –tekil kullanım Topçu'ya has değil, antisemitizmin ve genel olarak ırkçılığın evrensel âdetidir–, bir yandan komünist komplonun perde gerisindeki asıl fail olarak, diğer yandan anti-kapitalist hoşnutsuzlukların yıldırımını üzerine çekecek bir sömürücü kötü-zengin imgesi olarak şeytanlaştırılacaktır. Namuslu ve mümin küçük tüccarı boğan finans-kapitalin imgesidir, Yahudi.

Popüler tarihçi Cemal Kutay'ın (1909-2006) çıkardığı *Millet* dergisinde, aylar süren "Türkiye Yahudileri" tefrikası,[28] Kemalist-milliyetçi antisemitizmden milliyetçi-muhafazakâr antisemitizme bir geçiş taksimi gibi olması bakımından ilginçtir. Türkiyeli Yahudilerin Siyonizme mesafeli, vatana sadık, "Türklere karşı samimi", siyasetten uzak yaşadıklarını söyleyerek sona eren yazı dizisi, bu ılımlı tutumunu, onların "sadece iktisadî hayatta şahsî menfaatleri peşinde koştukları" tespitiyle bağlar. Yazı dizisi boyunca, hoşgörü istismarı izleği akar gider: Yahudiler yüzyıllardır "Türklerin bütün hayat ve servet menbalarından bol bol istifade" etmişlerdir; Osmanlı devrinden beri "istismar ve ihanetleri" nedeniyle halk onlardan nefret etmiş, hükümetlerce kayırılınışlardır bu anlatıya göre.

1940'ların ortalarından itibaren milliyetçi-muhafazakâr antisemitizmin kurumlaşmasında *Sebilürreşad* ve *Büyük Doğu* dergilerinin ve Necip Fazıl'ın rolü büyüktür. Necip Fazıl 1946'da bir yazısında, Yahudi'yi ilksel/özsel fesat kaynağı olarak ifşa eder: "Yahudi evvela kendi peygamberine ihanet etti. Sonra İsa peygamberi Romalılara bir pula satarken, öbür taraftan, onun dinini, güya en girift ve esrarlı manâlar yoluyla çığırından çıkardı. Aynı Yahudi, İslâmın ruhlar üzerinde eşsiz saltanatı devrinde, dudaklarla kalpler arası, Allahtan başka herkese meçhul, o korkunç tezat pususuna yattı ve 'münafık' tipini yoğurdu. Ve tarih boyunca, hak veya batıl, nerede bir vahdet ölçüsü bulduysa, onun içten çözülmesinde yaman bir rol oynadı." Necip Fazıl 1949'da *Büyük Doğu*'da "Profesör Ş. Ü." müstearıyla kaleme aldığı yazı dizisinde "yegâne ve en eski beynelmilel kapitalist" diye tanımladığı Yahudi'yi, kapitalizme atfedilen bütün fenalıkların günah keçisi yapma stratejisine ortak olur. "Dünya para aristokrasisi" mevkiinde bulunan ve matbuata da hükmeden zengin Yahudi, bütün dünyada her istediğini yaptırırken, "fakir Yahudi" de fıtraten halk arasında sistemli anarşiyle kendini var ediyor ve zengin ırkdaşına destek oluyordur. Yahudi'nin hile ve istismarla "Alman milletinin iç bünye hastalığını" teşkil ettiği, "Nazizma devrine doğru", görmeyenin kalmadığı bir hakikattir "Prof. Ş. Ü."ye bakılırsa.

28 Müellifi Ziya Şakir de (1883-1959) Kutay gibi amatör-popüler tarihçidir.

"Profesör Ş. Ü.", 1951'de de *Büyük Doğu*'da bir "Dönmeliğin Romanı" tefrikası yayımlar. Dönmeler, 17. yüzyılın ikinci yarısında Mesihlik iddia eden Sabetay Sevi'nin etkisi altında, Yahudilikle tasavvufî Müslümanlığın senkretik bir bireşimini geliştiren dinsel cemaattir. Ş. Ü., Sevi'nin çıkışını bütün Batı dünyası gibi buhranda olan Yahudiliğin bir kurtarıcıya ihtiyacının artmasıyla açıklar; dönmeliği Yahudi entrikası olarak tasvir eder: Dönme, Yahudiliğini gizleyen Yahudi olarak, kozmopolitliğin, fesadın şahikası, adeta Yahudiliğin Türk-İslâm'ı içten yıkmaya memur edilmiş şubesidir. **Türkçülük-Ülkücülük** bölümünde, Osman Yüksel Serdengeçti'nin dönmelik bahsine olan büyük ilgisini görmüştük. Dönmeler, nam-ı diğer Selânikliler tabiri, Kemalizmin kurucu kadrosunu –M. Kemal dahil–, dinen ve ırken karalama işlevi görmüştür. Balkan kökenli Cumhuriyet eliti, "bu topraklara yabancılığı" yanında, gizli Yahudi tarikatının mensubu olma zannı altında tutuluyordu.

Yine 1940'ların ortalarından itibaren, 'asal' nitelikteki Yahudi fesadının bir başka görünümü olarak, Masonluğun da işlenmeye başladığını görürüz milliyetçi-muhafazakâr neşriyatta. Bu mesleğin emektarı, *Büyük Doğu*'da tefrika ettiği *Türkiye'deki Masonluk: İç Yüzü ve Sırları*'nı 1951'de kitaplaştıran M. Raif Ogan'dır (1887-1976). *Sebilürreşad*'da da yazan Ogan, Abdülhamid'in itibarını iade etmeye dönük revizyonist tarihçilik çığırının içinde yer alıyordu. İttihatçıların (ki Kemalistlerin selefleriydiler) Osmanlı'yı çöküşe götüren komplolarını, Mason şebekesinin mensupları olarak gerçekleştirdiklerini anlatıyordu. Masonluk, büyük ölçüde Yahudiliğe, onun ritüellerine ve ahlâksız-ahlâkına dayanan bir gizli beynelmilelci-kozmopolitist tarikat olarak 'deşifre' ediliyordu. Yahudiliğin bütün dinleri yozlaştırmaya dönük beşinci kol faaliyetiydi.

Türk antisemitizminin başbayii kuşkusuz emekli asker Cevat Rıfat Atilhan'dır (1892-1967). O bu mesleğe tek parti devrinde, 1933-34'te çıkardığı *İnkılâp/Millî İnkılâp* dergisinde adım atmıştı. Devrin vasatî antisemitizmini 'ileri götürmeye' çalışıyor, yükselen nasyonal sosyalizmi yakından izliyor, hatta Nazilerin antisemit ajitasyonla maruf *Der Stürmer* dergisinin karikatür klişelerini aynen iktibas ediyordu. (1934'te bir polemiğinde kendisinin Hitler'i değil, olsa olsa Hitler'in kendisini taklit ettiğini söylemiştir!) 1960'lara dek yetmiş dört "eser" yazdı, en mütevazı taşralı milliyetçi-muhafazakâr hanelerinde bulundurulan üç-beş kitaptan biri mutlaka onundu. Antisemitizmin bütün kalıplarını döne dolaşa tekrar eden Atilhan'ın özgün denebilecek bir 'tespiti', olsa olsa, Yahudilerin toplama kamplarıyla ilgili 'yalanlarını' teşhire dönük şu kişisel gözlemi olabilir: "1934'te temerküz kamplarını gezdim, disiplin ve insaniyete hayran kaldım." En şedit ve kindar ırkçı olduğunu söylediği Yahudilerin başka milletlerin (haklı) ırkçılığını men etmesini hazin bir

paradoks olarak işler. Yahudi'yi, en çürük, en menfaatperest unsurları tavlayan daimî ve ebedî iç düşman dedektörü gibi görür. Hem Marksizm hem liberalizm ve kapitalizm Yahudi icadıdır ona göre. (Necip Fazıl, hiç değilse bu akımların icadını değil de yozlaşmasını Yahudi'ye atfeder.) Siyonizmin cephelerini tasnif ederken, farmasonluk ve komünizmin yanında demokrasiyi saymasında yine bir özgünlük görebiliriz Atilhan'ın. (Demokrasiyi, bir Entelijans Servis 'olayı' olarak anar!) Yahudi'yle Siyonist'i eşanlamlı kullanmaksa ona mahsus değildir. İsrail'in (başka deyişle Siyonizmin) Türkiye'yle ilgili stratejisi, kendini Garplı zannettirerek onu Arap-İslâm âlemine ve kendi özüne yabancılaştırmaktır Atilhan'ın yorumuna bakılırsa. 1940'ların ortalarından itibaren, sadece Batılılaşmayı Yahudi komplosu olarak görüşüyle değil, kullandığı terminolojiyle ve ilgileriyle de İslâmcılığa yaklaşmıştır. *Sebilürreşad*'da, –Necip Fazıl'la aralarında liderlik nizası çıkana kadar– *Büyük Doğu*'da yazdı. Kurucu genel başkanı olduğu partinin adı İslâm Demokrat Partisi idi – "dini siyasete alet etme" suçlamasıyla kapatıldı (1951-52). Atilhan İDP teşebbüsünden itibaren Türkiye önderliğinde İslâm birliği perspektifini savundu. İslâm hâkimiyetinin tarihine ve ihyasına hasrettiği bir kitabını dahi, "Yahudiler, şu on iki milyon insan bunu yapmış ve muvaffak olmuştur. Biz niçin yapmayalım!" hasediyle sonlandırmıştır.

Antisemitizm, kültürel yozlaşma ve "kimliksizleşme" anlatısının gözde bir izleği olarak milliyetçi-muhafazakâr söylemin bir sabitesi oldu. İslâmcılığın bu söylemden ayrışmaya kalkışan kanadının da, antisemitizmden beri durabildiği, nadirattandır. (**İslâmcılık** bölümünde de hatırlanmalıdır bu.) İslâmcılığın siyasî ana akımı olan Millî Görüş'ün kurucu lideri Erbakan'ın bütün politik tahlillerini "dünyayı yöneten Siyonist merkezlerin" teşhirine dayandırdığını not edelim, yeter. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren Adnan Oktar (doğ. 1956), Harun Yahya müstearını da kullanarak yaptığı kalabalık neşriyatla antisemitizmin sönmeyen ateşine birkaç kucak odun atacaktır. Olağanüstü yüksek satışlı ve birçok dilde basılan Harun Yahya neşriyatının en büyük skandalı, Holokost'un (Yahudi Soykırımı) gerçekliğini inkâr etmesidir.[29] 2000'lerde, *Akit-Yeni Akit* gazetesinin kurumsallaşmış nefret söyleminde antisemitizm, İslâmcı ortalamanın da üzerine çıkarak faşistçe bir mahiyet kazanmıştır.

Antisemitizmin somut içeriğinden öte, zihniyet yapısı ve algı kalıpları üzerindeki 'kurucu' etkisini vurgulamalıyız. Yahudi'nin olağanüstü kudretli ve yaygın, üstelik bir yandan da sırlı, örtülü nüfuzunun oluşturduğu imge, onun her bir hadisenin arkasındaki entrika olarak, her şeye kadir bir perde arkası güç olarak tasavvur edilmesini beraberinde getirir. Ayrıntılı data dö-

29 Oktar 2010'larda İslâm-dışı olduğunu ilan ettiği antisemitizmden, "dinler arası diyalog" branşına geçecektir.

kümüyle kendi kendini doğrulayarak "analiz" görünümü veren bir komplo teşhiri/ifşası, rasyonel-eleştirel analizi ikame eder. Bu da büyük bir acz-hınç gerilimine enerji yükler, sinizmi besler. Antisemitizmin uzun süren –ve sürmekte olan– etkisi, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı aklı, Yahudi/Siyonizm 'göstereninden' bağımsız olarak, komplo zihniyetiyle terbiye etmiştir.[30] "Arkasında ne var?" sorusunun, herhangi bir konuyu kendi özgül bağlamı içinde ve faillerinin özerkliğini tanıyarak tartışmaya izin vermediği bir zihniyet evrenidir bu. Romancı Tarık Buğra'nın 1979'da yayımladığı *Gençliğim Eyvah* romanı, ilginç bir örnektir; usta bir edebiyatçının dahi nasıl bir komplocu groteske düşebileceğini gösterir. Cumhuriyet dönemini kapsamakla beraber asıl olarak '70'li yılların "anarşi ortamına" odaklanan romanda tam teşekküllü bir komplo resmi çizilir. "Türkiye'de karışıklık çıkartma"ya azmetmiş, "İhtiyar" denen bir fesat tipi, "değerlerin içini boşlat(tır)ır", anlaşmazlıkları körükler, "Sersemlikleri Koruma, Geliştirme ve Yayma Vakfı", "Dalkavuk Çiftlikleri" kurdurtur, en emin yöntem olarak üniversitelere el atar, gençleri robotlaştırır, birbirine kırdırır.

"Devrimbaza" karşı... Peyami Safa

Necip Fazıl 1975'de Millî Türk Talebe Birliği gecesinde okuduğu, –adıyla, kontr-Kemalist ilhamını ilan eden–, *Gençliğe Hitabe*'sinde "devrimbaz kodamanlara" kahreder. Devrimbaz tabiri, Peyami Safa'nın icadıydı. 1950'ler boyunca "kavga yazılarında" şehvetle kullandığı bu tabirle, "mürteciler" için kullanılan yobaz sıfatını tersine çevirmiş ve muhafazakârlar adına karşı hücuma kalkmıştı. Karşı-devrimcilikle itham edilen dindar-milliyetçi-muhafazakârların değil, asıl "devrimleri savunmak" adına onları horlayan Batıcı/kozmopolit –ve komünizme meyyal ya da en azından bağışıksız– sözde-aydınların bağnaz, dar kafalı olduğunu ileri sürüyordu. 1959'da bir yazısında "Devrimbazın medeniyet anlayışı"nı şöyle formülleştirmişti: "Teknik bilgi + Sputnik + atom bombası + kokteyl parti + hula hup + bikini mayosu + cinsî hürriyet + garsoniyer + dinsizlik." Yani, dört birim maddiyatçılık (en azından biri komünizmle alâkalı), beş birim serbest seks ve sefahat.

Peyami Safa, Necip Fazıl'la beraber, 1940'ların ikinci yarısından 1960'a uzanan dönemde milliyetçi-muhafazakâr aydınların psikolojik üstünlük hamlesinin öncüsüydü. Necip Fazıl'ın hem İslâmî kimliğinin gitgide belirginleştiğini hem –Osman Yüksel gibi– daha militan bir tutum izlediğini düşünürsek; Peyami Safa, yerleşik aydın-muharrir tipolojisinin içinde kalarak

30 Milliyetçilik bölümünde değindik; 1990'lar ve 2000'lerde antisemitist komplo zihniyeti sola da sirayet edecek, sözgelimi Yalçın Küçük (doğ. 1938) analizlerini, kişilerin Yahudi kökenini 'kurcalayan' bir "isimbilimle" dayandırmaya yönelecektir.

sadece milliyetçi-muhafazakârlara değil genel kamuoyuna hitap etmeyi sürdüren profiliyle farklılaşır ve ayrı bir önem kazanır.

Necip Fazıl gibi Peyami Safa da, resmî aydın kadrosundan transfer olmuş olmasıyla, milliyetçi-muhafazakâr camia için ayrı bir değer taşıyordu. 1938'de yayımladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar*, romantik muhafazakâr bir yorumla da olsa, Kemalizmin ideolojisini yapma girişimlerinden biriydi. 1958'de yapılan ikinci baskıya yazdığı önsözde, kitabın dilinin dönemin zorunluluklarıyla gölgelendiğini teslim edecek fakat ana fikrine sahip çıkacaktır. Ana fikri, "Kopmuş tespih taneleri gibi dökülüp saçılmış an'anelerimize bir bağ geçirmek"ti Safa'nın. Dönemin, inkılâbı gelenekle gemlemeye dönük muhafazakâr endişelerini tekrar ediyordu. İlmî düşüncede ifrat, kör akideciliğe, mefhumculuğa varırdı, oysa Türk inkılâbı realiteden, hayattan doğuyordu. İnkılâbı geleneği onararak canlandıran, solmuş cevheri ışıtan bir kaldıraca dönüştürebilmek için, bildik sihirli formülü öneriyordu: bir Doğu-Batı sentezi. Batı'da mistik cevherin, bizdeyse riyazî ve ilmî görüş cevherinin kıtlığı vardı Safa'ya göre, iki taraf da birbirine muhtaçtı. İslâm'ın zaten Şark'ın içinde –Hind ve Çin'e nazaran– Garp görüşüne yakın durması, fatalist değil aksiyoncu olması, terkibi kolaylaştırıyordu.

Safa, 1950'lerde de "Doğu-Batı Sentezi" formülünü kullanmayı sürdürdü. 1953'te çıkarmaya başladığı, 27 Mayıs 1960 darbesine dek devam eden *Türk Düşüncesi* dergisinde de temel izleklerden biri budur. *Türk Düşüncesi*'nin çıkış manifestosunda, Batı'nın değiştiği vurgulanır, pozitivizm ve determinizmin bunalımına dikkat çekilir. *Türk Düşüncesi* bu fikrî gündemini izlerken Hilmi Ziya'nın fikrî desteğini alır. Batı düşüncesinde artık dinle bilim yakınlaşıyor, duygunun, sezginin bir bilgi kaynağı olarak itibarı artıyordur. Velhâsıl makine medeniyetine teslim olmamak lâzımdır. Bergson'a sadakat sürerken yer yer Heidegger'e de atıf yapılır bu bahiste. Peyami Safa "devrimbazları" sürekli Batı'nın eskimiş pozitivist düşüncesine takılıp kalmakla suçlar; oysa yeni Batı metafiziğe hürmetkâr, mistisizme açıktır. Derginin 1954'teki "Biraz daha aydınlık" manifestosunda "Batı medeniyetinin Rönesansta başlıyan ferdiyetçi karakterine ve daha sonra İnsan Hakları Beyannamesinin hürriyet ve ferdi mülkiyet esaslarına derece derece isyan" çağrısı yapılır. "Zelotizmin geriliğinden ve herodyanizmin maymunluğundan" kurtulmak lâzımdır.

İslâm'ı selâmlar fakat Peyami Safa'nın metafiziği ve mistisizmi esasen soyuttur. "Allahsızlara" karşı polemiklerinde, vahye değil "his ve sezgiye" yaslanır – Allah'ın yokluğunu ispatlamanın varlığını ispatlamaktan daha zor olduğuna, bir de. (*Türk Düşüncesi*'nde, Baltacıoğlu'nun müdahil olduğu, 'Kemalizan' bulunabilecek bir "dinde reform" anketine de rastlarız bu arada.) Peyami Safa'nın, bir ara ruh çağırma seanslarına katıldığı, *Ruh ve Kâinat* der-

gisini (1952) çıkaran Bedri Ruhselman'ın (1898-1960) ispiritizma, metapsişik, reenkarnasyon araştırmalarına ilgi duyduğu biliniyor. İslâmî gelenekten değil soyut bir spiritüalizmden ilham alan bir vizyonun sahnelerini romanlarında görürüz. Tipik örnek, *Matmazel Noralya'nın Koltuğu*'dur (1949). Tasavvufla irtibatlandırılabilecek bir "ferdden millete, milletten insana, insandan Allaha doğru aşmanın merhaleleri" silsilesi kurar orada. "Mıymıntı zekâmızı" ve "ablak objeler âlemini" aşıp, "müstesnalara açılan bir sır halvetine" işaret eder. Bu imkânın ve "taazzuvun şartı, transandans"tır.

Taazzuv, mühimdir Peyami Safa'da. Batı dillerindeki organizasyon kelimesini organ kökünе sadakat göstererek taazzuv diye karşılamak gerektiğinde ısrar etmesi mühimdir. "Bir milletin uzvu olmazsak hayvanlaşacağımızı biliyoruz"dur. Edebiyat eleştirmeni ve denemeci Nurdan Gürbilek (doğ. 1956), Safa'nın ilk romanı *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*'nda (1930) hasta bedenleri tasvir edişindeki rikkatle, milleti uzviyet olarak görmek istemesi arasındaki çelişkiyi düşünmeye davet eder okuru. Uzviyetçi yani organizmacı bakış (muhafazakâr düşünüşte gördüğü rağbete zaten değinmiştik), milleti/toplumu doğal bir varlık olarak görürken, onu biyolojik ve tıbbî bir mükemmeliyet ölçüsüyle değerlendirir. (Mesela Sosyal Darwinist dünya görüşünü can-ı gönülden benimseyen Ömer Seyfettin gibi,[31] Safa'nın da çocukluğundan itibaren hastalıklarla boğuşmuş zayıf bünyeli biri olmasıyla birlikte düşünmeli mi bunları?)

Peyami Safa 1957'de bir yazısında "millî siniri kopmamış" idealci aydınların kıtlığından yakınıyor, eğitimin "millî siniri pekleştirmesi" gereğini vurguluyordu. Millî uzviyetin mecazı olarak, –âdet olduğu üzere kalbi veya beyni değil de–, nöro-psişik sistemi seçmesi, gayet uygundur kendisine.

Safa 1943'de yayımladığı *Millet ve İnsan*'dan itibaren ırkçı bir milliyetçilik fikrini geliştirmiştir. İnsan, "bomboş bir hayal"dir ona göre, insan ancak milletin –ve ırkın– mensubu (uzvu) olarak insan olur; ancak o zaman fert olmaktan (ki "sürü adamına" denktir) kurtulup şahsiyet kazanır. "Milletin çoğunluğunu vücuda getiren ırkî cevher", milleti "bozulmaktan ve soysuzlaşmaktan koruyan bir maya"dır onda; burada, ırk cevherinin "ruh beraberliğini meydana getirecek başka âmillerle telâfi edilebileceğini" kabullenecek kadar esneklik gösterir. Türkiye, "melez, kozmopolit milletten halis, yekpare millete" doğru tekâmül sürecindedir. Bu süreçte, "millî olmak için değil, Türk olmak için milliyetçi olmak zorundayız"dır ona göre. Metafiziği gibi ırkçılığı-milliyetçiliği de görece soyut-kavramsaldır Peyami Safa'nın; Türkçü literatürden farklı olarak millî tarih ve hamaset levazımatına pek başvurmaz.

Peyami Safa, sağ düşüncenin bütün temel uzuvlarının maketini yapmış, kalemi cevval bir otodidaktı: anti-komünist milliyetçi, maneviyatçı... Milli-

31 Milliyetçilik bölümüne bkz., s. 210-211.

yetçi-muhafazakâr edebiyat kuramcısı Faruk Timurtaş'ın (1925-1983) deyişiyle: "Ruh adamı".

Milliyetçi-muhafazakâr terkip ve aydınlar

Peyami Safa'nın milliyetçiliğinin yanına iliştirilen diğer madalya, kâh muhafazakârlık diye tanımlanmıştır, kâh maneviyatçılık, kâh mukaddesatçılık. Safa'nın yanı sıra, Topçu'dan, Kısakürek'ten Ali Fuat Başgil'e uzanan geniş bir sağ aydın yelpazesi için kullanılan bir ikiliydi bu. 1950'lerde daha çok milliyetçi-mukaddesatçı denirdi, 1960'lardan itibaren giderek milliyetçi-muhafazakâr tanımı öne geçti. Bu değişim bir ölçüde, mukaddesatçı sıfatının doğrudan işaret ettiği İslâmcı'nın bir ayağını bu terkipten dışarı atıp müstakilleşmesiyle ilgiliydi. Gerçi muhafazakâr sıfatı da İslâmcılığın şifresi gibi kullanılıyordu –hâlâ da bir derece öyledir– fakat mukaddesatçı, daha açık adres gösteriyordu. Milliyetçi-muhafazakâr kimliği, hem sağın geniş cephesini kuran şemsiyeydi hem de, gerek Türkçü ve Kemalist milliyetçiliklerden gerekse fundamentalist ve radikal İslâmcılıklardan ayrışarak makûl orta yolu çizen bir terkibi ifade ediyordu. Merkez sağ partilerin, DP'nin ve AP'nin içinde de hep kuvvetli milliyetçi-muhafazakâr hizipler yer almaktaydı.

Hamdullah Suphi Tanrıöver (1885-1966), 1931-1944 arası Bükreş büyükelçisiyken, etnik kimliğin dinî kimliğe üstünlüğünü varsayarak, Hıristiyan Gagavuz Türklerinin Türkiye'ye transferi için uğraşmıştı. 1949'da CHP'den istifaya yönelirken fikri değişmişti, "Din milletlerin en eski ve en dayanıklı müessesesidir. Milletler esarete uğrayacak olursa, onların son kalesidir" diyordu. Milliyetçi-muhafazakâr terkip, dini, millî kimliğin kurucu unsuru olarak kabul edecek; buna mukabil İslâmlık hangi 'dozda' vurgulanırsa vurgulansın, o sıfatla şereflenen soy ad, Türklük olacaktı. Terkibin organik zemini buydu. Bununla beraber milliyetçi-muhafazakâr şemsiye altında doz ayarları ve bireşim formülleri etrafında bir ideolojik mücadele elbette süregitmiştir. Terkibin bir yandan kendi içinde radikal uçları olmuş, bir yandan da merkez sağın ideolojik cephaneliğini tedarik etmeye ve onun pragmatizmine uyum sağlamaya yönelmiştir. Aydın Menderes'in (1946-2011) 2011'de merkez sağ geleneği yorumlarken, "dindarlığın optimalitesini bulmak"tan söz edişindeki gibi...

Milliyetçi-muhafazakâr şemsiye, komünizm tehdidine karşı açılmıştı. Türkiye'de Soğuk Savaş ideolojisinin tayin edici rolüne dikkat eden kitabında Cangül Örnek (doğ. 1978), Türkiye'nin "Soğuk Savaş'ın en heveskâr yönetici sınıflarından birine" sahip olduğunu not eder. Yalçın Küçük'ün, Soğuk Savaş'ı bizzat Türkiye'nin çıkardığı iddiasını, nispeten makûl bir abartı sayabiliriz! Örnek'in altını çizdiği gibi, Türk anti-komünizminin hararet Amerikan etkisine de yorulamaz sadece; yerli ve millîdir (bkz. **Türkçülük-**

Ülkücülük, s. 291-293). Türk-İslâmlık, "Allahsız komünizmle" (Peyami Safa bir defasında araya "Allahsız existantialisme"i de karıştıracaktır!) karşılıklı can düşmanlığı ilişkisi içinde tanımlanır. Türk-İslâm kimliğini komünizm tehlikesine set çekmek üzere berkitmeye çağıran söylemin araçsallaştırıcı karakteri, gerçekten, yer yer bu kimliğin anlam ve içeriğini anti-komünizmle tayin etmeye meyledecektir.

Aydın Menderes'in zikrettiği optimalite ayarı, yalnızca dindarlıkla ilgili değildi. Milliyetçi-muhafazakârlığın merkez sağla irtibatını yitirmemeye önem veren ana doğrultusu, radikalizme mesafeli durmuş, makûliyete, ılımlılığa ve devletlü bir tavra dikkat etmiştir. (Kur'an'ın Bakara suresinde geçen "vasat ümmet" tabirinin, "dengeli, ortada/merkezde duran" anlamındaki tefsirinden de destek alınabiliyordu.) "Sokak hareketlerine" kaş çatılır. Nevzat Yalçıntaş, "tatlı dil, yumuşak tavır" ve "dengeli" düşünüp davranmayı telkin ederken, bu muhafazakâr *habitus*'un kaynağını orta sınıf mensubiyetinde bulur. İstikrarın, dengenin, aklıselimin teminatını orta sınıfı genişletmede ve onun esenliğini gözetmede gören, kendisi de o sınıfsal aklıselimle yoğrulan muhafazakâr düşünüşün tipik bir ifadesi...

Yüksel Taşkın (doğ. 1972), milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya üzerine incelemesinde (2007) bu zümrenin Kemalist 'aydın kültürü' ile olan devamlılığına işaret eder. Cumhuriyet'in inşa döneminde aydınlar kendilerini –siyasetbilimci teorisyen Zygmunt Bauman'ın kavramlaştırmasıyla– yasa yapıcı konumunda görmüşlerdi; milliyetçi-muhafazakâr aydınlar, bu konumu 'doğru' yani millî değerleri sindirmiş bir içerik ve kadroyla sürdürmeyi özlüyorlardı. Ulusu inşa etme sürecinin kültüralizmini devralmışlardı; 'kültür'ü beşerî ve politik etkinliğin aslî düzeyi olarak yüceltiyorlardı – cenk ettikleri ortodoks Marksist altyapı kavramının simetrik karşıtı gibi... Bütün meselelerin altında, "millî kültür davası" yatıyordu – bu, âcil bir millî beka davası, açıkça bir "millî güvenlik meselesi" idi. Millî kültür seferberliği başlatma talebi, 1960'lar ve '70'ler boyunca milliyetçi-muhafazakâr aydınların daimî gündem başlığıydı. Keza sola karşı çevirmeye çalıştıkları ilmîlik iddiasıyla, Kemalist pozitivizmi devam ettirmekteydiler; –lâfzen karşı çıksalar da– "toplum mühendisliği" ve iradecilik (volontarizm), berdevamdı. Belki bunların hepsinin zâhiri olarak, üslûptan fazlasını ifade eden didaktik tutumlarıyla, Cumhuriyet'in "Batıcı" kurucu aydınlar kuşağından el almışlardı. Yüksel Taşkın, merkez sağ DP-AP-ANAP geleneğinin merkezî çizgisinin, milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyaya hürmetkâr ama mesafeli davrandığının da altını çizer. Reel politik ve liberal-modernist pragmatizm, milliyetçi-muhafazakârlığın ideolojik gündemine ve 'takıntılarına' tabi olmayı istemiyordu. (Onlar da "... lâzımsa biz yaparız, size ne oluyor!" diyen Nevzat Tandoğan tavrından el almışlardı!)

Bölümün başından beri, birçok muhafazakâr aydının *sohbetlerini* zikrettik. Milliyetçi-muhafazakâr aydın kültüründe sohbet mahfillerinin önemli rolü vardır. Teşrifat düzeniyle, müdavimden misafire uzanan oturma ve söz alma sırasıyla hem sözlü kültürün hem hiyerarşizmin jeneratörüdür. Muhafazakâr söylemde, "sohbet medeniyeti"nin kalbinde nasihat vardır; âlimlerin, bilge kişilerin halkasında bulunup onları "ahretten emir alır gibi dinlemek", sözün-fikrin en berrak pınarı sayılır. Sohbet kültürü, kimi örneklerde ayrıca İslâmî-tasavvufî törenin yeniden üretimine vesile olmuştur. (Bilhassa Nakşîbendîlik "sohbet merkezli" bir tarikat olarak anılır.) Akşam namazına bağlanan ve bazen sabah namazına kadar süren uzun sohbetler, genellikle ev ortamında, mahrem sosyalleşme *aura*'ları kurarlar. İsmail Hâmi Danişmend'in, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin evlerinin salonları gibi neredeyse kurumlaşmış sohbet mekânları, bir alternatif kamusallık oluşturmuş, siyasî sosyalleşmeye ve ilişki ağları örmeye de yaramıştır. Bu işlev, kamusal mekânlara (kahvehane, pastane, lokanta, otel, yayınevi yazıhanesi, kitabevi...) taşınarak anonimleşmiş ve modernleşmiştir de... 1930'lardan 1950'lere kadar İstanbul-Beyazıt'taki "Küllük", 1960'lardan 1980'lere kadar aynı yerdeki Marmara Kıraathanesi, bu sohbet kültürünün 'Tac-Mahal'iydi. Milliyetçi-muhafazakâr şemsiye altında akla gelecek bütün düşünce adamları ara ara Marmara Kıraathanesi'nde masa tutuyor, birbirleriyle sohbet ediyor, etraflarında dinleyici halkaları kuruluyordu. Bölümün başında zikrettiğimiz Ziya Nur örneğin, yazılarından çok "Küllük" sohbetleriyle bilinir. Bu sohbetlere daha çok dinleyici-hayran olarak katılan, çoğu öğrenci, bir kısmı da tahsilli zümre dışı meraklılardan oluşan müdavimlere, "Marmaratör" denmiştir.

Düşünce *adamı* derken... Marmaratör sohbetleri, erkek sosyalliğini ve ağabeylik makamını milliyetçi-muhafazakâr bir değer olarak yeniden üretiyordu. Sadece Marmara Kıraathanesi değil elbette. Milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya ortamında ağabeylik makamının önemli bir rolü vardır. Ağabey olarak 'tanınmış' figürler etrafında istişare silsileleri ve himaye ağları kurulur. Ziya Nur'un yazdıklarından çok sohbetleriyle bilindiğini söyledik; yine "sohbet adamı" olarak bilinen Fethi Gemuhluoğlu (1922-1977), tek bir yazısıyla değil ama irtibatlar kuran, istihdam-burs vs. sağlayan ağabeyliğiyle milliyetçi-muhafazakâr okuryazar camiasında basbayağı bir şöhrettir.

Cemil Meriç – irfan, umran

Aydınlar, aydın-olmak, Cemil Meriç için (1916-1987) bütün anlamın etrafında döndüğü davaydı. Tüm eserinde, düşünmenin bir insan edimi olarak etkililik, saygınlık, özerklik, 'sahicilik' kazanmasına, düşünenlerin itibar görmesine dönük bir özlemin soluğu hissedilir. Fildişi kule olumlu bir

imgedir onda. İstenirse 'Kemalizan' istenirse 'klasik' muhafazakâr bulunabilecek bir seçkincilikle "demokrasiden önce demopedi (halkın terbiyesi)..." talep edişinde de "hasbî tefekkür" âşıklığı vardır. Dücane Cündioğlu'nun, onun münekkid cephesini öne çıkartması haklıdır: Tutkuyla ve çok okumuştur; fikrinin seyrini, iştahlı okumaları üzerinden 'canlı' izlemek mümkündür.

1974'te *Jurnal*'ine düştüğü notta, "papağan" ("öğretilenleri tekrar eder") solla, (Ahmet Kabaklı'yı numune alarak) "müphem bir mazi hasreti ve komünizm düşmanlığından ibaret" sağ arasında sıkışan münzevî aydının hareketini nasıl ayarlayacağını soruyordu Meriç. Kendi darlanmasını, aydının "mustarip ve yalnız" konumunun en aşikâr temsili olarak yaşıyordu. Solun anlayışsızlığı karşısında, ona ilgi ve dostluk gösteren sağda mülteci gibi hissediyordu kendini. (Sevgi-dostluk, onun için, neredeyse Aristotelik safiyetiyle, bir değerdir. Milliyetçiliğinde bile: 1966'da sosyoloji ders notlarında, –"etnik berraklaşmaya" rağmen– "hâlâ birbirini seven insanların vatanı olama"dığımıza dertlenir.) Ölümünden sonra da, "ârâfta kalmış", "semâsında tek yıldız" gibi yalnızlığına ve özgünlüğüne hürmetkâr lâkaplarla anılacaktı. 1974'te "Don Quichotte olun" nasihatinde bulunmamış mıydı: "Tek hürmet ettiğim adamdır."

Ancak Meriç özellikle 1970'lerde ve '80'lerde arada derede kalmış değildi, milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı muhitlerin gözdesiydi. Ahmet Turan Alkan'ın isabetli tespitiyle: "Ona içinde entelektüel ilgi barındırmayan bir hürmetle alâka göster"iliyordu. Hürmetin ana saiki, Meriç'in Batı düşüncesindeki müktesebatına 'rağmen' yerli-millî ilgilere rücû etmiş olması ve Batı'yla (ve onun rüknü olarak görülen solla) cenkleşmesiydi.

Meriç'e gösterilen hürmete entelektüel ilgi karıştığındaysa, 'arıza' çıkabiliyordu. 1986'da *Aylık Dergi*'de Metin Demirci, İslâmî çevrelerdeki "Cemil Meriççilik hastalığından" yakınmıştı; zira Meriç'in Müslümanlığında "Allah'a inancının sabitleşmemiş olduğunu" açıkça beyan eden bir şüpheciliğin gölgesi vardı, "Allah'ı devre dışı bırakıp hakikatı kendi başına kavramaya çalışanlarda [görülebilen] konumsuzluklar, gerginlikler, ikilemler" içeriyordu. 1960-sonrası İslâmcılığın, Yahya Kemal'in dini kültürel ve estetik bir malzeme olarak gören soyut ilâhiyatına koyacağı mesafeye benzer bu ikaz. Bu bakımdan, İslâmcılıkla muhafazakârlık arasındaki açıyı işaretler. Öte yandan bu ikaz, Meriç'in acz ve iktidarsızlıkla bağlantılandırarak sataştığı "müphemliklerden, kaypaklıklardan" kendisinin de sakınmadığını hatırlatır bize. "Müphemin cazibesine" düşkündür. Fikrini, "müphem, korkak, mürai" dediği denemeyle geliştirmiş, fikrî ve edebî yaratıcılığa hayran romantik tavrıyla, savdan çok üslûptan heyecanlanmıştır: "Düşünceden evvel söz var. Anlatış tarzı mühim, anlattıkları değil."

'Erken' Cemil Meriç, ütopik sosyalizmin tesirinde ve Batı'ya bakışta daha 'rezervsiz' idi. "Batı'yla Doğu insan beyninin iki yarım küresi" derken standart zihnî-manevî işbölümünü tekrarlıyordu; fakat giderek Asya Avrupalılaşırken Avrupa'nın Asyalaştığını söylerken, meleze olan hümanist muhabbetini dışavurmaktaydı. 1964'te Hindistan üzerine kitabında İslâm'la Hint bilgeliğini, müşterekleri vurgulayarak mukayese eder. Sonradan "muhteşem mâzi"nin remzi sayacağı Osmanlı'nın "tefekkürde monogam... dünyadan habersiz" olmasından yakınır.

Sonraları, '70'lerde, 'geç' Cemil Meriç'te, dünya merakı bakidir fakat Avrupa'yla/Batı'yla olan marazî aşk-nefret ilişkisi habisleşir. Batılılaşmanın yol açtığı manevî buhran, zaten onu muhafazakâr muhite yaklaştıran takıntıdır. Türkiye'nin modernleşme serencamını "fezahat, inkisar, ihtilâç" gibi yozlaşma terimleriyle anar, "mefhum ve mukaddes hercümerci"nden yakınır. Osmanlı'nın Batılılaşma sürecini ele aldığı küçük kitabının adı *Bir Facianın Hikâyesi*'dir. Batı-Doğu sentezine –nerede kaldı ki melezlenmesine– itibar etmez artık. Medeniyet-kültür işbölümünden öte, bu kavramsal çerçeveye itirazı vardır. Medeniyet, "kaypak, karanlık... müphem ve mazisiz" bir kelimedir; maddî medeniyetin tözsel kuvveti olan rasyonelleşme, Meriç'e göre "şeâmet" [uğursuzluk] ve "şuurun eşyalaşması"dır. Kültür de keza kaypak, "bütünlüğü bozan" bir kelimedir. "Batı'nın hiçbir kelimesi Türkçe'de tam olarak karşılanamaz" diyordur zaten o sıralar. "Kendi toprağımızdan doğmayan... bukalemun kelimeler" hakkında suç duyurusunda bulunuyordur. En popüler eserlerinden birinin adıyla *Bu Ülke*'ye özgü olanı, otantik olanı yüceltiyordur olanca başkalığıyla. Batılı kültür kelimesiyle genellenemeyecek, bütünlüklü, organik ve bize mahsus, otantik bir kavram teklif eder: irfan. "Kültür, irfana göre, katı, fakir ve tek buudlu"dur: "İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman, hem edeb. Kültür, Homo Ekonomikus'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dinî ve dünyevî diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi tecezzi [bölünme] kabul etmez." Devamında, hem uygarlığın yerine hem kültür-medeniyet ayrımına karşı, bu iki kutbu/boyutu biraraya getiren umranı ileri sürecektir, basitçe, "en geniş manâda içtimâî hayat"... Biricikliği ve başkalığı içinde yalınlık, tabiilik, dolayımsızlık ve bütünlük – romantik muhafazakârlığın idili...

Cemil Meriç, şu veya bu geleneğe değil, "geleneğin kendisine düşman" olduğunu söylediği "çağdaş uygarlığa" karşı, "irfanımızı yeniden fethetme"ye dönük bir ihyâ davası peşindeydi. Bununla beraber İrfan ve Umran'ı temsil iddiasındaki halihazır modellere, girişimlere, siyasetlere de güvensizdi, hatta kayıtsızdı; tıpkı aslında dine bakışındaki gibi soyut bir arayıştı onunki.

1970'lerin sonlarında, Nobel edebiyat ödülü vesilesiyle televizyonda yaptığı bir konuşmada Cemil Meriç, Biz'i yine Batı'yla tartar: "İnsanlık büyük

bir aile, biz de bu ailede kendimize düşen şerefli mevkii almak zorundayız. Yalnız bu ailede de Kabiller ve Habiller var. Asırlardan beri iki medeniyeti temsil etmişiz, iki ayrı dünyayı temsil etmişiz. Avrupa'nın bizi anlaması, Avrupa'nın bizi gerçek değerlerimizle takdir etmesi düşünülebilir mi? Şimdilik Nobel'in bize armağanı, birbirimizi tahrip için kullandığımız dinamit lokumlarından ibaret. Acaba istikbalde mağrur Avrupa, bizi de kendi ailesinin öz evlâdı olarak telâkki edecek mi? (...) Fakat bugün, evvela gerçek olarak, Avrupa huzuruna çıkaracak edebiyat nevilerimiz yok. Yaşayanlar içinde Nobel'e namzet olabilecek kimse yok." Hem Avrupa'nın huzuruna kabul edilme özlemi, hem de bir önyargı ve ayrımcılık duvarının buna engel olacağına dair acı bir kabullenme. Hem Avrupa'nın kibrine ve adaletsizliğine hem kendi yetersizliğimize yazıklanır Meriç. Avrupa'ya yarım omuz çevirir –sırt değil!– ama yine de 'orada' olmayı istiyordur! Avrupa huzuruna çıkaracak kıymetlerden yoksun olduğumuz hayıflanması, Avrupa'ya takaza etmeye ağır basar. Konuşmadan geriye kalan tat, mütevekkil bir sitemdir. Nurdan Gürbilek, Meriç'te Batı-Doğu kutuplarının temassızlığına hükmedecektir: "Çifte bağlanış; aynı anda iki şeye birden bağlanmak; (...) bir şeye bağlanıldığı anda, önce ya da sonra değil, tam da o sırada karşıt duygunun da harekete geçiyor olması. Meriç'in düşüncesindeki gergin uçların birbiriyle konuşmasını yasaklayan, bu yüzden de düşüncesinin olgunlaşarak değil, savrularak gelişmesine yol açan şey budur." Hilmi Ziya hakkında yaptığı "fikir donjuanlığı" tavsifi kendisine uyabilir Meriç'in. Kendisini, "şiirden kaçmaya çalışan fakat bir türlü kurtulamayan bir düşünce adamı" diye tarif etmişti; belâgatin ayartıcı artırımlarına kapılarak, mecazlarla, aforizmalarla gelişen düşüncesi bu tavsifi de haklı çıkartır. Bu mahiyetiyle eseri, anektodal erzak tüketimine elveren cazibesiyle, yarı-aydın tavrını teşvik etmiştir.

Milliyetçi-muhafazakârlığın bazı çatıları

Soğuk Savaş anti-komünizminin hüküm sürdüğü 1950-1980 döneminde milliyetçi-muhafazakâr terkip üzerine bina edilmiş bazı çatıların altlarını kolaçan edelim şimdi. Bu yapılar, bazen ortak paydayı berkitme çabasının, bazen milliyetçi-muhafazakâr terkibi hegemonize etme veya ona yeni bir istikamet verme arayışının, bazen de ihtilafların sahnesidirler.

Milliyetçi-muhafazakâr terkibin bir maya kabı varsa, 1950'lerin Milliyetçiler Derneği deneyimleridir. 1950'de bütün milliyetçi kuruluşları bir araya toplamak üzere oluşturulan Milliyetçiler Federasyonu, 1951 Nisan'ında Türk Milliyetçiler Derneği'nin kuruluşunu gerçekleştirdi. Arkeolog-akademisyen Haluk Karamağaralı'nın (1923-2009) başkanlığa getirildiği dernekte, Türkçü muhitin 1944 travmasını atlatma ve yeniden meşrulaşma arayı-

şıyla beraber, camia içi ihtilafları yatıştırma kaygısı belirgindi. Bu uğurda, Turancılık "gerçekçilikten uzaklığı", Anadoluculuk ise "darlığı" ileri sürülerek paranteze alınacaktı. Esasen Türkçü ve Anadolucu çevrelerden aydınlar bir araya gelmişti; dindar-muhafazakâr muhitten az sayıda katılımcı bulunuyordu (örneğin Said-i Nursî'nin avukatı Bekir Berk). DP'nin milliyetçi-muhafazakâr kanadıyla sıkı bağlar vardı. Şevket Raşit Hatipoğlu, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi, tek parti rejimiyle görece uyumlu devletçi-muhafazakârlar da eksik değildi.

Kuruluş bildirisinde Türk milliyetçiliğinin esasları, "Allah, vatan, tarih, dil, anane, sanat, aile, ahlâk, hürriyet ve millî mukaddesat" diye sayıldı, sonra buna "soy" da eklendi. Ayrılıkları gidererek birleşme düsturu, anti-komünist teyakkuzla kuvvetlendiriliyordu. Türkiye'nin NATO'ya kabulünü hızlandıracak bir 'jest' olarak ABD ordusuna destek vermek üzere Kore Savaşı'na gönderilen Türk birliğini uğurlamak için düzenledikleri merasimde, bozkurtlu "Türkler geliyor!" pankartıyla "Mehmetçik Allah'a emanet ol!" ve "Bir kızıl öldürenin sevabı bin yazılır!" sloganları yan yanaydı. Türk Milliyetçiler Derneği'nin ömrü uzun olmadı, 1953 Ocak'ında kapatıldı. Kapatma kararı, DP iktidarının Yalman suikastının ardından sağ radikalizmi tedip etme hamlesinin parçasıydı; ayrıca DP içindeki milliyetçi-muhafazakâr kanat ve *Büyük Doğu* da hedef alınmıştı. 1954'te "Türk" adı çıkartılarak kurulan yeni Milliyetçiler Derneği, daha "ilmî" bir profil çizdi. Daha önemlisi, Anadolucu aydınlar yeni dernekte daha baskındılar. Zaten kuruluş beyannamesi açıkça Topçu'nun izini taşır: "Ruhumuzun, mazinin sunduğu mukaddes emanet olduğunu bize telkin eden ruhçuluğu dava olarak seç[mek] (...) milliyetçiliğin özünde kin ihtirasını değil Hakka hizmet ve feragat emellerini ara[mak]... aşk ile telkin yolunu cihat kabul etmek..." 1963'e kadar varlığını sürdüren Milliyetçiler Derneği, millî-ve-manevî tamlamasının yerleşikleşmesinde önemli yol alırken; 'eski' milliyetçi ve muhafazakâr aydınların yanı sıra, 'yeni' milliyetçi-muhafazakâr zeminde sosyalleşen bir aydın kuşağının yetişmesine katkıda bulundu.

1960'lar ve '70'lerde, Millî Türk Talebe Birliği (MTTB), bir yandan militan bir milliyetçi-muhafazakâr çatı örgütü, bir yandan da bu çatı altında ülkücü-İslâmcı ayrışmasının alanı olması bakımından ilginçtir. 1916'da devlet himayesi altında bir öğrenci 'zümre örgütü' olarak kurulan MTTB, başından itibaren milliyetçi bir hamaset ocağıydı. 1960'ların ilk yarısında, Kemalist milliyetçilikle milliyetçi-muhafazakârlığın ayrışmasının zeminini teşkil etti. 1965 kongresinde CHP'ye yakın ekibi yenerek yönetime gelen Rasim Cinisli (doğ. 1938) önderliğindeki kadro, MTTB'yi atak bir milliyetçi-muhafazakâr yapıya dönüştürdü. Fetih mitingleriyle bir Osmanlı romantizmi, Kıbrıs "davası" etkinlikleriyle ırkçı ve irredentist söylem kanatlandırıldı. MTTB, Komünizm-

le Mücadele Derneği'nin üniversitelerdeki muadili olarak hareket etti – 1965 öncesinde de böyleydi aslında. Komünizm belâsının, modernleşme sürecinin taklitçi mahiyetiyle, "aşırılıklarıyla", yol açtığı "kültürel yozlaşmayla", "manevî boşluk"la birlikte tasavvur edilmesi, MTTB'de çok barizdir. Striptiz ve rock'n roll'un yasak edilmesi talepleri, yılbaşı kutlamalarına dönük protestolar, bu fasıldandır. Özellikle böylesi protestolar, taşralı-erkek şeref mefhumuyla milliyetçi-muhafazakâr ajitasyonun harman yeridir aynı zamanda.

1969'da Ahmet Kabaklı MTTB için "partilerin kuluçka yeri" demiştir. Kastettiği, MHP ile MNP/MSP'nin kadrolarının buradan yetişiyor olmasıdır. Ancak o tarihte asıl bu iki hareketin ayrışmasının kuluçkasıdır MTTB. 1969 kongresinde MHP ve Millî Nizam Partisi (MNP) taraftarları karşı karşıya gelir, ikincilerden Burhanettin Kayhan'ın (1945-2002) başkan seçilmesiyle, hızlı bir İslâmcılaşma sürecine girilir. 1971 Kayseri kongresinde, İslâma karşı ve gayri İslâmi oldukları propagandasıyla ülkücü-milliyetçi gruba karşı oluşturulan linççi atmosfer, kopuşu tesciller. İslâm, Türklüğü tamamlayan ahlâkî-kültürel referans olmaktan, temel kimlik referansına dönüşmeye başlamıştır. 1975 kongresinde, hilâl içindeki bozkurtun yerini Kitap'ın aldığı amblem değişikliği, "Totem devrinin hükümranlığına son verilmesi" diye açıklanır. 1970'lerde MTTB Necip Fazıl'ın karizmatik etkisi altındadır. Resmî tarihle ideolojik mücadele öncelikli bir konudur. 1976'da 2. Abdülhamid'in mezarı 'resmen' ziyaret edilir. MTTB bu dönemde MSP'ye paralel olarak ülkücü-devrimci silahlı mücadelesinde taraf olmamayı seçer. Komünizmle mücadelenin yolu, gençliğin manevî açlığını gidermekten, manevî kalkınmayı sağlamaktan geçiyordur MTTB yöneticilerine göre: "Sathî, yavan ve sahte vatan-millet nutuklarının kurbanı olan maneviyatsız solcu gençlik"le, kitapla/Kitap'la mücadele etmek gerekiyordur. 1970'lerin MTTB'si, Millî Görüş hareketinin kadro kuluçkasıdır. 2001'de Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kuran önder kadro (Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç), gençlik dönemindeki politik-kültürel sosyalleşmesini MTTB'de geçirmişti. 1970'lerin MTTB deneyimi, milliyetçi-muhafazakâr 'ortalamadan' İslâmcılığa yöneliş içinde, özellikle Osmanlı hamaseti ve anti-komünist kalıplar üzerinden, o milliyetçi-muhafazakârlığın tortusunu da taşımıştır.

1960'ların sonlarında oluşan bir başka milliyetçi-muhafazakâr kadro peteği, Yeniden Millî Mücadele hareketi idi (kısa adıyla Mücadele Birliği veya "Mücadeleciler"). Metin Toker'in o sıralar "Sağın Dev-Genç'i" teşhisi koyduğu bu hareket, gerek politik kültür ve strateji, gerekse ideoloji bakımından ülkücü-milliyetçi ve İslâmcı akımların açıortayında konumlanmıştı. "Büyük millet" hamasetiyle, anti-Siyonizm ve anti-komünizmden beslenen dış güçler fikr-i sabitiyle ve komplo zihniyetiyle, milliyetçi-muhafazakâr ortalama-

yı karşılıyorlardı öncelikle. Dini içermeyen Batılı (ve Gökalpçi) milliyetçilik anlayışını eleştirerek, zımnen ümmet çağrışımlı "millîlik" kavramına açılmaktaydılar. "Türk" adı, esasen devlet mehabetini ve geleneğini temsil etmek üzere baki idi. "Milletin milli ve manevi imkânlarını merkezileştirebilecek, birleştirebilecek tek güç, devlet" idi Mücadele'cilere göre. İslâm'ın da "varlığın nedeni ve yaşamanın zatı olan devlete" önem verdiği vurgulanıyordu. İslâm'ı "sloganlaştırmadan" ve "marjinalleştirmeden" yaşama iddiasındaydılar, dinî terminolojiyi uyarlamada Ülkücü Hareket'ten daha 'ileri' idiler. 1978'de liderleri Aykut Edibali (doğ. 1942) Mekke döneminden Medine dönemine geçtiklerini iddia etmişti.

Edibali'nin 1972'de yayımladığı *Komünist İhtilâle Karşı Tedbirler* risalesi, komünist harekete katılmış olanlara dönük bir "ıslah planı" öngörüyordu: Bunlar açık pişmanlık beyanında bulunmalı, eski yoldaşlarını ıslah için vazife üstlenmeli, yoksa ibretlik cezalara çarptırılmalıydılar. Bu risale, "TSK'ne, ordumuzun mümtaz komutanlarına, kutsal savaşın şehit Mehmetçiklerine" adanmıştır. Zaten Yeniden Millî Mücadele, –27 Mayıs'la özdeşleşmiş– "Ordu-millet elele" sloganını da kullanmaktan geri kalmıyordu! Bu ordu muhipliği, anti-komünizmin yanı sıra devlete yüklenen neredeyse aşkın anlamdan kaynaklanıyordu. Bu onları ülkücü ideolojiye yaklaştırıyordu; keza onların da devletin istihbarat birimleriyle irtibatına ilişkin kuşkular dile getiriliyordu. Kararlı legalizmi ve silahlı mücadeleye kapalılığı ise Yeniden Millî Mücadele'yi politik kültür bakımından Millî Görüş'e yaklaştırıyordu.

"Devlete ulaşmak"... Yeniden Millî Mücadele'nin 'görev tanımını' belirleyen düstur buydu; aslî hedefi, gayeleştirdiği devlete hulûl etmekti. 1839'dan beri koptuğunu düşündükleri aydın-halk birliğini gidermenin teminatını, sivil-üniformalı aydınlarda uyanan millî şuurda görüyorlardı. Bunun için, sola reaksiyon göstermekle kalmayıp "millet ideolojik yapısını ilimleştirecek ve hareketlendirecek" aydın kadrolar yetiştirmek gerekiyordu. Yeniden Millî Mücadele, İlmî Sağ adını verdiği bu misyonla kadro ve lider yetiştirmeye talipti. "Kadrolaşma metodolojisi", "hiyerarşizasyon" gibi terimlerle, bu misyon etrafında bir örgüt kültürü yarattılar. Bazı gözlemciler, bu yapıyı Gülen Hareketi'ne benzetir, onun ilk ve daha ham örneği gibi görürler.

Aykut Edebali 1970'lerde –Milliyetçi Cephe'ler kurulurken– ısrarla "milli olmayan" AP'yi içermeyecek bir "milli partiler ittifakı" savunusu yaptı. Sağın merkezini AP'den milliyetçi-muhafazakâr vasata kaydırmayı hedefleyen bir çıkıştı bu. 1991 genel seçimlerinde, Yeniden Millî Mücadele'nin mirasını temsil eden Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP), MHP ve RP'yle ittifaka girerek bu hedefe doğru yapılan hamleye ortak olurken, üç milletvekili çıkartacaktı.

1984'te kurulan –1989 yerel seçimlerinde % 1 oy alan– IDP, 1992'de Mil-

let Partisi adını aldıktan sonra küçülmüş, etkisizleşmiştir. Zaten bu parti, Yeniden Millî Mücadele'nin hayli seyrelmiş bir bakiyesi idi. Hareketin kadroları daha 1970'lerde, MHP ve MSP hareketine kaymış, bir eski Mücadele'cinin, İrfan Küçükköy'ün anılarındaki ifadesiyle "yağmalanmış"; ayrıca 1977 seçimlerinde AP'den başlayarak merkez sağ partilerle klientalist ilişkiler geliştirilmişti. 1990'larda ve 2000'lerde Türkiye'de sağın her köşesinde, 'eski' Yeniden Millî Mücadele'cileri görmek mümkündür.[32]

İlim Yayma Cemiyeti, yine kadrolaşmaya eğilen, uzun vadeli çalışarak ve güç biriktirerek etkili olmuş bir çatı örgütüdür. 1951'de kurulurken güncel saiki, açılmasına 'izin' çıkan imam hatip okullarına bina, yurt ve burs finansmanı sağlamaktı. Nitekim İstanbul'da ilk imam hatip okulunun açılışını gerçekleştirdiler. Amaçlarını "dinî, ahlâkî, edebî ilimleri" teşvik etmek diye açıklamışlardı; pozitivist-maddiyatçı bilim kavramına karşı ilim'i çıkartan milliyetçi-muhafazakâr söz stratejisinin ifadesiydi bu. "Beşerî malzemenin manevî yapısını" tahkim etmeyi, "müsbet aydın yetiştirmeyi" hedefliyorlardı. Eğitim örgütlenmesine koşut olarak, gittikçe güçlenen bir lobicilik deneyimi biriktirdiler. Burada alınan merhalenin üzerine, 1973'te İlim Yayma Vakfı bina edildi. Uzun süreli başkanları Yusuf Türel'in (1910-2000) inisiyatifiyle, bürokrasinin yanı sıra asıl "iş dünyasına" uzanan ilişki ağı, bir muhafazakâr sermaye blokunun inşasında da işlev gördü. Kazancı hayır-hasenatla 'aklayan' bir tür protestan burjuva etiğinin ve bir muhafazakâr burjuvazi kültürünün oluşumunda İlim Yayma camiasının payı önemlidir. İlim Yayma Cemiyeti ve Vakfı, milliyetçi-muhafazakâr ortalamayı gözetirken, onun sıklet merkezini İslâmcı-muhafazakâr kutba doğru büken bir lobi gücüdür. ANAP'ın kuruluşunda doğrudan etkili oldu – zaten Turgut Özal bu camianın mensubuydu.

İlim Yaymacıların "müsbet aydın" arayışı, Batıcı-solcu zihniyet tarafından yozlaştırılmakla (menfileştirilmekle) kalmayıp gasp edildiğini düşündükleri aydın statüsünü onarma ve fethetme isteğini işaretliyordu. Aydın olmak, evrenselci-hümanist-kozmopolit Batıcı-solcu tipiyle kaim değildi, aksine, 'gerçek' aydın, millî-manevî değerlere bağlı olmalıydı. Bu itirazla, bir savunma hattı kurmaya çabalıyorlardı. Milliyetçi-muhafazakâr söylem uzun süre, Kemalizmin aydınlanmacı söylemine ve 'aydın' statüsü üzerindeki iddiasına

32 Fikir verici birkaç örnek saymak gerekirse: ANAP'lı Ankara-Keçiören Belediye Başkanı, RP/AKP'li Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı (1994'ten itibaren beş dönem) Melih Gökçek; RP'li İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı (1998-2004 arası) Ali Müfit Gürtuna; ANAP kurucularından ve bakanlarından Halil Şıvgın; ANAP ve AKP'de muhtelif bakanlıklar yanında TBMM Başkanlığı yapan (2011-2015 arası) Cemil Çiçek; uzun süre Gülen Hareketi'nin sözcülerinden olan gazeteci Hüseyin Gülerce; *Altınoluk* dergisinin editörlüğünü yapan İslâmcı aydın Ahmet Taşgetiren; 1970'lerde MHP'li, 1990'lardan itibaren muhafazakâr-liberal gazeteci Taha Akyol. Yazar Necmettin Türinay'ı (doğ. 1946), belirli bir politik angajmana (IDP/MP dahil!) girmeksizin –'eskileri' de kapsayan– camia üzerinde etkisini sürdüren ağabey figürü olarak anabiliriz.

mukavemet etmeye çalışmıştı. 1960'lı ve '70'li yıllarda, sosyalist solun yükselişinin düşünsel ve sanatsal bir üretim infilâkıyla birleşmesi, 'menfi aydın' cephesini iyice güçlendirdi. Bu, milliyetçi-muhafazakâr bakış açısından, aydın yozlaşmasının derecesini artırırken, gayri millî yoz entelijensiyanın aydın statüsü üzerindeki tekelini tahkim eden bir gidişti.

1973'te kurulan Aydınlar Ocağı, öncelikle bu endişeyi temsil eder. Aydınlar Ocağı'nın evveliyatında, 1962'de kurulan ancak sönük kalan Aydınlar Kulübü vardı. Sağda genellikle Batıcı-sol zihniyete hasredilerek reddedilen, yerine münevver'in (bazen de entelektüel'in) ikame edildiği aydın adının benimsenmesi başlı başına manidardır: 'Biz de aydınız/gerçek aydın biziz' iddiasının ilanıdır. Aydınlar Ocağı, daha çok akademi ve yayıncılık camiasından güç alarak bürokrasiye ve siyasete nüfuz etmeye çalışan bir lobi gücü olarak, 1970'lerde ve '80'lerde hayli etkili oldu. Milliyetçi-muhafazakârlığı birleştirici bir üst kimlik olarak tahkim etmeye önem veren bu camianın dünya görüşüne, devletçi vurgusu koyu bir milliyetçilik damgasını vuruyordu. Ocak'la özdeşleşen ve 1980 sonrası politik gündeminde şöhretini çok uzun süre koruyan Türk-İslâm Sentezi doktrini, bu anlayışın temsilidir – birazdan buna geleceğiz. Aydınlar Ocağı bu şöhretli devrinin ardından, 1980'lerin sonlarından itibaren önce büyük ölçüde MÇP/MHP etkisine girecek, sonra da önemsizleşecektir.

'80 SONRASI - YENİ TERKİPLER

Devlet, muhafazakârlığın evrensel değerlerindendir. Mutlak sabiteler arayan bir zihniyet dünyasının sarılabileceği en mukavim [dayanıklı], en mücessem [cisimleşmiş] sabitelerden biri, her şeyden önce. Bununla birlikte, toplumsal kaosu (asayişsizliği, nizamsızlığı, bölünmeyi...) önleyecek mercidir, bütün otoritenin alâmetidir. Türkiye'de muhafazakâr düşünüşün bütün duraklarında, –Kemalizm bahsinde ele aldığımız devletçi-cumhuriyetçilik dahil–, devlet fikri, bu evrensel niteliğiyle yer tutar. Yine Kemalizm ve Milliyetçilik bölümlerinde ele aldığımız üzere, Türk devletinin başına kondurulan kutsallık hâlesi, o evrensel güce yerli-millî bir kudret katar.

Muhafazakâr yazarlar, devlet mehabetini büyük davalardan önce bir toplumsal ahlâk teminatı olarak önemsemişlerdir. Muhafazakâr Osmanlı nostaljisindeki "büyük devlet" ululamasına bakmıştık. Tek parti devrinde Yusuf Ziya Ortaç "her yerde mukaddes, ulvi korkuyu", devlet korkusunu görmek ister. Nihad Sami Banarlı, çok partili demokrasinin lâubaliliğe kapı açan ortamında hükümet kelimesini "azametli bir kelime olmaktan çıkarmamak", "söze düşürmemek" gerektiği ikazında bulunur.

Devlet, 12 Eylül, Türk-İslâm Sentezi

Milliyetçi-muhafazakâr ideoloji hiç hoşlanmadığı Kemalizmden Türk Tarih Tezi'ni devralmakta beis görmezken; bu tezden de pek hoşlanmayan İslâmcı-muhafazakârlar bile, onun Türklerin devletliliğini vurgulayışını severler. Osman Turan'ın Türk Tarih Tezi'ni milliyetçi-muhafazakâr iklime taşıyışına değinmiştik. Bu uyarlamalar 1970'lerde artarak devam etmiştir. Örneğin Aydın Taneri (1932-1997) *Türk Devlet Geleneği* (1975) kitabında "Türk egemenlik sistemi"ni ve onun içinde "Türk devlet adamı"nın kilit rolünü ezelî-ebedî bir temel ilkeye dönüştürerek yapar bunu. "Her şeyin devletten beklenmesi"ni, Türk devlet geleneğinin millî-popüler vicdandaki teyidi olarak olumlar. Eski Türk tarihi uzmanı Bahaeddin Ögel (1923-1989), basımı 1971 ve 1982'de, yani askerî müdahale dönemlerinde Başbakanlık tarafından yapılan *Türklerde Devlet Anlayışı* eserinde, ezelî bir "Türk devlet doktrini" vaz'eder; bir ara "Türk devlet dini" de der bu arada. Ögel bu doktrini hem "tabiat prensipleriyle" hem dinle yoğrulmuş, hem de "millî ve kavmî duygulardan arınmış bir tür universalismus", yani bir evrenselcilik olarak tarif eder – fakat 'üniversalizm'in açılımını yine Osman Turan'dan mülhem "cihan devleti" ile yapar. Bu nizamın soyluları da vardır: "Devletin sahibi ve kurmay Türkler". Onların yer aldığı, aristokratik-demokratik katılım makamı olarak anlatılan kurultaylar, "kargaşasız, sessiz, herkesin yerini ve payını bildiği" düzenleriyle övülür.

Ömrünün son yirmi yılında ('80'ler-2001) milliyetçi-muhafazakâr camiada büyük üstad itibarı görerek "Şeyhülmuharrirîn" diye anılan gazeteci-yazar Ahmet Kabaklı, devlet fikrine meftunluğuyla temayüz eder. Devlet, "vatan ve milletin teşkilâtlı bünyesi" olması bakımdan kutsaldır, "ölümsüzlüğe yönelmiş"tir. Osmanlı'da devlet fikrinin Allah inancına yakın olduğunu söyler: "Roma gibi Osmanlı'da da her şey devlet içindir." (**Türkçülük-Ülkücülük** bölümünden, Dündar Taşer'in "fena fi'd-devle"sini hatırlayalım.) Kabaklı, "bol ahenkli, bol manalı bir kelime" olan Devlet'in zikrinde bile bir ihtiram havası görmek ister. İlâhiyatçı-felsefe tarihçisi Fatih M. Şeker'in (doğ. 1975) Osmanlı tarihi okuması, "devlet menfaati" için her şeyi mubah gören ve "muhalefetten perhize" zorlayan töreyi yüceltir. Devlet iradesi, hem yenilikçi hem "mutaassıp" zümreleri gerektiğinde "gizlice iltifat" edip birbirine karşı kışkırtmak dahil, "terbiye edenleri terbiyeye çekmek" dahil, "muvazene" uğruna her yöntemi kullanagelmiştir. Gerçi "Türk dünyasının cevheri Müslümanlıktır" ama teyakkuzu engelleyeceği için, hükümdarın/devlet adamının dine fazla 'dalması' bile uygunsuzdur! "Türk siyaset geleneğinde hükümdar, peygamber muâdili"dir; "devlet sevgisi bir çeşit din ve ahlâk gibi görülür".

Muharrem Ergin (1925-1995) 1973'te, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* kitabında, devlet kurmayı "insan cemiyetlerinin en yüksek faaliyeti" sayıyordu; Türkler'in üstünlüğünü, "iki bin sene kesintisiz olarak devlete sahip olmayı başaran tek millet" olmalarından çıkartabilirdik. Muharrem Ergin 1970'lerin ortalarında, bütün milliyetçi partileri komünizm tehlikesine karşı birleşerek devlete sahip çıkmaya çağıran günlük yazılar yazıyordu. Milliyetçi-muhafazakâr ortak akıl adına, AP-MHP-MSP-DP-CGP'yi bir araya getiren Milliyetçi Cephe koalisyon hükümetinin kurulmasını temellendiren yazılardı bunlar. Muharrem Ergin, bu koalisyonun kurulmasında lobiciliğiyle etkili olan Aydınlar Ocağı'nın üst yöneticilerindendi. Aydınlar Ocağı, 12 Eylül askerî darbesini, devleti kurtaran müdahale olarak hararetle destekledi. Ergin, *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*'nin 1980'den sonra yapılan baskısında 12 Eylül'ü devlet ve millet adına "ikinci rönesans fırsatı" diye selâmlar. İlk Türk rönesansının, solcularca tahrif edildiği gibi "hümanist-beynelmilelci" değil Türk milliyetçisi olan Atatürk tarafından gerçekleştirildiğini söyler. Aydınlar Ocağı'nın ilk başkanı İbrahim Kafesoğlu (1912-1984) zaten daha 1966'da, "Türk'ün yeryüzünde Efendi Millet olarak devamını sağlayan bir millî unsur olarak orduya" medhüsenalar etmişti.

Erol Güngör'ün 1980'lerin başında yazdıkları, milliyetçi-muhafazakâr camialarda devlet tapıncının 12 Eylül'den sonra nasıl totaliter-faşizan bir burca girdiğinin bir örneğidir. 1981'de, demokrasiyi sadece vatanımıza, milletimize, devletimize faydası bakımından değerlendirmemiz gerektiğini yazar; "gerçekçi devlet anlayışı" budur. 12 Eylül askerî rejimine yönelik eleştirileri, "[asayiş ve ferahlık sağlama] gayret[in]e şimdilik riskli bir hayalden başka manâ ifade etmeyen bir demokrasi adına sekte vurulmasına hiçbir aklıselim sahibi razı olamaz" diyerek geri çevirir. 1983'te bir söyleşisinde, otoriter devletimizin selim huyunu över: "Bizim milletimizin tarihinde 'zalim devlet' hiç olmamıştır; siyasi tehlike yaratmadığı, yani eyleme dönüşmediği müddetçe kimsenin fikrine karışıldığı da pek görülmez. Kısacası, Türklerde otoritenin tavrı genellikle ağırbaşlı ve mülayim olmuştur."

Aydınlar Ocağı'nın 12 Eylül'e desteğini vurguladık. İslâmcı hareket darbeye mesafe alır, ülkücü-milliyetçi hareket "fikrimiz iktidarda kendimiz zindanda" sitemiyle kavrulurken; milliyetçi-muhafazakâr ortalamayı temsil eden camiaların hemen hepsi can-ı gönülden vermişlerdi bu desteği. Aydınlar Ocağı'nı vurgulamamızın nedeni, 12 Eylül sonrası rejimin restorasyonunda üstlendiği müstesna roldür. Bu rol, askerî rejimin getirdiği 1982 Anayasası'nın taslağının kurumsal olarak Aydınlar Ocağı tarafından hazırlanmış olmasında billurlaşır. Otoriter ve milliyetçi 1982 Anayasası'nın felsefesi, Muharrem Ergin'in deyişiyle, "uluorta değil, cemiyetin bünyesine göre... disiplinli demokrasi" anlayışına yaslanır – başka bir veç-

hesiyle, "solsuz sağduyu demokrasisi"! Bu ihtiyatın gereği, Türkiye'nin öncelikli işinin beka davası olmasıdır; dört yanımız düşmanlarla çevrilidir. Elbette baş tehdit komünizmdir fakat Ergin ksenofobik-paranoid beka kaygısıyla Birleşmiş Milletler'i bile "tehdit daireleri" içinde görür.

Aydınlar Ocağı'nın 12 Eylül rejimi üzerindeki nüfuzu, Türk-İslâm Sentezi şiârında simgeleşmiştir. Aslına bakılırsa, Türk milliyetçiliğinin bütün şubeleri, –Kemalist milliyetçiliğin ana akımı dahil–, hele milliyetçi-muhafazakârlık çeşitlerinin hepsi, bir Türk-İslâm sentezlemesini içerirler. Aydınlar Ocağı'nın Sentez'i, bu ortalamanın standart bir tekrarından ibarettir. Ocak'ın ilk başkanı İbrahim Kafesoğlu'nun ilkin 1972'de telaffuz ettiği terim, 1975'ten itibaren kullanılmaya başlamıştı. Kafesoğlu 1985'te *Türk-İslâm Sentezi* kitabını yayımladı. Kitap –tıpkı daha önce andığımız Taneri, Ögel vb. gibi– Osman Turan'ı tekrar eden bir tarih anlatısına dayanıyordu. Türklerin kadim devlet geleneğiyle İslâm'ın birbirine 'yaradılıştan' uygunluğu vurgulanıyor – ve bir devlet 'tapıncına' varılıyordu. Osmanlı'nın teokratik olmayıp kadim Türk devlet geleneğini koruduğunun vurgulanması önemliydi. Milliyetçi-muhafazakâr kültür özcülüğü burada da vardı: "Milletlerin tarihlerini kendi kültürleri yapar"dı. Bu kültür yine devletlü sorumluluk ahlâkıyla tanımlanıyordu: "Cami ve kışla terbiyesi, Allah korkusu, ahlâkî sağlamlık, disiplin, vazifenin kudsiyeti, denge"...

Türk-İslâm Sentezi 12 Eylül rejimince 'harfiyen' benimsenip resmî doktrin olarak bellenmiş değildi; fakat devletin otoriter-faşizan itaat talebi ve ordunun daha önce uzak durduğu dinin de sadakat ve rıza üretim donanımına boldan dahil edilmesi, rejimi bu Sentez söylemiyle buluşturuyordu. Doğrusu, bu buluşmaya 12 Mart 1971 ara rejiminde hatta öncesinde adım atılmış; ordu, anti-komünizm harcına dindarlığı katmaya başlamıştı. 12 Eylül, özellikle zorunlu din dersinin konması ve özellikle Alevi bölgelerinde din 'hizmetinin' yaygınlaştırılmasıyla, bu stratejiyi derinleştirdi. Bu politika, 1990'lardaki İslâmcı yükselişin kaynakları arasında görülecektir.

Türk-İslâm Sentezi söyleminin otoriter-devletçiliği ve dini millî kimliğin aslî maddesi yapmasıyla beraber bir başka 'getirisi', İslâm'ı Türkleştirmesiydi. Kemalizmin din politikasıyla milliyetçi-muhafazakârlığın hesap edilmemiş açıortayı sayabiliriz bunu. Bir kitabına *Müslüman Türkiye* (1970) adını vermiş olan Ahmet Kabaklı, İslâm'ı Türkleştirme cehdini, 2000 yılında bir televizyon söyleşisinde, "Peygamber de bizden olsaydı gibi hevesimiz vardır" sözleriyle ikrar edecektir. Milliyetçi-muhafazakâr terkip içinde en koyu dindarlık, mutlaka milliyetçilikle dolayımlanır.

Özal ve liberal-muhafazakârlık

12 Eylül askerî rejiminin ekonomi politikasına da âmir olan Turgut Özal (1927-1993), 1983-1993 arasında Başbakan ve Cumhurbaşkanı mevkiinde Türkiye politikasının hegemonik figürü olacaktır. Özal, en fazla Millî Görüş'e yakın durmakla beraber, milliyetçi-muhafazakâr vasatın bir mensubuydu: Aydınlar Ocağı üyesiydi, İlim Yayma Vakfı çevresindendi. Aynı muhitten Sabahattin Zaim'in şu sözü, çok şey söyler: "Özal bizdendir, onları idare etmeye çalışıyor, Demirel onlardandır, bizi idare etmeye çalışıyor." "Onlar"la kastedilen, Kemalist ideolojiyle meşbu yerleşik devlet seçkinleridir. Özal, '70'lerden itibaren, milliyetçi-muhafazakâr camianın devlete hulûl edebilen, askerlerce ciddiye alınan girişken bir mensubu olarak öne çıkmıştır. Bu maharetini, kapitalizmin global gidişatına vâkıf bir ekonomi teknokratı olarak otoritesine, 'Batı'yı bilir' yenilikçi imgesine ve bütün muhataplarını 'rahatlatan' pragmatizmine borçluydu. Lideri olduğu ANAP'ta, liberal-muhafazakârlığın ideolojik söylemini, büyük ölçüde bu kişisel imge etrafında geliştirecekti. ANAP'ın kuruluşunda benimsenen sıfat, *ilerici muhafazakâr* idi.

Özal, '70'lerde –militan işveren sendikacısı sıfatıyla– koyu bir anti-komünistti; hele ANAP'ın gerilediği 1987-89 döneminde, '60'ların-'70'lerin milliyetçi-muhafazakâr çizgisinden pek uzağa açılmamıştı. Ancak özellikle ANAP'ın 1983-1987 arasındaki rahat iktidar devrinde ve 1989 sonrasında cumhurbaşkanlığında, merkez sağ gelenekten devreden liberal-muhafazakâr çizgiye[33] onu modernleştiren bir istikamet verdi. Dinî kimliği millî birlik ve beraberliğin en sağlam aracı olarak sahiplenir, dinî ritüellere –sevdiği deyişle– "açık seçik" iştirak ederken, buna 'sivil'-kendiliğinden bir görünüm kazandırmaya çalıştı. Yeni teknolojilere merakıyla, Batı'ya (esas, Amerika'ya) ilgisiyle, aile fertlerinin 'hedonist' hayat tarzıyla, protokolü gevşetmesiyle, modernlik tecrübesini de kendiliğindenleştiren-doğallaştıran bir imge kuruyordu. Bu doğallaştırma, dünyaya açıklıkla ve sadece tüketim iştahından değil beşerî münasebetlerde pragmatizmden (ki prototipi, ticarî ilişkiydi) beslenen bir rahatlıkla tamamlanmaktaydı. Özal bu politik *habitus*'u, liberal-muhafazakârlığın güçlü bir motifine, "millete inanmak" şiârına dayandırıyordu. Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığının, ulus inşa projelerine karşı halihazır-somut millete sığınması gibi Özal da yüzünü milletin iş bilirliğine/pratik zekâsına çeviriyordu.

Muhafazakâr endişelere zerk edilen liberal iyimserlik, Turgut Özal'ın sağcılığı yenileyen, modernleştiren söyleminden güç aldı. "Özgürlük", "değişim", "yenilikçilik" gibi sola mahsus sayılan değerlere el koydu, –"ilerici mu-

33 Bu kısımda tartışılanlar için ayrıca Liberalizm bölümüne bkz., s. 529 vd.

hafazakârlığı" unutmayalım–, bunlara "transformasyon", "vizyon" gibi yenilik imleyen Batılı-modern kelimeler ilâve etti. Adeta şunu telkin eder gibiydi, Özal: Solun dogmatik ve ezberci tutumuna mukabil, asıl muhafazakârlar, maneviyatlarından ve Anlam'dan emin olmanın rahatlığıyla daha atılımcı ve arayışçıydılar. Solun maddeciliği, anlam atfettiği maddî hayata bakışında gerçekliğe uzak soyutlamalara ve katılıklara yol açıyor; oysa sağ araçsal gördüğü maddî hayata çok daha rahat müdahale edebiliyordu – etmeliydi de. Müstehcen neşriyattan rahatsızlık duyan partili arkadaşlarına, bundan şikâyet etmek veya menini istemek yerine muhafazakâr bir televizyon kanalı kurmak için teşebbüste bulunmayı salık vermesi, Özal'ın savunduğu yapıcı ve 'pro-aktif' liberal-muhafazakâr tutumun örneğiydi – dünyası, makamı piyasa ilişkileri olan bir yapıcılık...

Turgut Özal, kuşkusuz Türkiye'de solun ezildiği, dünyada reel sosyalist sistemin çöküşünün yaklaştığı bir konjonktürün himmetinden de yararlanarak, sola karşı özgüvenli, –kâh saldırgan, kâh alaycı– bir dil kurdu; milliyetçi-muhafazakâr entelijensiyanın sol aydınlar karşısındaki 'ezikliğini' giderdi. Bu etki, milliyetçi-muhafazakâr aydın profilinde kimi değişikliklere de yol açtı, bu zümre içinden liberal-demokrat kimlikli bir grup türedi. Genellikle, bir yandan Soğuk Savaş yıllarındaki fanatizmlerinin ve dünyaya kapalılıklarının özeleştirisini yaparken, bu yeni farkındalıklarını solun dogmatizmine ve "ideolojik yaklaşım" diye tanımladıkları her nevi eleştirelliğe karşı bir üstünlük anlatısına dönüştürerek, anti-komünizmin koyu husumet dilini sürdürdüler.

Bu değişimin sosyolojik dinamiği, izleyen iki onyıl boyunca, Şerif Mardin'in (doğ. 1927) 1970'lerde akademik gündeme taşımış olduğu merkez-çevre paradigması çerçevesinde tartışılacaktır. Cumhuriyet'in kurumlaşma döneminde toplumsal-kültürel iktidar ilişkilerinin –merkezin– dışında/kıyısında –çevrede– kalmış taşralı ve dindar-muhafazakâr kitle, modernleşme süreci içinde kendi burjuvazisini, tahsilli seçkinlerini, aydınlarını çıkarmış, iktidarı paylaşma veya iktidara yerleşme mücadelesi veriyordur buna göre. Merkez-çevre paradigması, onu bir tarihsel-toplumsal mağduriyetin aşılmasının hikâyesi olarak okuyan yorumuyla, 1990'ların ikinci yarısından itibaren muhafazakâr söylemin gözdesi olmuştur. Özal, bu yorum çerçevesinde yerleşik merkez-çevre düzeninin yıkılışının öncüsü olarak görülecektir. Özellikle 1989'da çıkmaya başlayan *Türkiye Günlüğü* dergisi, merkez-çevre sorunsalı etrafında, Türkiye'nin demokratikleşmesinin, sivilleşmesinin yolunu ve gelenekle barışık bir muhafazakâr modernleşmenin imkânını, 'çevre'yi temsil eden bir elitin yükselişinde gören bir arayışın entelektüel zemini olmuştur.

İslâmcılık ve muhafazakârlık

Merkez-çevre paradigmasının muhafazakâr okumasında, çevrenin 'kıyamının' öncüsü Özal'sa, kıyamı zafere ulaştıran, Adalet ve Kalkınma Partisi'dir (AKP). İslâmcı Millî Görüş hareketinden köklenen AKP hareketi, kendisini resmen "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamıştı.[34] Yalçın Akdoğan (doğ. 1969), bu adı taşıyan broşürde (2003) muhafazakâr demokrasiyi "evrimci veya tedricî değişimi savunan ve geleneksel toplumsal kurumların tahrip edilmesinin yanlışlığına vurgu yapan bir anlayış" diye tanımlıyordu. Millî iradeci gelenek hararetle sahipleniliyor, devleti hukukla sınırlama vaadinde bulunuluyor, "her türlü dayatmacı, buyurgan, tektipçi, toplum mühendisliğine dayanan yaklaşımlar" reddediliyor, ailenin "sosyalleşme misyonunun" altı çiziliyordu. Partinin Kocaeli örgütü kurucularından, 2002-2003 arasında Sanayi Bakanlığı yapan Nihat Ergün (doğ. 1962), aslında liberal-muhafazakârlığa niyet ettiklerini yazar. Ona göre "tek başına muhafazakârlık biraz katı, değişime direnen" bir tutumdu, tek başına liberallik ise fazla serbest. İkisi birbirinin "aşırılıklarını törpülüyor" idi. Ancak "liberal"in aşağılayıcı kullanımından ötürü, muhafazakâr demokrat adı benimsenmişti. Parti 2004'te bütün kurmay heyetinin katılımıyla bir "Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu" düzenledi. Muhafazakâr demokrat kimliği uzun süre tedavülde kaldı.[35]

AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan (doğ. 1954), söz konusu sempozyumu açış konuşmasında muhafazakâr-demokratlığı, "geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manâyı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim" ölçüleriyle özetlemişti. Erdoğan'ın metin yazarları, danışmanları ve AKP'ye yakın düşünce kuruluşları arasında, bu fikri derinleştirmeye çalışanlar vardır. En iddialılarından İbrahim Kalın,[36] "sınanmış, işlenmiş... temize çekilmiş bilgi" anlamını da verdiği geleneği, dünya görüşü ve "varlık tasavvurunun" kalbine yerleştirir. Türkiye'nin geleneği yok sayan "çarpık modernleşme" tecrübesinde ihmal edildiğinden yakındığı Heidegger'in hümanizm-modernizm-aydınlanma eleştirisinin izinden giderek; Aydınlanma'nın hiçbir aşkın ilke tanımadan insanı her şeye kadir sayan "rasyonalist, faydacı, çıkarcı" medeniyet anlayışını

34 Bu konuda ayrıca **İslâmcılık** bölümüne bkz., s. 478 vd.

35 AKP yönetiminde bulunan ve milletvekili seçilen Nurettin Nebati'nin (doğ. 1964) 2013'te 641 parti üyesi arasında yaptığı ankette, (çoklu cevap seçeneğiyle) kendini muhafazakâr olarak tanımlayanların oranı % 70,7, kendine demokrat diyenler % 53,2, liberal diyenler sadece % 10,9'dur. % 20,7 İslâmcı, % 16,8 Türk milliyetçisi, % 14,7 Millî Görüş'çü kimliğini benimsemektedir.

36 Doğ. 1971. Kalın, 2014'te R. Tayyip Erdoğan Cumhurbaşkanlığına seçilince Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü olmuştur.

reddeder. Medeniyetlerin, kendine has muhayyileleri (duyu-akıl köprüleri) vardır ona göre; bu muhayyile geleneğin taşıdığı "din ve millet kodlarıyla" aktarılır. Yine Heidegger'in ontik bilincin (varlığın kendini kavraması) aslîliği anlayışından hareketle, ancak bu kodlarla, kendi varoluşumuzun sırrına erebilecek ve varoluşsal "anlamı" bulabileceğizdir. Kalın'a göre "özgürlüğü değil anlamı" aramalıyızdır, çünkü "muhtevadan yoksun özgürlük krize yol açar". "Kadim gelenekten" kopuşun yol açtığı bu anlam yoksunluğuyla, "başkalarının ufuklarını seyreden bir millet" haline gelmişizdir. Kalın, Türkiye'de milliyetçiliğin vatan-millet-tarih kavramlarını daraltarak "küçük Türkiye milliyetçiliği" yapması nedeniyle, İslâmcılığın ise "kendine has bir İslâmî alan talebiyle yetinerek millî olanla ilişkiyi bir türlü net tanımlayamaması" nedeniyle, "ölçek küçülttüğü" ve gelecek ufkunu daralttığı kanısındadır. "Gelenekte mündemiç olan, 'henüz söylenmemiş şey'"in de ufku daralıyordur böylece. 2014-2016 arasında AKP genel başkanı ve başbakan olan Ahmet Davutoğlu da (doğ. 1959), Kalın gibi bir "millî Ben-idraki"nden hareket ederek, "medeniyet projesi" iddiasıyla konuşur – İslâmcılık bölümünde döneceğiz.

Bu 'ontik gelenekçiliğin', kültür ve sanatta da İskender Pala (doğ. 1958) tarafından geliştirildiğini söyleyebiliriz. O, örneğin Davutoğlu'nda metafizik ve adeta şiirsel bir renge boyanan "kadim" ve "medeniyet" (ve tabiî "kadim medeniyet"!) mefhumlarının estetik alanındaki resimlerini çizer. "Osmanlı medeniyeti" ve "geleneğin hikmeti" üzerine yazdıkları, muhtevasından öte, menkıbe-kaside arasında salınan üslûbu ve adab, dirayet, basiret, feraset, irfan vs. ahlâkı estetize eden "kodlarla" donanmış süslü diliyle, bir muhafazakâr 'zevk tertibi' oluşturmanın örneğidir. Pala'yı, seçkinci-nostaljist kültürel muhafazakârlık söyleminin, 'AKP çağına' özgü versiyonu olarak görebiliriz; siyaseten muzaffer olmanın ve kültür endüstrisinin enerjisini yansıtır.

Modernizm eleştirisi ve "medeniyet ufku"ndan reel politika zeminine dönelim... AKP bünyesinde, liberal-muhafazakâr veya muhafazakâr-demokrat terkibini, Millî Görüş'le merkez sağ geleneğin en 'hayırlı' yanlarını bir araya getiren tarihsel sentezi olarak düşünenler Nihat Ergün'den ibaret değildi. Parti içinde de, destekleyici yorumcuları arasında da... Global piyasayla bütünleşerek büyüyen ve reaksiyoner, 'taşralı' karakterinden sıyrılmakta olduğu düşünülen 'çevre' burjuvazisinin, bu liberalleşme-demokratlaşmaya güçlü bir sınıfsal-toplumsal dinamik kazandırdığı savı da bu müspet bakışı destekliyordu. İktidara geldiği 2002'den en geç 2010'a kadar AKP, Avrupa Birliği'ne uyum reformları ve ordunun politik vesayetini geriletmeye dönük adımlarıyla liberal veya sol-liberal önceliklere, ekonomide neoliberal deregülasyona verdiği büyük ivmeyle neoliberal önceliklere hitap etmişti. Muhalif İslâmcılık da AKP'yi, İslâmcı birikimi liberal-muhafazakâr bir yoklaşmaya

uğratmakla itham etmekteydi. Muhafazakârlık üzerine çalışan siyasetbilimci Fırat Mollaer, bu minvalde *tekno-muhafazakârlık* kavramını önerir.

Ancak AKP, iktidarının konsolidasyonunu sağladıktan sonra, –en geç 2010'dan itibaren–, liberal-demokrat bir tefsire imkân vermeyen bir rotaya girdi. Özellikle öğretim ve kamusal semboller rejiminde, toplumu 'yeniden eğitmeyi' hedefleyen toplumsal mühendislik tavrıyla *dinî muhafazakâr*; neo-Osmanlıcı emperyal kibriyle *milliyetçi muhafazakâr*; aileyi toplumsallığın temel birimi olarak tahkim etme çabası ve örfçü-ahlâkçılığıyla *sosyal muhafazakâr*; şiddetli bir tehdit algısı ve güvenlik kaygısıyla polisi para-militerleştiren *devletçi muhafazakâr* bir rota... (*Tekno-muhafazakâr* çizgi de, tutarlılıkla berdevamdı.) Bu otoriter-muhafazakâr rota, 2014'te cumhurbaşkanı seçilen parti lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın "Türk tipi" dediği güçlü başkanlık rejimini hedefleyen çizgisi içinde, yer yer faşizan bir istikamete çevriliyordu. Bu yönelimin önemli bir veçhesi, erkler ayrılığının altını oyan ve yargıyı fütursuzca araçsallaştıran politikaydı – aslında 2010 öncesinde kendini göstermiş, mamafih askerî vesayeti alt etme apolojisiyle görmezden gelinmiş veya hoş görülmüştü.[37] Otoriter-muhafazakâr söylemin faşizan yöneliminin bir başka veçhesi, karizması etrafında mitik bir kişi kültü inşa edilmeye başlanan Erdoğan'ın, politik kutuplaştırmayla çoğunluk kazanma stratejisini, düşmanlaştırıcı, şedit bir husumet diline çevirmesiydi.

Liberal-muhafazakâr siyasetbilimci Murat Yılmaz, 2004'te, Türkiye'de muhafazakârlığın kültürel alanda kurulmuş bir kimlik olduğunu, üstelik bir de "bürokratik muhafazakârlığın" (Kemalizm) baskısı altında, buradan –demokrat– bir siyasî fikriyat oluşturmanın zorluğuna dikkat çekmişti. "Her restorasyon döneminde görülebilecek rijit tavırlara" –karşılıklı– nasıl tahammül edilebilecek, "milliyetçi, devletli ve otoriter bir çizgiye savrulmak"tan nasıl sakınılabilecekti? ("Milliyetçi, devletli ve otoriter bir çizgi" belirir ve gitgide koyulaşırken, Yılmaz, bunu problem etmeyenler arasında yer almıştır.) AKP liberal-muhafazakâr olarak görülebilen, –en azından birçok liberal, sol-liberal veya eleştirel akademik yorumcunun öyle görebildiği–, bir rotadan neden 'sapmıştır'? Millî Görüş'çü ve/veya onunla etkileşim içindeki milliyetçi-muhafazakâr ideoloji, liberal-muhafazakâr veya muhafazakâr-demokrat kisveyi[38] sadece iktidarını sağlamlaştırmaya kadar kuşanıp sonra üzerinden mi atmıştı? Hem taşralı-muhafazakâr hem modernite karşısındaki İslâmcı mağduriyet öz-algısı, rövanşist bir iktidar arzusuyla, sonra da iktidar

37 AKP sözcüleri, ordudaki darbe girişimlerine dönük davalardaki usulsüzlükleri, 2013 sonundan itibaren sıkı bir çatışmaya girdikleri Gülen Hareketi'ne mal ettiler.

38 Ulus Baker (1960-2007), "geleceğin 'yenilik' ve 'başkalık' tehlikelerine kendini oranlayarak koruma" çabasının güdümünde farklı toplumsal-politik kimliklere bürünebilen bir *muhafazakâr kisveden* söz etmişti.

'kazanımını' koruma endişesiyle ajite olarak, bizzat muhafazakâr bir 'dürtü' olarak tehdit algısını mı şiddetlendirmişti? Gelişen 'çevre' sermayesinin yine de devlet himayesine, informel ve klientalist ilişkilere muhtaçlığıyla *lümpen burjuva* karakterinden çıkamamasının, –sermayenin/egemen sınıfın genel/evrensel tehdit algısıyla da birleşen– bu tehdit algısında payı ne kadardı? Bu, ayrı bir tartışma konusudur.

İlk evresinde AKP'ye müspet yaklaşan liberal aydınlardan İhsan Dağı (doğ. 1964), 2015'te, şimdi artık İslâmcı bir azınlığın muhafazakâr çoğunluğu vesayet altına aldığından yakınmıştı. Dindar kitlenin, ılımlı ve rasyonel bir liberal-muhafazakâr tavra yatkın olduğu, ancak AKP'nin yönetimindeki Millî Görüş kökenli militan çekirdek tarafından iğfal edildiği fikri, Dağı'ya mahsus değildi; birçok liberal aydının yanı sıra özellikle AKP'nin yerinden ettiği 'eski' merkez sağ geleneği özleyen politikacılar-aydınlarca benimseniyordu. Erol Göka (doğ. 1959), aksine, 'hayattaki' toplumsal muhafazakârlıkla, şimdiye kadar onun pragmatist bir temsilinden ibaret kalan muhafazakâr siyaset arasındaki açının ilki lehine kapanmakta olmasından memnundur: "İdeolojiyle hayat, ideallerle gerçekler arasındaki tatsız boşluk" dolacaktır artık ona göre. Psikiyatrist Göka'nın "Türk grup davranışı/psikolojisi" üzerine çalışmalarında belirlediği, "gösteriş ve şatafat düşkünlüğü", "eğlence yaşamında bile gölgesi hissedilen itaat" baskısı gibi hususiyetlerini –şefkatle– tasvir ettiği 'gerçek hayat' dokusu ile, toplumun muhafazakâr "ana değer hattı" olarak yücelttiği *ethos* arasındaki tatsız boşluk ise, onun eleştiri menzilinin dışındadır.

Liberal-muhafazakâr diyebileceğimiz bir dünya görüşü ekseninde, AKP'ye 'serin' bir destek mesafesinde duran sosyolog Süleyman Seyfi Öğün (doğ. 1959), AKP'nin temsil ettiği yeni orta sınıfların, "kapitalist modernliğin nimetlerini" ve iktidar kazanımlarını "sindirmekte" olduğunu düşünüyor, bu sürecin orta ve uzun vadede halihazır muhafazakâr hassasiyetleri "bile" törpüleyeceğini öngörüyordu. Muhafazakârlığın derinleşmesiyle, otoriter-faşizan bir istikamete yönlenmesiyle ilgili halihazırdaki tartışmalar, kısa vadeli ve fuzulî idi ona göre. Öğün, nafile bulduğu bu muhafazakârlık tartışmalarının, asıl, "bu tartışmaya taraf olanların tamamını (AK Parti ve karşıtları) içerecek kadar kapsamlı olan 'yüzeyselleşme' ve 'avamileşme' sorununun" tartışılmasını geciktirmesinden yakınmaktaydı.

Yüzeyselleşme, avamileşme... veya *dekadans*, muhafazakârlığın kültürel karamsarlığının gıdalandığı evrensel bir endişedir. AKP'ye daha hararetli bir destek veren yazar Alev Alatlı (doğ. 1944), bu dekadans söyleminin de hararetli bir temsilcisidir. "Türkiye akılla anlaşılamaz, sadece iman edilir," diyen Alatlı, "Türkiye'nin özel şartlarını bir kenara bırakan yüzde yüz evrensel demokrasi özlemi"ne ve "kimsenin kimseyi kimse için fedakârlı-

ğa çağırmayacağı liberalizm"e cepheden karşıdır. Postmodern değersizliği, kayıtsızlığı teşvik eden özgürlük mefhumuna karşı "salahiyet ima eden serbestiyet"i tercih eder – "Aydınlanma değil merhamet"i tercih ettiği gibi! *Aydınlanma Değil Merhamet!* onun "Gogol'un izinde" alt başlığıyla "Rus ruhuna" eğildiği kitap dizisinin ilk halkasıdır (2004). O bu dizide, Rus ruhunun Batı'yla telif edilmesi imkânsız bulunan, edilmeye kalkıldığında ancak "hükümsüzleşecek" olan *başkalığını*, adeta Türk başkalığının mecazı gibi romantize eder. Alatlı, AKP'yi nihayetinde Türkiye'nin 'otantizminin' ve değerlerinin savunma hattı olarak görmekle birlikte, bütün toplumu saran "paçozlaşma"dan onun da payını aldığı kanısındadır. 1992'de ilk kitabı yayımlanan beş ciltlik *Or'da Kimse Var mı?* roman dizisinin 2013'te çıkan beşinci kitabı *Beyaz Türkler Küstüler*'de, bu *paçozlaşmayı* işler. Aydınların sığlığına, filistenliğine, muhafazakârlar ve İslâmcılar da paydaştır. İslâmcılar zealotluktan herodluğa[39] dönüşürken, sığlıkları ortaya çıkıyordur Alatlı'ya göre.

Muhafazakârlığın meşrebine aslında hiç uymayan bir aşırı siyasallaşmanın, sığlaşmayı güdümlediğini söyleyebiliriz. Husumet şehvetini ve indirgeyicilik-toptancılık eğilimini kışkırtan, aklın-fikrin güncelliğe kısılmasına yol açan bu vasatta, muhafazakâr restorasyon tasavvuru rövanşist bir 'kültürel iktidar' hırsına çevrilmiştir... Osmanlı-mazi hamâsetinin boyası, sanki bu sığlığa irtifa kazandırmak için, kat kat vuruluyordur.

AKP'nin 2002'den 2015'e uzanan iktidarı etrafında, kâh millî iradeci kâh İslâmcı zafer ve başarı anlatısının kıyısında, –bazen de bizzat onun içerisinde–, bu muhafazakâr yozlaşma anlatısına ve karamsarlığına rastlarız. Öykücü-denemeci Mustafa Kutlu (doğ. 1947), bu karamsarlığın ve bu çelişkinin tipik bir temsilcisidir. O, politikadan öte, hayat boyu modernliğin dayatmaları ile "değerlerimiz" arasındaki tenakuzdan, tezattan şikâyetçidir. Gönül zenginliğinin yitişinden, refah peşinde yabancılaşmaktan, Osmanlı'dan devreden "hele biz de servet sahibi olalım, bunu nasıl kullanacağımızı sonra düşünürüz" laydacılığından dertlidir. Tüketim ekonomisine karşı kanaat ekonomisini ihya etmekten yanadır. 2007'de Şerif Mardin'in gündelik hayattaki muhafazakârlaşmanın dinamiklerine dikkat çekmek için ortaya attığı "mahalle baskısı" mefhumuna, "mahalle kalmadı ki baskısı olsun" diye mukabelede bulunmuştur. "Ne dindarlaşma ne modernleşme bize bir 'hayat tarzı' kazandırmıyor"dur ona göre. 2012'de bir yazısında, "Tuhaf değil mi, her yere cami yapılırken, her yere gökdelen dikiyoruz. Yani hem bu dünya fani diyoruz, hem kazık çakmaya çabalıyoruz" diyerek, desteklediği iktidarın in-

39 Tarihçi Arnold Toynbee'nin (1889-1975) kadim Yahudi tarihinden hareketle kavramlaştırdığı bu zıtlıkta, zealotlar Roma İmparatorluğu'na, dolayısıyla *yeni medeniyete* isyan edenlerdir, (Kral) Herod ise işbirliği yaparak uyum sağlamaya çalışır.

şaat ve tüketim şehvetinden yakınır. Yüksek binalardan ve gösterişten yaka silker, Osmanlı saraylarının göreli mütevazılığıyla övünürken, yine de R. T. Erdoğan'ın 2014'te yaptırttığı, mimarî açıdan olağanüstü *kitsch* ve eklektik,[40] devasa Cumhurbaşkanlığı Sarayı'na tevazu ve "sıcaklık" atfetmeyi başarır. Kutlu'nun edebiyat ve denemelerini adadığı tenakuz ve tezat, sürdürülebilir bir melankolinin vasatına dönüşür neticede.

Belki de Türk muhafazakârlığının meşrebi zaten budur: hudutsuz bir faydacılığın gölgeliğinde, 'sürdürülebilir' melankoli vasatı...

KAYNAKÇA

Belma Aksun: *Bir Millet Mistiği Ziya Nur Aksun*. Ötüken, İstanbul 2013.

Alev Alatlı: *Aydınlanma Değil Merhamet!* Everest Yayınları, İstanbul 2004.

—: *Beyaz Türkler Küstüler*. Everest Yayınları, İstanbul 2013.

Anadolu Mecmuası (haz. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer). Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2011.

Turgay Anar: *Mekândan Taşan Edebiyat*. Kapı Yayınları, İstanbul 2012.

Şükrü Argın: "Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 465-508.

Remzi Oğuz Arık: *İdeal ve İdeoloji*. Devlet Kitapları, İstanbul 1969.

—: *Coğrafyadan Vatana*. Kültür Bakanlığı, 1983.

Tümay Arslan: *Mazi Kabrinin Hortlakları*. Metis Yayınları, İstanbul 2010.

Cevat Rıfat Atilhan: *İsrail*. Aykurt Neşriyatı, İstanbul (tarih belirtilmemiş).

—: *Tarih Boyunca İslam Hakimiyeti ve Uğradığı Suikastlar*. Kitsan Matbaacılık, İstanbul 1979.

Münevver Ayaşlı: *İşittiklerim... Gördüklerim... Bildiklerim...* Güryay Matbaacılık, İstanbul 1973.

Ilker Aytürk - Laurent Mignon: "Paradoxes of a cold war sufi woman: Sâmiha Ayverdi between Islam, nationalism and modernity". *New Perspectives on Turkey*, no. 49 (2013), s. 57-89.

Beşir Ayvazoğlu: "Türkiye'de sağcı olmak". *Türkiye Günlüğü* içinde, sayı 16 (Güz 1991).

—: *Peyami*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.

—: *Dünyayı Güzelleştirmek Turgut Cansever'le Konuşmalar*. Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

Ekrem Hakkı Ayverdi: *Makaleler*. İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1985.

Samiha Ayverdi: *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* (3 cilt). Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

—: *İbrahim Efendi Konağı*. İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1982.

—: *Ne İdik Ne Olduk*. Hülbe Basım Yayın, Ankara 1985.

Samiha Ayverdi'yle söyleşi: *Nesillerin Mirası* içinde, Yazar Yayınları, Ankara 2014, s. 41-50.

Ulus Baker: "Muhafazakâr kisve", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 101-104

Ziya Bakırcıoğlu: *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*. Dergah Yayınları, 2000.

Rıfat N. Bali: "Türk Antisemitizmi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 402-409.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu: *Mürebbilere*. Sühulet Kitaphanesi, İstanbul 1933.

—: *Türke Doğru*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1994.

—: *Hayatım*. Dünya Yayınları, İstanbul 1998.

Nihad Sami Banarlı: *Devlet ve Devlet Terbiyesi*. Kubbealtı Neşriyatı, 1985.

Halil Berktay: "Dört tarihçinin sosyal portresi", *Toplum ve Bilim*, sayı 54/55 (Yaz/Güz 1991), s. 1946.

Emin Bilgiç: *Millî Kültür Dâvâmız*. Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1986.

40 Mimar Bülent Batuman bu binayı "eklektiğin de defragmantasyonu" olarak tarif eder.

Amiran Kurtkan Bilgiseven: "Sağlıklı sanayileşmenin sosyal temelleri", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, İstanbul 1993, s. 115.

Tanıl Bora: *Türk Sağının Üç Hali*. Birikim Yayınları, İstanbul 1999.

Tanıl Bora - Necmi Erdoğan: "Muhafazakâr popülizm," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 632-644.

Tanıl Bora - Burak Onaran: "Nostalji ve Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 234-260.

Svetlana Boym: *Nostaljinin Geleceği*. Çev. Ferit Burak Aydar. Metis, İstanbul 2009.

Tarık Buğra: *Gençliğim Eyvah*. Ötüken, İstanbul 1991.

—: *Bu Çağın Adı*. Ötüken, İstanbul 1990.

Büyük Doğu koleksiyonu.

Levent Cantek: *Karaoğlan - Erotik ve Milliyetçi Bir İkon*. Oğlak Yayınları, İstanbul 2003.

Dücane Cündioğlu: *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç*. Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

Metin Çınar: *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Muhafazakar Kanat*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Mehmet Cemal Çiftçigüzeli: *Nevzat Yalçıntaş'ın Yürüyüş Yolu - Yazılmayan Anılar*. Doğan Kitap, İstanbul 2014.

Ahmet Çiğdem: *Taşra Epiği*. Birikim Yayınları, 2001.

İsmail Hâmi Danişmend: *Türklük Meseleleri*. İstanbul Kitabevi, İstanbul 1983.

Besim F. Dellaloğlu: *Bir Tanpınar Fetişizmi*. Ufuk Yayınları, İstanbul 2012.

Nihat Ergün: *Adım Adım Siyaset*. Alfa Basım Yayım, İstanbul 2015.

Ahmed Ersöz: *Bu Ülkede Yaşamak*. Timaş, İstanbul 1990.

—: *Ardımızdaki Yıllar*. Timaş, İstanbul 1990.

Ezel Erverdi-Dursun Özer-Ahmet Debbağoğlu: *Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1979. [1. Basım 1975]

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu: *Kooperasyon Sosyolojisi*. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul 1967.

Mehmet Genç: *Osmanlı Toplumunda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000.

Erol Göka: *Türk Grup Davranışı*. Aşina Kitaplar, Ankara 2006.

Hüseyin Avni Göktürk: "Bu vatanı herşeyile seveceğiz!", *Millet*, Sayı 6 [İlkteşrin 1942], s. 161-164.

Nurdan Gürbilek: *Kör Ayna, Kayıp Şark*. Metis Yayınları, İstanbul 2004.

Abdülhak Şinasi Hisar: *Boğaziçi Mehtapları*. Varlık Yayınları, İstanbul 1967.

—: *Geçmiş Zaman Fıkraları*. Varlık Yayınları, İstanbul 1971.

—: *Türk Müzeciliği*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

C. Nâzım İrem: "Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 74 (Güz 1997), s. 52-101.

—: "Muhafazakâr modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, sayı 82 (Güz 1999), s. 141-179.

İbrahim Kalın: *Akıl ve Erdem*. Küre Yayınları, İstanbul 2013 (3. baskı).

Aykut Kansu: "Tek parti döneminde bir radikal muhafazakâr politika mektebi olarak 'Sosyal Siyaset'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 5. Cilt: Muhafazakârlık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 622-631.

—: "Bahçeli Evler Yapı Kooperatifi 19341939", *Toplumsal Tarih*, Temmuz 2009, s. 54-66.

Mehmet Keçeciler: *Merkez Siyasetin Perde Arkası* (Söyleşi: Hale Gönültaş). Hayykitap, İstanbul 2014.

Osman Selim Kocahanoğlu: *Atatürk'ün Üç Muhalifi - 1: Kâzım Karabekir*. Temel Yayınları, İstanbul 2010.

Ercüment Kuran'la söyleşi: *Nesillerin Mirası* içinde. Yazar Yayınları, Ankara 2014, s. 147-165.

Murat Kılıç: *"Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat" - Türk Milliyetçiler Derneği (1951-1953)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Mustafa Kutlu: *Vatan Yahut İnternet*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

İrfan Küçükköy: *Bir Uyanışın Anatomisi: Mücadele Birliği*. Alagöz Matbaası, Konya 2011.
Aydın Menderes-Taha Akyol: *Babam Adnan Menderes*. Doğan Kitap, İstanbul 2011.
Cemil Meriç: *Bir Facianın Hikâyesi*. Umran Yayınları, Ankara 1981.
—: *Kültürden İrfana*. İnsan Yayınları, İstanbul 1986
—: *Bu Ülke*. İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
—: *Jurnal - 1. Cilt*. İletişim Yayınları, İstanbul 1992
—: *Jurnal - 2. Cilt*. İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
—: *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
—: *Bir Dünyanın Eşiğinde*. İletişim Yayınları, İstanbul 1994
—: *Saint-Simon: ilk sosyalist, ilk sosyolog*. İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
—: *Umrandan Uygarlığa*. İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
—: *Mağaradakiler*. İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
—: *Bulutları Delen Kartal - Cemil Meriç'le Konuşmalar*. Haz. Mustafa Armağan, Sezai Coşkun. Umut Kitap, İstanbul 2004.
—: *Kırk Ambar - Cilt 2*. İletişim Yayınları, İstanbul 2006
Fırat Mollaer: *Muhafazakârlığın İki Yüzü*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
—: *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
Ahmet Yaşar Ocak: *Arı Kovanına Çomak Sokmak*. Söyleşi: Haşim Şahin. Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
M. Orhan Okay: *Anadolu'dan Hatıralarla Nurettin Topçu'nun Mektupları*. Cümle Yayınları, Ankara 2015.
Cahit Okurer: *İdeal Milliyetçilik*. Yağmur Yayınları, İstanbul 1962 (2. baskı).
Süleyman Seyfi Öğün: *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. Dergâh Yayınları, 1992.
Cangül Örnek: *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*. Can Yayınları, İstanbul 2015.
Ahmet Özcan: *Türkiye'de Popüler Tarihçilik (1908-1990)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
Yılmaz Öztuna: *Tarih Sohbetleri* (2 cilt). Ötüken Yayınları, İstanbul 2012.
İskender Pala: *Kudemânın Kırk Atlısı*. Kapı Yayınları, İstanbul 2016 (11. baskı).
Peyami Safa: *Millet ve İnsan*. İstanbul Halk Basımevi, 1943.
—: *Doğu-Batı Sentezi*. Yağmur Yayınları, İstanbul 1978.
—: *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
—: *Kavga Yazıları*. Boğaziçi Yayınları, 1989.
—: *Türk İnkılâbına Bakışlar*. Ötüken Yayınları, İstanbul 1990.
Ömer Celâl Sarç: "Tanzimat ve sanayimiz", *Tanzimat I*, M.E.B., İstanbul, 1999, s. 423-440.
Ahmed Güner Sayar: *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*. Eren Yayıncılık, İstanbul 1998.
Mustafa Necati Sepetçioğlu: *Dünden Bugüne ve Yarına* (2 cilt). İrfan Yayımcılık, İstanbul 2006 (2. baskı).
Ziya Şakir: "Türkiye Yahudileri", *Millet*, Ekim 1947-Ocak 1948.
Fatih M. Şeker: *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
Yasin Şen: *Sohbet Medeniyeti*. Erdem Kültür Kitapları, İstanbul 2016.
Tarık Buğra kitabı (ed. Mehmet Tekin, Ebru Burcu Yılmaz). Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011.
Taşkın Takış: "Değerler Levhasının Tersine Çevrilişi: Hilmi Ziya Ülken", *Doğu Batı*, Ağustos-Ekim 2000, s. 87-110.
Ahmet Hamdi Tanpınar: *Mahur Beste*. Dergâh Yayınları, İstanbul, tarih belirtilmemiş.
—: *Huzur*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
—: *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1987.
—: *Mücevherlerin Sırrı* (Haz. İ. Dirin, T. Anar, Ş. Özdemir). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
Yüksel Taşkın: *Milliyetçi Muhafazakar Entelijensiya*. İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
Sait Tahsin Tekeli: "Sanayimizde bünye bütünlüğü", *Millet*, Sayı 10 (Şubat 1943), s. 293-295.

Nurettin Topçu: *İslam ve İnsan*. Hareket Yayınları, İstanbul 1969.

—: *Yarınki Türkiye*. Yağmur Yayınları, İstanbul 1972.

—: *Kültür ve Medeniyet*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

—: *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1998

—: *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

—: *Amerikan Mektupları - Düşünen Adam Aranızda*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2011 (2. baskı).

Mustafa Şekip Tunç: *Fikir Sohbetleri*. Ülkü Basımevi, İstanbul 1948.

—: "Bergson'un Felsefesi", Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül* içinde. Çev. M.Ş. Tunç, Devlet Kitapları, İstanbul 1986, s. ILII.

Mümtaz Turhan: *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*. Şehir Matbaası, İstanbul 1965.

—: *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1967.

Orhan Türkdoğan: *Türk Sanayi Toplumu*. Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

—: *Türk Ulus-Devlet Kimliği*. Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2013.

Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu. *Adalet ve Kalkınma Partisi Siyasi ve Hukiki İşler Başkanlığı, yer belirtilmemiş, 2004*.

Sabri Ülgener: *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*. Mayaş Yayınları, İstanbul 1982.

—: *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*. Der Yayınları, İstanbul 1991.

—: *Makaleler*. Derin Yayınları, İstanbul 2006.

Nevzat Yalçıntaş: *Türkiye'yi Yükselten Yıllar - Hatıralar*. İşaret Yayınları, İstanbul 2012.

Hilmi Yavuz: *Felsefe ve Ulusal Kültür*. Bilgi Yayınevi, Ankara 1977.

—: *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*. Boyut Kitapları, İstanbul 1996.

Sinan Yıldırmaz: "İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde muhafazakâr müdahale: Türk Düşüncesi dergisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 121 (2011), s. 100-133.

Mükrimin Halil Yinanç: *Millî Tarihimizin Adı*. Hareket Yayınları, 1969.

Sabahattin Zaim: *Bir Ömrün Hikayesi*. İşaret Yayınları, İstanbul 2008.

YEDİNCİ BÖLÜM

İSLÂMCILIK

"İslâmcılık" adı, İslâmcı olarak tanımlananlarca uzun süre üstlenilmemiştir. Onun yerine yalın "Müslüman" adını (veya "tevhidî Müslüman", "şuurlu Müslüman") yeğliyorlar, zira İslâmcılığa atfedilen, İslâm merkezli bir politik ideoloji ve toplum tasavvurunu zaten Müslüman olmanın gereği sayıyorlardı. Böyle düşünenlerden Kadir Mısıroğlu, 1981'de bu adın artık "galat-ı meşhur" haline geldiğini söyleyerek ısrarı bıraktı, yeni kitabına *İslâmcı Gençliğin El Kitabı* adını verdi. İslâmcılık, "İslâm'ı dava eder bir durumda bulunmayı" ifade etmekte, "Müslüman"ın önüne geçmişti ona göre. Bu kabul, gitgide tüm "İslâmî Hareket"e yayıldı. 2016 senesinde İslâmî düşünce erbabınca düzenlenen geniş kapsamlı bir sempozyum için, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi" başlığı, gönül rahatlığıyla kullanılabiliyordu.

İlâhiyatçı Ekrem Demirli'nin (doğ. 1969) işte bu sempozyuma sunduğu tebliğ, İslâmcılığın karakteriyle ilgili önemli bir ipucu barındırır. Demirli, "modern hayatta dinin savunulması" diye özetlediği İslâmcılığı modern bir kelam hareketi olarak görebileceğimiz kanısındadır. Kelamın, İslâm'da "akideyi savunma ilkesini... savunma refleksi"ni temsil eden ilim dalı olduğunu hatırlatır. İslâmcılık da, "geleneksel kelamın işlevini daha yaygın bir çerçevede yerine getirmeye niyetli, çağın sorunlarının ortaya çıkardığı yeni konulara odaklanmış bir hareket"tir ona göre. İslâmcılığın politik iddiasını ve *iddialılığını*, bir *savunma refleksi* ile bağını yitirmeden düşünmemiz için, önemli bir uyarı...

KEMALİZM, İNKILÂPLAR VE İSLÂMCILIK

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin verimli araştırıcısı İsmail Kara (doğ. 1955), Cumhuriyet döneminde İslâmcı düşüncenin, umumiyetle Meşrutiyet İslâmcılığının soluk bir kopyası olmaktan ileri gidemediğini söyler. Bu, İslâmcılığın kendi düşünsel 'performansıyla' ilgili bir eleştiri olmaktan öte, Kemalist inkılâpların travmatik etkisiyle ilgili bir tespittir. Laisist-modernist dönüşüm İslâm'ın düşünsel paradigmasını kırdığı gibi, onun kendi söylemsel düzenini de altüst etmiştir. Modernliğin meydan okumasıyla İslâm'ın kendi paradigması içinde yenilenerek baş etme cehdi kesintiye uğramış, bunun yerini, tamamen modernliğe uyarlanan bir yönelim almıştır. İslâmcılığın *özcü* bakış açısından, böyle görünür.

Aslında, modernist-laisist dönüşümün miladı Kemalist inkılâplar olmadığı gibi, İslâmcı paradigmanın sarsılması da Cumhuriyet'in kuruluşundan önce başlar – ve tam da Meşrutiyet İslâmcılığında kendini apaçık gösterir. Meşrutiyet İslâmcılığının en tutarlı sayılan düşünürü Said Halim Paşa (1863-1921), neticede "hayatın gerçeklerinden", "cemiyet kanunlarından" dem vurarak sosyolojizm yapmaktan geri durmaz. Çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlik hasletlerine açıkça *gıpta ettiğini* söylediği Batı medeniyetini *anlamadan taklitten* yakınırken, çareyi onu *anlayarak* "muhite ısındırmakta" bulur. Kısacası, İslâmcı düşünüşün Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e devreden mirası, iki şiârla özetlenebilir: Dinin 'özüne' dönmek ve Avrupa'dan maddî medeniyet nakli.

İslâmcılık açısından Cumhuriyet kopuşunun trajik şahsiyeti olduğu kadar Meşrutiyet-Cumhuriyet devamlılığının tipik bir figürü olan Mehmet Âkif'in meşhur dizesi, veciz bir özettir: "Doğrudan Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı." Bir başka şiirinde, geleneklerini koruyarak modernleşmeyi başaran Japonlar için, "Müslüman demek için eksiği ancak tevhid" diyecektir. Dine-geleneğe bağlılığını koruyarak ve tefrikaya [ayrışmaya] düşmeden kalkınan Almanya'ya da hayranlık duyar. Müslümanların zevalinin nedeni, çalışmama, yeis ve tefrikadır ona göre. Çalışmaya ve iktisadiyata atfettiği ahlâkî değerle, hevesli bir modernisttir. Cehalet ve miskinlikle ilgili yakınmaları, laik-Kemalist ve oryantalist bakış açılarından hiç yadırganmayacak türdendir. İsmail Kara, Âkif'in, İslâm'ı ihya etme arayışının acileciliği ve panik hali içerisinde, idealize ettiği 'gerçek' İslâm'la cemaatin yaşadığı 'reel' Müslümanlık arasına olağanüstü büyük mesafe koymasını eleştirir. (Cemal Süreya'nın, Âkif'in birçok şiirinde tespit ettiği –bilincinde olmaksızın– kendini alaya alan ironik ermiş tavrı da belki o mesafeyle alâkalıdır!) Âkif'e özgü olmayan bu mesafe, İslâmcı düşüncenin hor gördüğü 'reel' Müslümanlığa nüfuzunu engelleyecektir Kara'ya göre. Dücane Cündioğlu (doğ.

1962) dahası burada İslâmcılığın modernizm içinde erimesini görür; tarihsel geleneğiyle ve toplumsal bilinçaltıyla bağını kopardıkça, içi boş bir fütürizme hapsoluyordur İslâmcılık. (Başka bir yerde ise, "mevcudu muhafaza" demek olan sağcı-muhafazakârlıktan farklı olarak, İslâmcılığa "muhayyel geleceği muhafaza" ufku atfedecektir.)

Bir siyasî muhavere niteliğindeki *Asım*, bu uzun şiire adını veren gencin, Doğu'yu uyandırmak üzere Batı'ya ilim öğrenmeye uğurlanmasıyla sona erer. Batı'ya bakışta gıpta-nefret gerilimi ve maddî medeniyet-manevî medeniyet ayrımı, Âkif'te slogancı bir somutluk kazanır. Millî kurtuluş savaşı ikliminde, Kastamonu Nasrullah Camii'nde yaptığı ajitatif konuşma bunun doruğudur. Dünya Savaşı'nı, Batı medeniyetinin maddiyattaki terakkisini maneviyatta gösteremediğinin nihai kanıtı sayar. İstiklal Marşı'ndaki "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" dizesi, Batı'nın bu ahlâkî zevaline okunmuş bir kahırdır. Tıpkı Said Halim Paşa gibi, Batı'nın Doğuluları, hele Müslümanları sevmesinin mümkün olmadığını söyler. "Ecnebi" kelimesi onun dilinde çok defa Ömer Seyfettinvari bir nefret tınısı taşır.

Kemalist rejimle ve inkılâplarla baş etme stratejileri

İslâmcılara göre Mustafa Kemal ve çevresindekiler, Millî Mücadele'nin politik ahdine vefasızlık etmişlerdi; dini ve onun temsili olan (ümmetle eşanlamlı) milleti kurtarmak adına yürütülen mücadelenin laik bir rejimin kurumlaşmasıyla sonuçlandırılması, bu anlama geliyordu. Mehmet Âkif, İslâmcılığın bu aldatılma hissini ve hayal kırıklığını kişileştirir. O, egemenliğini kaybeden Müslüman cemaatin felâh bulamayacağı ve bakiye Türkiye'nin İslâm'ın son sığınağı olduğu düşüncesiyle hareket ediyordu. Dünya Savaşı esnasında Teşkilât-ı Mahsusa'nın ajitasyon heyetlerinde yer almıştı. Nasrullah Camii'nde verdiği nutuk, Millî Mücadele sırasında binlerce basılarak Anadolu'ya dağıtıldı; ayrıca ordu için hamasî manzumeler yazdı. Âkif kavmiyet cereyanından (yani etnik milliyetçilikten) hep endişeliydi, milleti Müslüman cemaati olarak tasavvur ediyordu. İstanbul'daki halifelik makamı ile Anadolu'daki meclisin temsil ettiği *icma-i ümmet* arasındaki ikiliği kaldırma emelinde olması da bununla uyumluydu. Hilafetin ilgası, laik inkılâplar ve etno-kültürel millet inşasının başlaması, onun, millî marşının yazarı olduğu (1921) Yeni Türkiye'den uzaklaşmasına yol açtı. Bilindiği gibi, 1926'da gittiği Mısır'dan on sene sonra anca ölmeye döndü, bu arada üstlendiği Kur'an'ı Türkçeleştirme görevini iade etmişti. Fiziken olduğu kadar manen de ortadan çekildi, sustu. Yasin Aktay (doğ. 1966), Âkif'in gittiği bu yolu, "bir iletişim biçimi olarak suskunluk" diye tanımlar.

Erken Cumhuriyet döneminde inkılâplar karşısında *susmayan* bir İslâm-

cı muhalefetten söz edilebilir mi peki? Sert biçimde bastırılan bazı yerel ayaklanmalar olmuştu ve kuşkusuz yaygın bir pasif-sessiz direniş vardı. Açık İslâmcı muhalefeti, ülke dışında görürüz. Bu muhalefetin odaklarından biri, son şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin, iltica ettiği İskeçe'de çıkardığı *Yarın* gazetesi idi. 1938'de çıkan affa rağmen Türkiye'ye dönmeyen Mustafa Sabri, karalama maksadıyla uluorta kullanılan kelimenin 'teknik' manâsıyla *gerici* idi; reaksiyoner ve restorasyoncuydu. 1927'de yayımlanan *Yarın*, Yeni Türkiye hükûmetinin "alenî din düşmanlığını" teşhir etmeye adanmıştı. Dinsizleşmeyle beraber ahlâksızlaşan ve zelil bir taklitçilikle kişiliksizleşen bir Türkiye resmi çizen bu teşhir, gerçek uygulamalar yanında fanteziden de destek alıyordu. Kahire'ye iltica etmiş Hafız İsmail Efendi tarafından yine 1927'de yayımlanan bir başka İslâmcı yayın organı olan *Müsavat* gazetesinin yayınında da görürüz böylesi fantastik haberleri: Örneğin, Bolşeviklerin St. Petersburg'u Leningrad yapması gibi, İstanbul'un adının Kemaliye'ye çevrileceğini yazarlar. Örnek tesadüfî değildir; modern-muhafazakâr bir muhalefet yürüterek dine modern ulus-devlet rejimi içinde yer açmaya çalışan *Müsavat* için şeytan Bolşevizmdir. Kemalizmi, medenî Batılı rejimlerin değil Bolşevik zihniyetinin taklitçisi olduğu savıyla karalar. Türkiye'nin baskısıyla çok geçmeden kapatılan *Yarın* ise Kemalizme ve Batı'ya medeniyet düzleminde muhaliftir. Mustafa Sabri milleti/milliyeti de kıymetsiz ve "marifetsiz" görür; hatta Türklerin bu belâdan alıkonmak için zamanında Araplaştırılmamış olmasına hayıflanır.

Politik takibat endişesi olmadan konuşabilen *Yarın* ve *Müsavat*'ın, Türkiye'deki suskun/susturulmuş İslâmcı muhalefetin temel motiflerini –ve kendi içindeki ayrışmayı– temsil ettiğini varsayabiliriz. Nitekim çok partili hayata geçişten itibaren, yine bu motifler işlenecektir. Peki, 'olay yerindeki', Türkiye'deki İslâmcı muhalefetin sessizliğinin, otosansürünün nedeni sadece baskılar mıydı? Başka bir ifadeyle, "susturulmuş" ve "suskun" sıfatlarını eşanlamlıymışçasına bitiştirebilir miyiz, yoksa aralarında boşluk var mıdır?

Yine İsmail Kara'ya başvuralım. Onun "Şeyhefendi'nin Rüyası" adı altında naklettiği bir olay, aydınlatıcıdır. 1930'larda bir grup şeyh ve halife, bir taşra kasabasında "Ya Kahhar" zikriyle rejime kahriyye duası okumak için toplanırlar. Zikir öncesi sabaha karşı, buluşmayı tertipleyen Rahmi Baba bir rüya görür: Dünya haritasının ortasındaki Türkiye, yemyeşil 'çizilmiştir'. Etrafı simsiyah, kalın ama alçak duvarlarla çevrilidir. Hazreti Muhammed haritanın başında insanları ülkelere taksim ediyordur. Türkiye'de, Mustafa Kemal, yüzünü Peygamberden çevirmiş, biraz mahcup durmaktadır. Hazreti Muhammed, oraya bakmadan, eliyle, "burayı şuna verin" buyurur. Ülkenin İslâm yeşiline boyalılığı ve Peygamberin çok içine sinmeden de olsa memleketi Mustafa Kemal'e emanet etmiş olması, Kemalist rejime itaat ve sabretmenin işareti olarak yorumlanır ve kahır duasından vazgeçilir.

Velhâsıl, Kemalizmin *Kulturkampf*[1] döneminde İslâmcılığın susturulmaya 'muhtaç' olmadan da suskunlaştığını görmek gerekir. "Şeyhefendi'nin Rüyası" anekdotu, "laisist zulme" rıza göstermenin ideolojik saikleri hakkında bir fikir verir. Her şeyden önce, "Sizden olan emir sahiplerine itaat edin" (ulu'l-emre itaat) ayetinin İslâmi devlet geleneği tarafından berkitilmiş ve emir sahiplerinin dinî meşruiyeti talîleştirilerek zaten laikleştirilmiş olan tarihsel gücü, kendini göstermiştir. Bu genel ilke yeni rejimin meşruiyetini izaha yetmediğinde, onu bir tür *teodise*[2] olarak gören bakışa sığınılmıştır. Yeni rejim, Müslümanların acz ve gafletinin cezası gibi tasavvur edilir; dayanma güçleri imtihan edilmekte, sabır ve tevekkülleri sınanmaktadır. İsyan etmek değil, bu imtihandan geçmek ödevdir. Ödev, sadece pasif değil aktif bir katlanmayı da gerektirir; Fıkıh'taki zaruret halinin haramları mubah kıldığı yorumuna ve "düşmanın silâhıyla silâhlanın" ayetine uyarak, ortama uyum sağlanacaktır. Pragmatizme kapıyı ardına kadar açan bir ruhsattır bu. İslâmcılık, bu tedafüî [geçiştirmeye, savuşturmaya dönük] konformizmle, 1950'lere hatta 1960'lara kadar devam eden büyük uyku dönemine girer. Uykudan kalktıktan sonra da, tedafüî pragmatizmin adeta *karaktere* dönüşerek etkisini sürdürdüğünü göreceğiz.

Cumhuriyet uleması ve apolojetik söylem

İslâmcı düşünüşün geleneksel yetkilisi olan ulema, yeni rejimde, devletteki muteber konumunu yitirmişti. Söz konusu itibar 19. yüzyıldan beri aşınmaktaydı. Fakat Kemalizmin dini denetleme endişesi ve laiklik terbiyesi için de dinden faydalanma politikası, ulemaya yine bir işlev kazandırıyordu. Aslında, dini devlet hizmetine koşan Osmanlı'dakiyle aynı işlevdi bu; sadece muhtevası değişmiş ve tenzili rütbeye uğramıştı. Hilafeti ilga eden kanunun, "hilafet hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda zaten mündemiç bulunduğundan" gerekçesiyle meşrulaştırılması, laiklik hedefine dinî destek devşirme politikasının kritik bir örneğidir. Cumhuriyet'in din uleması, bu hizmete memur edilmişti.

Ulema arasında, yeni rejime meşruiyet desteği sağlama misyonuyla barışık, hatta bilhassa gönüllü olanlar bulunduğu gibi, bunu reddedenler de vardı. Ama örneğin medreselerin ilgası üzerine kamusal hayattan çekilip yirmi yıl evinden çıkmayan (veya çıkmadığına dair efsane üretilen!), böylece inziva yoluyla muhalefetin simgesi olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bir yandan da bizzat Mustafa Kemal'in talimatıyla Kur'an'ın Türkçe tefsirini yaz-

1 Bkz. Kemalizm bölümü, 13. dipnot.

2 Dinî düşünüş ve felsefede, dünyada kötülüğün varlığı ile tanrı kavramının nasıl bağdaştırılabileceği meselesi.

maktan geri durmamıştı (*Hak Dili Kuran Dini,* 1935). Belki "daha kötüsünü engelleme" kaygısıyla, belki laik rejim tarafından boğulduğunu düşündüğü dine bir soluk borusu açma maksadıyla yapmıştı bunu. Yeni Türkiye'nin uleması, rejimin talepleri ile dini muhafaza etme misyonunu değişik oranlarda birbirine karıştırıp bağdaştırıyordu. Kimisi için –veya kimileyin– rejimi meşrulaştırmak öncelikliydi, kimisi için –veya kimileyin– dini kurtarmak. Kuşkusuz, o tedafüî pragmatizm de hükmünü yürütmekteydi yine.

Dini hurafelerden ayıklayıp özüne döndürerek canlandırmaya, Batı uygarlığından bunun yordamını ve ilhamını almaya yönelen İslâm reformizmi çizgisi,[3] zaten iki misyonu bağdaştıran ortak manevra sahasını açmıştı. Erken Cumhuriyet dönemi uleması, kendi içinde değişen önceliklerle, bu sahada fikir üretti. Bu yönelim, 19. yüzyıldan sarkan mücadelede *Tecdid* [yenilenme, reform] çizgisinin *İhyacılığa*, yani dinin kendi içinden 'öz kaynaklarıyla' canlandırılması arayışına galebe çalması olarak yorumlanabilir mi? Görünüşte öyledir, fakat bu iki çizgi arasındaki ayrımın aslında flulaştığı göz ardı edilemez. 1980'lerden sonra gelişen fundamentalist eleştiri, o döneme baktığında, modernleşen İslâmî düşünüşün, özgün (ihyacı) dille beraber aslında ulemayı tasfiye ettiğini söyleyecektir.

"Ankara"yla arası gayet iyi olanlardan Mehmet Ali Aynî, hilafetin kaldırılmasının, yeni yazının, Türkçe ibadetin dinî gerekçelerinin imaline katkıda bulundu. Meşrutiyet İslâmcılığından Kemalist elite intisap etmiş olan Şemsettin Günaltay, Aynî'nin de üstlendiği dini millîleştirme ödevinin en çalışkanıdır. İslâm'ın, "hâkimiyet" esasıyla tanımladığı Türk ırkî-millî seciyesine uygunluğu üzerinde durdu. Bu nedenle İslâm Türklere uymuş, onlar da daima İslâm'ın önderi olmuştu. Günaltay dini içtimâî bir müessese ve milliyeti pekiştirici güç olarak lüzumlu sayar, dahası *milliyetin temellerinden en feyizlisi* olarak öne çıkartır. Türk milliyetçiliğinin dinî ve millî kimlikleri meczedişinin resmî ağızdan en kuvvetli ifadelerinden biridir bu. Yine rejime sadık ulema mensuplarından (1934'te Türkçe Kur'an okunmasına müştereken fetva veren) İsmail Hakkı İzmirli ve Şerefettin Yaltkaya, İslâm felsefesinin ilerlemeye, gelişmeye uygunluğunu, müsbet ilimlere açıklığını, dolayısıyla dinsizliğe 'gerek olmadığını' anlatmaya çabaladılar. İsmail Fenni Ertuğrul, aynı kaygıyla, materyalizm ve pozitivizmi çürütmeye geniş mesai ayırdı. Meşruti-

3 Afganî-Abduh çizgisi olarak da konuşulur. İran doğumlu Cemalettin Afganî (1839-1897), İslâm'ın Batı bilim ve tekniğini içselleştirerek modernliğe uyarlanması ve bu zeminde siyasî birliğini kurması gerektiği fikrinin aynı zamanda eylemcisi olarak birçok Müslüman toplumda faaliyet göstermiş, bu arada İstanbul'da eğleşmiş ve hayli etkili olmuştu. Mısır Başmüftülüğü yapan Muhammed Abduh (1849-1905), aynı çizgide fakat daha uzun vadeciydi ve siyasî eylemden çok "eğitim"e yatırım yapma eğilimindeydi. Bir yandan da bu yönelimi 'öze', ilk kaynaklara dönüş fikriyle bağdaştırmaya odaklanmıştı. (Mehmet Âkif, daha çok onu benimsemiştir.) Mısır ulemasından, daha sonra Arap milliyetçiliğiyle eklemlenecek ve Selefîliğe meyledecek olan Reşit Rıza da (1865-1935) bu silsileye dahil edilir.

yet İslâmcılığından devreden, İslâm'ın insan fıtratına uygun din olduğu motifi, bol bol işlendi. Abdesti temizlikle, orucu nefis terbiyesiyle aklîleştiren açıklamalar, bunun tamamlayıcısıydı.

1935-1951 arasında Diyanet İşleri'nin önce ikinci reisliğini, sonra reisliğini yapan Ahmet Hamdi Akseki, yeni rejimle dinî ideoloji arasındaki simbiyotik ideolojik bağıntının tipik temsilcisidir. Akseki, rejime dinî payanda sağlamakla imanı 'kurtarma' davasını teğelleyen hamarat bir risale yazarıydı. İslâm'ın fıtrata uygunluğu izleğini hararetle işledi: İslâm aklî ve ilmî idi, umumî idi, tekfiri güçtü, ifrattan uzaktı, evrimciydi ("insanların haline riayet" ederdi), kısacası "mütefekkir beşeriyetin aradığı tabiî din" idi. Dini, "cennet ve cehennem bu dünyada kazanılır" şiârıyla, dünyevî bir özdisiplin ve pratik ahlâk kılavuzu olarak telkin ediyordu. Akseki, muhafazakâr ve otoriter bir toplum görüşünün temsilcisiydi; "Çobansız koyun nasıl yaşayamazsa, insanlar da hükümetsiz yaşayamazlar"dı. Uhud Savaşı'nda Peygamberin siperlerini terk etmeme emrine uymayıp yağmaya girişince tepelenen okçular vakasından çıkardığı ders şuydu: Kumandanlara ve âmirlere kesinkes itaat etmek, büyük sözü dinlemek. Askerler için yazdığı, on binlerce basılan din kitabında Müslümanlığın altıncı şartının cihat olduğunu söyler ve cihadı doğrudan askerlikle özdeşleştirir. Bu farzı en iyi Türklerin yapmış olmasından, bir Türk üstünlüğü övgüsü de çıkartır. Sadece askerliği değil, bütün vatandaşlık görevlerini dinî ibadetle özdeşleştirir: Vazifesini müdrik iyi yurttaş olmak, vergi vermek, çalışmak, ahireti kazanacağım diye bu dünyadan el etek çekip halka yük olmamak lâzımdır; "Peygamberimiz Hendek Savaşı'nda namazlarını kazaya bırakıp hendek kazmıştır".

Tasavvufun bekası

Akseki'nin cihat kavramını askerliğe indirgediğini gördük. İslâmda, din için savaşmakla/mücadeleyle tanımlanan (kurumsal askerlikle değil) cihadın küçük cihat olduğunu, esas *büyük cihadın* insanın kendi nefsiyle mücadelesi demek olduğunu biliyoruz. Hakikate ermek için zahirî olanın ötesine geçmek, bunun için de zihnî-manevî yoğunlaşma deneyimi yaşayarak nefsin sınırlılığını aşmak gerektiğine inanan tasavvufta, büyük cihada odaklanma iyice tayin edicidir. Bu genel hususiyet, tasavvufî tarikatların yeni rejime tahammül güçlerini artıran bir etkendi. Bireysel ibadete önem vermeleri, kapalı küçük cemaat ilişkisi içinde sosyalleşmeleri ve politikaya görece uzak durmaları, öncelikle tahammül kabiliyetlerini artırıyordu; laik rejim onlar için 'birlikte yaşanabilir' bir sorun teşkil ediyordu. Nefse ve cemaat içine dönüklükleri, yasaklamalara rağmen ayakta kalmalarına, dahası 'dini arayanlar' için cazibe merkezine dönüşmelerine katkıda bulundu. Tasavvuf mistisizmi,

verdiği 'derinlik sarhoşluğuyla' beraber, dindarlığın gizli saklı deneyimlenmesine bizzat bir gizem çeşnisi ekliyor olmalıydı. Nefsin fethiyle meşgul olmak, şehirli dindarların bireyleşme macerasıyla imanı birbirine kavuşturmalarına yardım ediyordu. Mevlevîlik, Melamîlik, Rifaîlik gibi seçkinci tarikatlar, zâhirî olanı ikincil saymaktan öte bazen neredeyse hor gören, dünyevî hadiselere "tahammül" ve "gufran"la [affetme ve acıma] bakan tutumlarıyla, mistik bu tecrübeden bir melankoli türettiler.

Bohem bir hayat yaşamakta olan Necip Fazıl'ın, Fransa'da felsefe okuyan Nurettin Topçu'nun tasavvufla rabıta kurarak hidayete ermeleri, İslâmcılığın Erken Cumhuriyet dönemine dair heroik karşı-aydınlanma hikâyeleridir. (Topçu'nun fikriyatını, İslâmcı veçhesiyle birlikte, **Muhafazakârlık** bölümünde ele almıştık.) Onları cezbeden tarikat, Nakşîbendilik idi. Tasavvuf ekolleri içinde zaten Osmanlı'nın son asırlarında da güçlenmiş olan Nakşîbendilik, –Bayramiye, Celvetiye gibi bazı önemli tarikatlar silinir veya marjinalleşirken– Cumhuriyet dönemine uyum sağlamaktaki başarısıyla öne çıktı. Bunda, Nakşîbendiliğin bünyevî özellikleri rol oynadı. Şehirli orta sınıfa hitap eden bir tarikat olarak biçimlenmiş olan Nakşîbendilik, politikada (devlet katında) olup bitenlere gözü-kulağı açık ve uyum sağlamaya yatkın, pragmatist bir meşrep geliştirmişti. 'Orta yolcu' bir tasavvuf ekolü idi; nefs-dünya terazisinde dengeliydi, inzivanın nefsi yücelteceği uyarısıyla toplumsallaşmayı telkin ediyordu. "Halvet der-encümen" ilkesi, Allah'la baş başa kalmanın, topluluk içinde de yapılabileceğini vaz'etmekteydi. Yine bir orta yolculuk alâmeti olarak, gösterişçi olmayan sessiz zikir tecrübesi tercih ediliyordu – sessiz zikir yordamı, zikrin Ortaçağ'a mahsus bir gerilik ve meczupluk simgesi sayılarak skandallaştırıldığı Erken Cumhuriyet döneminde emniyet tedbiri işlevi de görmüştür! Nakşîbendilik ayrıca farklı tasavvuf ekollerinin unsurlarını temsile açıktı. Kemale eren müritlerin tekke açabilmesine nispeten kolay ruhsat veren ademimerkeziyetçiliği, pragmatist yapıya yeni beslenme kanalları açıyordu. İslâm felsefesi tarihçisi ilâhiyatçı Fatih M. Şeker (doğ. 1975), 2000'lerin başında yayımlanan incelemesinde, günümüz Nakşîbendiliğinin tasavvuftan hayli uzaklaştığı, "modernlikle muhafazakârlık arasında bir çizgide sallandığı" yorumunu yapacaktır.

Meczupluktan bahsettik. Mustafa Kemal'den aktarılan ünlü söz: "Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, meczuplar[4] memleketi olamaz" der. (Devamında: "En doğru, en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır.") Bunların hepsi tasavvufun terimleridir. Meczup, cezbe haline girip yükselişe geçmiş fakat yüce varlıkta erime aşamasına ulaşmayı başaramayıp bir bakıma 'arada', muğlakta kalmış müridi tanımlar. Acz ve zaaf içerse de tasav-

4 1925 Ağustos'unda yapılığı konuşmada M. Kemal tarikat mensuplarını kastederek "mensup" demişti; bu daha sonra "meczup" diye aktarılmış ve galat-ı meşhur olmuştur.

vufta bir makam, bir 'hal'dir meczupluk. Laik dil, –tıpkı şer'i/fıkhî yorumun yaptığı gibi–, onu basbayağı delilik sayarak kenara bırakacaktır. İsmail Kara, asıl, tasavvufî kavramların tasavvufun kendi içinde geçirdiği dönüşüm üzerinde durur. Değerler hiyerarşisinde fakr, zühd ve kanaat, rıza ve teslimiyet gerilerken, servet ve zenginliğin, say'ü gayretin, azim ve iradenin yükseldiğine dikkat çeker. Tasavvufun değerler hiyerarşisi, modernliğin ve kapitalizmin icabat ve muamelatına göre yeniden düzenleniyordur. Nakşîlik, işte bu dönüşümün idaresinde başarılıdır.

Cumhuriyet döneminde Nakşîbendilikte Erenköy, Fatih İsmailağa gibi görece kapalı ve muhafazakâr cemaatler yanında, daha sonra İskenderpaşa Cemaati olarak bilinen Gümüşhanevî Dergâhı en güçlü kol olarak gelişti. Çok partili hayatın oturduğu dönemde tarikatın şeyhliğini üstlenen Abdülaziz Bekkine (1895-1952), "hendese muhafazakâr yapar" şiârıyla mühendislerle meşgul olmayı telkin etmiş, genellikle üniversite gençliğine açılmayı sağlamıştı. 1952'de şeyhliği devralan Mehmed Zahid Kotku (1897-1980) döneminde cemaat, özellikle taşradan gelen öğrencileri kazanarak, dindar bir tahsilli orta sınıf elitin yuvası oldu. Kotku, hedefi, "devletin iyi insanlar tarafından yönetilmesi" diye işaret etmişti. İskenderpaşa Cemaati ve onun etki alanındaki kadro, 1960'ların sonlarında Millî Görüş hareketinin omurgasını oluşturacaktı. Kotku, "kendi kültürümüzün efendisi olmanın tek yolunun" ekonomik gelişmeden geçtiği 'tavsiyesinde' de bulunmuştu. 1980'de onun yerini alan damadı Mahmud Esad Coşan (1938-2001), dönemin iktisadî liberalleşme çığırına da uyum sağlayarak, "sermayeleri birleştirip büyük şirketler oluşturmayı" telkin edecek, "devir, tasarrufu iyi işletme, enflasyon üzerinde kâr ve kazanç elde etme devridir" gibi tavsiyeler verecek, cemaat bizzat müteşebbis hüviyetine bürünecektir. 1970'lerin sonunda şeyhinin televizyon bulunan bir evi ziyaret etmesini yadırgamış olan Coşan, 1990'larda radyo ve televizyonu da olan bir 'medya grubu' kuracaktı.

Erken Cumhuriyet döneminde gerek muvafığıyla muhalifiyle ulemanın gerek tarikatların önceliği, imanı korumak ve dini öğretmekti. Süleymancılık hareketi, tamamen bu talep etrafında bir ekolün ortaya çıkmasının örneği olması bakımından ilginçtir. Diyanet bünyesinde vaizlik yapan Süleyman Hilmi Tunahan'ın (1888-1959) 1930'larda başlattığı gizli Kur'an kursu faaliyeti, kursların 1940'ların ortasında yasallaşmasından sonra hızla yaygınlaştı ve örgütleşti. Diyanet İşleri, kendi resmî din öğretimine rakip gördüğü bu hareketi, 1980'lere kadar düşmeyen bir hararetle kovuşturdu. Süleymancılığın Kur'an öğretiminden ve ördüğü dershane-talebe yurdu ağıyla cemaatleşmekten ve reaksiyoner-'afakî' bir "İslâm Devleti" özleminden öte özgün bir 'fikri' olduğu söylenemez. Bazı bölgelerde seçimlerde pazarlık gücü olan bir cemaat olarak kurumlaşmayı başarmıştır. Süleymancılar'ın Tunahan'ın ölü-

münden sonraki çatallanmaları içerisinde Hüseyin Kaplan liderliğinde koparak teşekkül eden "Kaplancılar" grubu, bu reaksiyoner çizgiyi uç noktasına vardıracaktır. Hüseyin Kaplan'ın oğlu Cemalettin Kaplan (1926-1995), bir süre yönettiği Almanya Millî Görüş Teşkilâtı'ndan 1983'te ayrılarak İslâmî Cemiyetler ve Cemaatler Birliği'ni kuracak, yoksul göçmen tabanına hitap eden bu örgütle "Hilafet Devleti"ni ilan edecektir. Oğlu Metin Kaplan'ın (doğ. 1952) 1999'da tutuklanıp Türkiye'ye iade edilmesi ve müebbet hapse mahkûm olmasından ve bu arada Türkiye'nin "darül harp" olduğu tespitini geri almasından sonra, bu hareket zayıflamıştır. Kaplancılık, 1980'lerden '90'ların ortasına uzanan bir kesitte, "irtica" tehdidinin Kemalistler nezdinde delili, İslâmcılar nezdindeyse parodisi gözüyle görülmüştür. Bir yanıyla, tahta kılıçlı "hilafet ordusu" gösterileriyle vb., gerçekten 'parodi' izlenimi uyandırır, diğer yandan bizzat bu parodileşme, "alternatif" bir İslâmî rejime dair simgelerin o dönemdeki popülerleşme istidadına işaret eder.

NUR HAREKETİ

"Devir tarikat devri değil belki imanı kurtarmak devri"... Bu sözün sahibi, Said-i Nursî'dir. O da Erken Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının alarmist amentüsünü tekrarlıyordu: imanı kurtarmak, dini öğretmek. Fakat Said-i Nursî, konvansiyonel bir din öğretimiyle iman telkininden fazlasını yaptı: Yeni bir öğreti, bir tarz ve bir hareket oluşturdu. Şüphesiz, modern Türkiye tarihi İslâmcılığının önemli bir figürü olmaktan öte, apayrı bir *konusu*dur.

İmanın yeniden inşası: Said-i Nursî

Said-i Nursî'nin (1877-1960) Yeni Türkiye'ye devreden portresi, genç yaşta parlamış bir din âlimiydi, medrese talebeliğindeki istidadı nedeniyle kendisine "zamanının eşsiz, yüksek şahsiyeti, devrinin kutbu" anlamına gelen *Bedîüzzaman* lâkabının takıldığı rivayet ediliyordu. Öncesi ve sonrasıyla 2. Meşrutiyet döneminde, ilminden ziyade politik ataklığıyla bilinmişti: İttihatçı muhitinde, Kürt millî uyanış hareketinde ve tabiî İslâmcı akım içinde etkindi. Millî Mücadele döneminde Ankara hükümetini destekledi. Yeni rejimin çehresinin belirginleşmesi üzerine, inziva kararı aldı. 1926'daki bu dönüm noktasını, kendi açısından Eski Said-Yeni Said ayrımıyla belirler: Eski Said 1926 öncesinin politik eylemcisidir, Yeni Said 1926 sonrasının imanı kurtarma davasına adanmış münzevisi, onun kendini takdiminde.

"Karınca ve arı milletleri"ni "cumhuriyetçidirler" diye övmüştü, Said-i Nursî; "hayat-ı içtimaiyeye malikiyet ve fevkalade vazifeşinaslık"la tanımladığı, hayli Rousseaucu bir cumhuriyetçiliktir bu! Kendisinin yüzyıl başından

beri dindar bir cumhuriyetçi olduğunu söyler. Yaşanan büyük dönüşümün farkındadır, devlet ve toplum nizamının eskisi gibi kalamayacağının farkındadır. Modern zamanlarda politik egemenliğin toplumsal eylemlilikle alışverişli olması, kendini kamuoyuna benimsetme becerisiyle sınanması kaçınılmazdır; iktidarın "cumhur-ı mümin" ve "tabaka-i avam"ı gözetmesi gerekecektir. İslâm adına yapılması gereken, bu yeni nizamda şeriatın denetleyici işlev görmesini sağlamaktır. 1926'da Yeni Türkiye'nin kamusal ve politik sahnesinden çekilirken, "Senin dinin sana, benim dinim bana" der gibidir. "Kendine lâdini ismi vermekle ne dine ne dinsizliğe ilişmeyeceğini ilan ettiği halde" Cumhuriyet rejiminin dine nizam vermeye kalkışmasına tepki gösterir. Hanefiliğin dayatılmasını da hem laiklik politikası adına tutarsızlık hem İslâmî açıdan münasebetsizce bulmuştur.

Said-i Nursî 1923'te yazdığı *Hubub* risalesinde dinin temellerinin tümden sarsılmaması için içtihad kapısının kapatılmasını önermiştir. Devrin tarikat devri olmadığını söylerken de din-içi tartışmayı men ediyordur. Din öğretisini dondurarak muhafazanın, imanı kurtarmaya yetmediğinin de farkındadır ama. *Sözler*'de "Zihinlerin maneviyâta karşı yabanîleştiği... kalbî hayatı dünyevîyede sersem olduğu" çağımızda birisinin içtihadı "kazanmak" için Ebu Süfyan'ın zamanına nispeten on defa daha fazla zamana muhtaç olduğunu söyler. İmana mukayyet olmanın zor olduğu bir çağdır; bir bakıma, imanın yeniden inşasıdır gereken. Bir yerde, kendisine Bedîüzzaman değil aslında "Bid'atüzzaman" [zamanın yenilikçisi, yenilik çıkartanı] denmesi gerektiğini söyler. Riskli bir kavramı kullanmaktan çekinmiyordur böyle söylemekle; zira İslâmi terminolojide bi'dat, gündelik âdetlerle ilgili ve yasak edilmemiş basit konular dışında, dinin emrine aykırı yenilikler yapmayı, 'icat çıkarmayı' ifade eder. Nitekim kendisi bir öğreti oluşturmaya girişecek, izleyicilerince *20. asrın [Hicrî 13. asrın] müceddidi* diye anılmaya da bir itirazı olmayacaktır. İslâmiyet'te her yüzyılda bir, yorumlarıyla kafa karışıklıklarını giderecek, itikadı tazeleyecek bir müceddidin [yenileyici] geleceğine/gönderileceğine inanılır, işte Said-i Nursî bu misyonun modern zamanlardaki taşıyıcısı olma iddiasındadır. 1930'ların sonuna doğru onun yazdığı *Nurlar*'la Kur'an arasında bir vekâlet ilişkisi olduğu iddia edilecektir. O sıralar, 18.-19. yüzyıl dönümünün müceddidi Mevlana Halid-i Bağdadî'nin cübbesinin kendisine 'gönderilmesi', Said-i Nursî'nin 'seçilmişlik' imgesini tahkim eder. Mevlana Halid'in cübbesi, bir halifesi üzerinden, bir dizi gizemli tesadüfle Said'e ulaşmıştır. Bu gizemli tesadüflere atfedilen hikmet, Said'in külliyatını –aklederek değil– ilhamla yazıyor oluşunun 'kut'uyla, dinî bahtıyla birleşir. Bir aktarıma göre, sözler Said'e Kürtçe 'geliyor', o Türkçe söyleyerek talebelerine yazdırıyordu. Onun dilinin –kuşkusuz anadili Kürtçe'nin dışında bir dille konuşuyor olmasının da etkisini taşıyan– ağdalılığı, zor anlaşılırlığı, müritlerince, il-

hama, hikmete bağlı canlılığıyla, zenginliğiyle açıklanır. (Said'in 'çetrefil' dili, resmî Nurculukça reddedilmekle birlikte, en azından popüler düzlemde batınî alımlamalara da elvermiş; nitekim Diyanet tarafından batınîlikle suçlanmıştır. Fanatik laisist söylem ise bu dili, *Nurlar*'ın deli saçmasından başka bir şey olmadığının delili sayar.) İlâhî otantisite iddiası, *Nurlar*'ın sadeleştirilemeyeceği, hatta yeni harflerle yazılamayacağı savını da temellendirmiştir. Said'in metinlerinin ancak eski harflerle okunabiliyor olması, kuşkusuz harf inkılâbına, yani rejimin din karşıtı sayılan bir tasarrufuna direniş anlamı da taşıyordu. Okuryazarlığın hâlâ mahdut olduğu, "kitap" deyince bundan esasen Kur'an'ın anlaşıldığı bir zaman ve zeminde, eski harfli bir dinî metin dindarlar nezdinde bizzat otorite telkin ederdi, yazıyla ülfet bizzat bir ritüeldi. Okuma yazmanın yaygınlaşmasıyla, *Nurlar*'ın yeni harflerle okunamıyor olması hareketin kitleselleşme ivmesine ket vurur hale gelince, Said'in metinleri Latin harfleriyle basılmaya başlanacaktır – 1950'lerin sonlarında...

Said, cemaati ve dini canlandırma [tecdid] misyonunun gereğini, "taklidî iman yerine tahkikî iman" diye tanımlamıştı. Yapılması gereken, dinin mesajını hatırlatmak, mevcut kılavuzlara başvurarak bu mesajı yinelemek değil, sanki baştan tebliğ edercesine, zamanın bilgisinin içinden yeniden kurmaktı. Bunun için, dinle bilim, metafizik ile dünya arasında simbiyotik diyebileceğimiz bir ilişki zemini kurdu. Tabiatın hayranlık dolu bir tutkuyla anlattığı intizamını, vahiy-kâinat bütünlüğünün delili sayıyordu. (1989'da İngilizce, 1992'de Türkçe yayımlanan incelemesiyle, ölümünden ancak otuz sene sonra Said-i Nursî'ye sosyal teorinin merceğinin tutulmasını sağlayan Şerif Mardin, onun doğa ve bilim tasvirlerini Newtoncu mekanizmle tanımlamıştır.) Doğa ve onu anlayan bilim, dinin yeterince açık ve yüce tezahürleri idi. Vahiy-kâinat uyum ve bütünlüğüne tekabül eden bir kalp-akıl bütünlüğünün, akleden kalbin peşindeydi. "Vicdanın ziyası din, aklın nuru fen" idi. Said'in düşüncesi bütünüyle naif bir 'zıtların birliği' silsilesine dayanır. Varlığın bütün görünüşleri, hakikatin her tezahürü "iki cenahlı"dır; kuşların uçabilmek için çift kanata mecbur olması gibi biz de bu iki yönlülüğü kavramaya muhtacızdır. Said'in külliyatı, birbirinin sağlamasını yapan, birbirini bütünleyerek ebedî uyumu sağlayan ikiliklerle doludur. Uluhiyet [varlığın ilâhilik mertebesi] ve rububiyet [ilâhi iradenin, her varlığın kendi kemalini bulmasını sağlaması] gibi; vahdiyet [her şeyin mutlakta birliği] ve ehadiyet [mutlağın her şeyde tecellisi] gibi; celal [azamet, hükmetme; Allah'ın korkutucu sıfatları] ve cemal [güzellik; Allah'ın lütufkâr sıfatları] gibi... Hem imkânlar ve yücelme kabiliyeti hem sınırlılıklar ve sapma riski barındıran *ene* [benlik] gibi... Bu 'zıtların birliği' sistemi, hakikatin çok veçheli tekliğini ifade eden esmâ-yı hüsnânın [Allah'ın güzel isimlerinin] yörüngesinde döner. Böylece Said, din diliyle ve din içre bir dünyayı açıklama söylemiyle, bir bilimsellik sahnesi kurar.

Said'in külliyatını yeni harflerle ilk yayımlayanların yazdığı takdim, dinbilim bağının tasavvurundaki mekanik araçsallığı özetler: "Müsbet ilimlerle müçehhez... En avamdan en havassa kadar herkese hitap ediyor... Akla gelen bütün istifhamları [gideriyor]... zerreden güneşe bütün iman mertebelerini ispat ediyor..." Kuşkusuz bilhassa taşralı dindarın modern dünya karşısında mağlup ve 'ezik' ruh haline hitap eden, ona özgüven zerk eden, popüler bir hitaptır bu. Said'in kendisinin, "Risale-i Nur ve *eczaları*"ndan bahsettiğine rastlarız. Risale-i Nur, dinî rehber olduğu gibi aynı zamanda dünyayı anlamayı sağlayacak, pratik çareler de sunan bir tür ansiklopedik eser gibi tasavvur edilir. Said, maddî dünyanın harikuladeliğini dine delil mi gösterir, bilime ve dünyaya dinin teyidi için mi başvurur? Yoksa maddî dünyanın harikuladeliğini, ona bir 'göreli özerklik' tanımaksızın, varlığın tekliğinin, vahdetin bir tecellisi olarak mı tasvir eder? Said, kendi teşbihini kullanırsak, iki cenahlı bir okumaya müsaittir; bu verimli muğlaklık onun cazibesini artırır.

Birçokları gibi Said de Batı'yı süzgeçten geçiren Japon modernleşmesinin hayranıdır. Bir yerde "gaddar medeniyet" dediği Batı medeniyetinin hakka değil kuvvete, menfaate dayandığını düşünür. İnsanın gayri meşru heveslerini tatmine ve zarurî olmayan ihtiyaçların artırılmasına yönelmiştir. Zarurî ihtiyaçlar ekmek, su, yaşamaktan ibarettir ona göre; "Zaruret mahzurları mubah kılar" şiârının Müslümanlarca istismarına itirazı vardır. Said'de *Fakr*'i yücelten kanat kuvvetli çırpar; *Kastamonu Lahikası*'nda "uzun bir ramazan gibi" kanaat ve riyazet etmekten söz eder. *Lem'alar*'da anti-burjuvaca konuşur: "neseben ve hayatça avam tabakasındanım. Meşreben ve fikren, müsavat-ı hukuk mesleğini kabul edenlerdenim. Ve şefkaten ve İslâmiyetten gelen sırr-ı adaletle, burjuva denilen tabaka-i havassın istibdat ve tahakkümlerine karşı eskiden beri muhalefetle çalışanlardanım". Ama eşitlikçiliğin fazla ileri götürülmesine karşı derhal uyarıda bulunur: "Fakat nev-i beşerin fıtratı ve sırr-ı hikmeti, müsavat-ı mutlaka kanununa zıttır." Millî Mücadele döneminde zamanın ruhuna uygun olarak o da Bolşevikliğe sempati duymuş, sosyalistlik kuvvetini İslâm'a kazanmak gerektiğini düşünmüştü. İkinci Dünya Savaşı sonrası, Soğuk Savaş arifesinde ise, komünizmin fakirleri etkileme istidadından endişe ederek şedit bir anti-komünizme dalacaktır.

Batı medeniyetinin bir başka çirkin yüzü, milliyetçiliktir Said'e göre. *Mektûbat*'ta milliyet fikrinin bu çağda "çok ileri gittiği"ne dikkat çeker; "Hususen dessas Avrupa zalimleri bunu İslâm'lar içinde menfi bir surette uyandırıyorlar"dır. Beri yandan "fikr-i milliyette bir zevk-i nefsanî var, gafletkârâne bir lezzet var, şeâmetli bir kuvvet var"dır, onun için "fikr-i milliyeti bırakınız denilmez". Nefsanî bir zaaf gibi gördüğü milliyet fikrini *müsbet* ve *menfi* diye ayırır. Menfi milliyet, unsuriyet [ırkçılık] fikrine dayanır, "başkasını yutmakla beslenir, diğerlerine adâvetle [tecavüz, kötülük] devam

eder". Müsbet milliyet ise İslâmiyet'e hadim olduğu, "zırh olduğu" ve "onun yerine geçmediği" ölçüde, "teâvüne, tesanüde [dayanışmaya] sebeptir". Zaten Türklükle İslâmlık mecz olmuştur, ayırt etmek mümkün değildir ona göre. "Ey Türk kardeş! Bilhassa sen dikkat et" uyarısını yapar; "menfi milliyette fazla hamiyetperverlik gösterenleri", milleti "ciddi seviyorlarsa" yapacakları şeyin –"diğerlerine adavet [düşmanlık]" değil– "ona şefkat etmek" olduğu yönünde uyarır. Takipçilerinin oluşturduğu toplumsal-politik hareket, milliyetçilik bahsinde Said-i Nursî'yi ciddi biçimde tahrif etmiştir. Türk milliyetçiliği adeta doğallıkla "müsbet milliyetçilik" faslından sayılmış, Said'in Kürt kimliği 'izale' edilmiş, Risale-i Nur'larda "Kürt", "Kürdistan" kelimeleri on yıllarca "Doğu", "Doğulu" diye değiştirilmiştir.[5] Bunda hem yasal kısıtlamaların hem de laisist dilde –2. Meşrutiyet döneminde carî olan adıyla– "Said-i Kürdi" diye anılarak fazladan karalanıyor olmasına gösterilen tepkinin de payı vardır kuşkusuz. Asıl nedense, anti-komünizmdir; anti-komünizmle mayalanan milliyetçi-muhafazakârlığın, Risale-i Nur'ların alımlanma biçimini kendine uydurmasıdır.

Anti-komünistlik mesleğine girişine geçmeden, Said-i Nursî'nin politikaya 'dönüşünü' ele almalıyız. Said-i Nursî'nin, "İkinci Said" olarak tanımladığı 1926 sonrası döneminde politikayla ilişik kestiğini ilan ettiğini belirtmiştik. Onun politikadan sakınışının delil dosyası kalındır. "Eûzû billahi mineşşeytani ve ves'siyase" diyerek, politikadan şeytandan sakınırcasına sakınmak gerektiğini dualaştırdığı söylenir. Talebelerini siyasetten men eder; çünkü masumlara zulmetme riski vardır ve "Bir fert dahi umumun selâmeti için feda edilemez." Sonra, "Muhalif olmak hizmete, muvafık olmak ihlasa zarar"dır. Dinî partiye kesinkes karşıdır, çünkü din için çalışanların boy hedefi olmasına yol açacaktır, dini alet etmektir, dinî ölçüler çiğnenecektir, zaten tebliğ parti ayrımı gözetmeksizin tüm topluma yapılmalıdır. Ona göre siyaset dine alet yapılmalıdır – tersi değil. Otoriteyle çatışmamayı salık verir. Miting yapmayı bile "menfi hareket" addettiğini biliyoruz! *Emirdağ Lahikası*'nda "Küfr-ü mutlakın üstü olan isdibdat-ı mutlak" kadar "altı olan anarşilik"ten de sakınır. Mevcut rejimle ilgili tavrını, "Red de etmiyoruz, kabul de etmiyoruz, amel etmiyoruz" sinizmiyle özetler.

Aslında bu sinizmde bir karşı hegemonya iddiası saklıdır. İktidarla rekabete girmeden, böylece onun meşruiyetine katkıda bulunmadan, alternatif-paralel bir toplumsallık inşasına yönelir. Politik gücün nüfuz alanından sakladığı bir toplumsal güç birikimi yaratma stratejisi izler. 1925'ten 1940'ların sonlarına dek, sürgün ve arada kısa süreli hapisliklerle geçen dönemde (1925-1934 Burdur-Barla, 1934-1935 Isparta, 1935-1936 Eskişehir, 1936-1943 Kastamonu, 1943 Denizli, 1944-1947 Emirdağ, 1947-1948 Afyon ha-

5 Kürt Nurculuğunun gelişimine ve Kürt İslâmcılığına on birinci bölümde değiniliyor.

pislik), onun *Nur*'larını yazıya geçiren müritleri, bunları çoğaltarak ve ev toplantılarında okuma cemaatleri oluşturarak, Türkiye çapında bir ilişki ağı örmüşlerdir. Said-i Nursî, takipçilerinden "imana hizmet" için (ki doğrudan doğruya "Nurlara hizmetle" eşanlamlıdır) azamî itaat ve fedakârlık beklerken, yeni insan kazanmakta olabildiğince esnek bir "davet" stratejisi telkin etmekteydi. "İkrah ve icbar devri geçti, bu devirde mücadele bilim, bilgi, ikna ile"; "Medenilere galebe ikna iledir" diyordu. Hakikatin çok veçheliliğini vurgulayan genel felsefesine uygun düşen "Kâfirin her sıfatı ve her hali kâfir değildir" şiârı, herkese hitap etme azmine ve genişliğine kapı açıyordu. "Hal dilden daha etkilidir" diyen Said'in "müsbet hareket" tembihi, yani olumlu, esnek, yapıcı bir tutumla hitap ederek insan kazanma yordamı, Nur hareketinin temel ilkesi olacaktı.

1950'lerde, Said-i Nursî'nin izleyicilerinin artık bir hareket teşkil ettiğinden söz edebiliriz. Gövdesini taşralı alt orta sınıfların oluşturduğu bir hareket... Onlar kendilerine Nur talebeleri, başkaları onlara Nurcular demektedir. Said'in kendisi, 1940'ların sonlarından itibaren, 1960'da Urfa'da ölümüne dek genellikle Emirdağ ve Isparta'da yaşadığı dönemde, bir cephede mazlum müceddit, diğer cephede gericiliğin alâmeti olarak popülerleşir.

1950'ler, bu yaygınlaşmaya ve popülerleşmeye de bağlı olarak, "Yeni Said" döneminin artık sona erdiğinin söylendiği bir dönemdir. Bunda Said-i Nursî'nin Demokrat Parti iktidarına belirgin bir sempati desteği vermesinin de payı vardır. Adalet-i mahzâ [tam, mükemmel adalet] yoksa ehven-i şerre razı olunabileceğini söyleyerek, dini tahrip eden CHP iktidarına karşı DP'ye rıza göstermiştir. Bunu yine hep politikayı 'maşayla tutan' bir üslûpla yapar, politikayla sadece araçsal ilişki kurulmasını, imana (Nurlara) hizmete koruma şemsiyesi sağlamak üzere ilgilenilmesini öğütler. Yine de, 1950 sonrasının Eski Said'e dönüş veya belki "Üçüncü Said" dönemi olduğu tartışılmıştır. Zaten Yeni Said döneminde de ara ara "Eski Said diliyle" konuşmak mecburiyetinde kaldığını söylemişti ve zaten Yeni Said de yeterince politikti.

Şimdi anti-komünizmin manâ ve ehemmiyetine gelebiliriz. Said, İkinci Dünya Savaşı sonrası şekillenen Soğuk Savaş ortamında "beynelmilel komünizm tehlikesi" algılamasını paylaşıyordu. "Hakiki bir Müslüman hiçbir zaman Yahudi veya Nasrani olamıyor. Olsa olsa dinsiz olup tam anarşist olur"du; dolayısıyla imansızlıkla, ateizmle özdeşleştirdiği ("küfr-ü mutlak") komünizm, Müslümanlara yönelik en büyük tehditti. "İslâmiyete karşı komünizm mücadelesinin ortası olmaz"dı. Bunun için komünizme karşı Hıristiyanlıkla ortak cephe kurması fikrini de işledi. Asıl önemlisi, Nur risalelerine ve talebelerine "manevî zabıta" işlevi yüklemesiydi: "Anarşiliğe sed, inzibat ve asayişe manevi yardım"... Devletin, komünizme ve ona zemin hazırlayacak her türlü yozlaşmaya karşı Nurlardan yardım alması gerektiğini söy-

lüyordu. Kemalist-modernist-Batıcı rejimin yol açtığı yabancılaşma ve kimliksizleşmeyle komünizme müsait bir zemin hazırladığı yolundaki genel milliyetçi-muhafazakâr anlatının içindeydi Said-i Nursî de. Buradaki 'samimi' anti-komünizmin, aynı zamanda bir meşrulaşma, açılma ve yayılma imkânı olarak coşturulduğunu belirtmek gerekir. Said ve Nur talebeleri 1950'lerde takibatlardan epeyce nefes almışlardı, bunu anti-komünizme ve milliyetçi-muhafazakâr kütleye eklemlenmeye borçluydular.

Said'in 1960'ta ölümünden sonra, 27 Mayıs darbesinin Kemalist restorasyon dönemi ve 1960'larda solun yükseliş ikliminde, bu yönelim iyice pekişti. Özellikle hareketin dışa dönük çehresi olan avukat Bekir Berk, Nurculuğun anti-komünist teyakkuzla ve milliyetçi-muhafazakâr camiayla ülfetinin ilerlemesini temsil ediyordu. "Talebeler", DP mirasını devralan Adalet Partisi'yle güçlü bir klientalist ilişki kurdular; "gerek gördükleri" meselelerde parti yöneticilerine heyet ve mektup göndererek "ikaz" ediyorlardı. 1970'te çıkmaya başlayan *Yeni Asya* gazetesi, bu klientalist ilişkinin mecrası olarak kurumlaştı. 1970'lerden itibaren, gelişen politik İslâmcılığın meydan okumasıyla karşılaştılar. Millî Nizam Partisi'nin kuruluşuna, –Said-i Nursî'nin öğütleri çizgisinde–, tepki gösterdiler. 1973 seçimlerinde Nur hareketinin bir bölümü MNP'nin devamı olan Millî Selâmet Partisi'ne destek verdiyse de bu uzun ömürlü olmadı. Nur hareketinin ana gövdesi AP çizgisinde kaldı ancak derinleşen politizasyon karşısında farklı eğilimler de ortaya çıktı. Camia içinde bütünleştirici bir "abi" olan Zübeyir Gündüzalp'in 1971'de ölümü de farklılaşmaya katkıda bulundu. 1980'lerde politik İslâmcılığın güçlenmesiyle eğilim farklılaşmaları artacaktı. Milliyetçi-muhafazakâr eklemlenmeye karşı çıkan hatta risalelerin anarşizan ve sol okumalarını yapan gruplar ortaya çıktı, Said'in Kürt kimliğinin unutturulmasına isyan eden Kürt Nurculuğu gelişti. Milliyetçi-muhafazakâr kalmaya devam eden ana gövdede 1980'lerden itibaren öne çıkan bir grup, Fetullah Gülen ve izleyicileri, olağanüstü güçlenecek ve artık –tıpkı Said-i Nursî gibi– Türkiye'de İslâmcılığın ayrı bir konusunu oluşturacaklardı.

Neo-Nurculuk: Gülen Hareketi

Fetullah Gülen, hayat muhasebesini yaparken, Risale-i Nurları okumanın kendisini olgunlaştırdığını, "taşkınlıklarını zabt u rapt altına aldığını" söyler. 1941'de doğumundan 1959'a kadar ve 1963-64 yıllarında yaşadığı Erzurum'un koyu milliyetçi-muhafazakâr ve anti-komünist ikliminde yetişmişti. Komünizmle Mücadele Derneği'nin Erzurum şubesinin açılmasına ön ayak olanlardandı. Risale-i Nur 'terbiyesinin' yanı sıra, Diyanet elemanı olarak Trakya (1959-1962 Edirne, 1964-66 Edirne ve Kırklareli), İzmir, Mani-

sa (1966-1980) gibi, mütedeyyinliği ile tanınmayan muhitlerde görev yapması, onun (görece ve kısmen) ılımlı bir hitabete yönelmesinde etkili olmuş olmalıdır. 1970'lerin ikinci yarısında etkili bir vaiz olarak tanınmaya ve davetlere gitmeye başlayan Gülen'in hareket oluşturma yönündeki ilk girişimi, 1979'da ilk sayısı yayımlanan *Sızıntı* dergisidir. 2016'ya kadar yayını sürmekte olan *Sızıntı*, lüks baskısıyla, yaygın ve sürekli reklamlarıyla dikkat çekmişti. Dergi, Said-i Nursî'nin dini bilimin içinden kanıtlama/teyit etme merakına uygun bir yayın yapıyordu. (İlk sayısında galaksilerle ve işitme-konuşma koordinasyonuyla ilgili yazılar yer almıştı.) 2. sayıdaki bir yazının başlığıyla ("Her fen O'ndan bahsediyor"), Fetullah Gülen'in ifadesiyle, "İlim ilelebet 'Allah vardır' diye haykırmakta" idi.

1981'de Diyanet'ten istifa eden Fetullah Gülen, Nurculuk davaları nedeniyle ara ara takibata uğramakla birlikte, konferanslar vermeye ve yazmaya devam etti. 1980'lerde, benzer Nur cemaatleri gibi, geleneksel taşralı tabana dayanan bir ağın önderi konumundaydı; Nur cemaatlerinin ana gövdesini oluşturan mahfillerle rekabet edecek güce de erişmişti. 1990'lardaki popülerleşme ve modernleşme seyriyle, bu güç, geleneksel Nurculuğun çapını aşan bir ölçeğe ulaştı. Gülencilik, sadece gücüyle değil ideolojik muhtevasıyla da, Nurculuğun gelişme çizgisinde *neo-Nurculuk* olarak tanımlanabilecek bir yeni merhaleyi, aslında bu çizgiyle sınırlanmaması gereken bir yeni olguyu temsil eder.

Gülen'in 1990'larda vardığı yeni merhalenin arkasında, modern orta sınıflara açılması yatıyordu. Alt ve alt-orta sınıflarda sosyalleşen 'klasik' Nurculuktan farklı olarak Gülen, giderek üst-orta sınıfları hedef alan bir söylem kurmuş, dahası toplumun yeni elitini yetiştirmeye talip olmuştu. Konferanslarından kitaplaştırılan ilk eserinin adı (1979), onun bu ülkülerini terimleştirir: *Altın Nesil*. Gülen Hareketi, öncelikle eğitim ve medya alanına yatırım yaparak, bu ülküye yöneldi. Bu stratejinin uluslararası ayağı da vardı: Orta Asya'dan başlayarak dünya çapında yayılan okullar ağı, yoğunlaştığı 'gelişmekte olan' ülkelerde 'Türkiye'ye dost' bir elit zümresinin oluşmasını hedefliyordu.

Fetullah Gülen, global kapitalist sistemle ve neoliberalizmle uyumlu bir toplum tasavvuru içinden konuşuyordu. Elisabeth Özdalga'nın *dünyevî çilecilik* olarak tanımladığı ahlâkçılığı, "Anadolu Kaplanları" lâkabı takılan muhafazakâr yeni burjuvazinin püritanizmine/Kalvinizmine denk düşüyordu. Onun uhrevîlikle dünyevîlik arasında gidip gelen teşbih dilinin özellikle iktisadî terimlerle iş görmedeki cevvaliyeti dikkat çekicidir. Cemaat mensubu olmayı manevî bir şirkete üyeliğe benzetir; "şükûr fabrikası"ndan bahseder. Avans, kredi gibi finans terimlerini sever; sosyal itibarın bir adını "teveccüh kredisi" koyar. "Verimlilik" ölçütünü hep önemser, onunla eşanlamlı saya-

rak "rantabl" sıfatına da başvurur: "Allah seyahatimizi hak buyurarak, hizmet-i imanîye ve Kur'an'iye'de bizi rantabl olmaya muvaffak eylesin..." Gelecekteki iktisadî hayattan bahsederken, küçük ölçeklilerin dökûleceği tekelleşme sürecini –Darwinist kökeninden sakınmadan!– "natürel seleksiyon" kavramıyla ifade eder ve gerçekten doğal, kaçınılmaz sayar bunu. "Devlet artık ekmek kapısı değildir" diyerek, özelleştirmeleri, ekonomik deregülasyonu da doğal görür, olumlar. Nasıl abdest almaya gitmek namaz yolunda önemli bir işse, "servet tedariki ve mal biriktirmeyi" Allah yolunda bir hizmet sayar. İşçidense kanaatkârlık ve uyum bekler.

Sadece iktisadî terminolojiye başvurmadaki rahatlığıyla değil, genel olarak modern terimleri kullanmadaki bolluğuyla dikkat çeker, Gülen'in konuşmaları. Dinî terimlerle moda kelimeler yan yanadır: Beden endeksli yaşamak, vahyin tayfları, Nur mutfağının menüsü... Bu üslûp, modern yaşamla alâkadar, dünyaya açık bir imge kurar. Dünyanın dört bir köşesindeki Gülen okulları, bilhassa vurgulanan laik-modern müfredatları ve bir "global perspektifi" temsil edişleriyle, modernlik imgesini bütünlerler. Bu imge, hoşgörü söylemiyle pekişir. "Hocaefendi"nin her kanattan politikacılarla buluşmaları, Vatikan'la ve başka Hıristiyan otoriteleriyle iyi niyet teatileri, izleyicilerinin laik-solcu-liberal aydınlarla temas etmeye, ortak platform kurmaya yönelmeleri ile, 1990'larda Fetullah Gülen adı adeta hoşgörü kavramıyla özdeşleştirir. (ABD'deki kuruluşlarının yönetim organlarında, Hıristiyan ve Yahudi üyeler bulundurmaya özen göstermişlerdir.)

1990'larda başının üzerine kondurduğu bu modern-hoşgörülü hâlesi, Gülenciliğe zamana uygun bir dindarlık-muhafazakârlık ekolü olarak itibar kazandırdı. Aynı zamanda ABD'nin hegemonu olduğu global sistem nezdinde bir itibardı bu. 1980'ler-'90'lar dönümünde reel-sosyalist sistemin çöküşünün ardından Batı'nın yeni tehdit algılamasında komünizmin yerini radikal İslâm almaktaydı. 11 Eylül 2001'de New York'taki İkiz Kuleler'e yapılan ve üç bine yakın insanın canına mal olan dehşet yaratıcı saldırının İslâmcı bir tedhiş örgütünce üstlenilmesi, Batı dünyasında Soğuk Savaş'ın anti-komünist klişelerini tazeleyen bir İslâmofobinin, İslâm düşmanlığının yayılmasına yol açacaktı. Bu gidiş içinde, konformist İslâm yorumları, "İslâmcı fanatizm ve cihad terörü"ne set çekeceği düşünülen bir alternatif olarak görüldüler. Müslüman nüfuslu ülkelerin yönetimleri yanında, değişik meşreplerden İslâmcı aydınların da birçoğu İslâm'ın topyekûn karalanmasına karşı bu modern-reformist din yorumunu öne çıkartmaya çalıştılar. Kimi ABD think-tank'leri, *ılımlı İslâm* diye adlandırdıkları bu yorumlar doğrultusunda bir dindarlaşmanın teşvik edilmesini dahi ehven buluyorlardı. Samuel Huntington'ın bu dönemde çok konuşulan "medeniyetler çatışması" tezi çerçevesinde bütün politik-toplumsal özneleri ve talepleri etno-dinsel kültürlere

indirgeyen özcü bakışın etkisiyle, İslâm parantezi dışında bir 'anlam' atfedilmeyen Müslüman nüfuslu ülkeler için en iyi/mümkün çözümün bu olacağı fikri, global bir muhafazakâr-liberal akide olarak yerleşikleşmekteydi. Gülen Hareketi'nin, modern ve hoşgörülü imgesiyle, üstelik bütün Müslüman coğrafyasında rol oynayabilecek bir ılımlı İslâm modeli olarak ilgi görmesi şaşırtıcı değildi. Gelişmekte olan laik-modern müfredatlı uluslararası okullar ağı, bu modeli yaymanın bir vasıtası sayılarak ABD'nin desteğinden yararlandı. Gülencilik, 2000'lerde Batı kamuoyu nazarında hoşgörülü ve modern bir sufî hareketi olarak, hatta sufîliğin zamanımızdaki timsali olarak namlanmayı başardı.

Fetullah Gülen'in hoşgörü söylemi, esasen konformist bir işlev görür. Zaten hoşgörenin lütufkâr âlicenaplığını varsayan hoşgörü, toplumsal-politik uyum ve birlik-bütünlük için araçsallaştırılır. Gülen'in dünyevî alandaki tahammül esnekliğini din alanında göstermediğini de eklemek gerekir; genellikle dinî temelde, kötü/düşman olarak tanımlananlar hep olur ve onlar hakkında gayet şedit bir dil kullanılır. Kötülük, nizamsızlıkta, nizamı bozmakta billurlaşır. İsyankârlık bir yana, "gayrımemnunlar"dan dahi kaçınmak telkin edilir. Fetullah Gülen'de *nizam*, temel değerdir. Nizamsızlıktan, otoritesizlikten beteri yoktur. Said-i Nursî'de daha ziyade evrenle-doğayla ilgili olan nizam ve âhenk kavramları, onun söyleminde daha belirgin maddî-beşerî imâlar kazanmıştır. İslâm'ı, çok sıkı otokontrole dayalı bir sosyal ahlâk düzeni olarak tasarlar. Müminin "her an imtihan içinde olması", tehlikeler, zaaflar karşısında sürekli teyakkuzda bulunma zarureti, hızla dünyevî düzleme kayarak, öz disipline dayalı otoriter bir toplum tasarımıyla birleşir. Bütün unsurların itaat içinde vazifesini yaptığı, çalışkanlığın yaşama şartı olduğu karınca yuvası ve arı kovanı düzenleri, bu toplum tasarımının ideal imgeleridir. İnananlar nasıl vazifelerini yapıp karşılık beklemeden gerisini Allah'a bırakmalıysa, yöneticiler karşısında da aynı tutumu izlemelidirler. Fertlerin yaradılıştan zayıflıkları ve daimî otokontrol teyakkuzunu gerektiren güvenilmezlikleri, bir emniyet ve itaat makamı olarak devleti adeta tanrıyı ikame eder bir mevkie getirir. Said-i Nursî'nin ve genelde ana akım İslâmcılığın devlet otoritesiyle çatışmama itiyadı, Gülen'de devlet ululamasına ve neredeyse tabasbusa varır. Laiklik, tesettür, Mustafa Kemal gibi İslâmcılık açısından 'hassas' konularda aşırıya varabilen konformizmi, "tedbir" ve güç oportünizmi yanında bu devlet tapıncıyla da uyumludur. 2006'da bir yazısında devlete saygısının "kutsama ölçüsünde" olduğunu bizzat vurgular. "Devlet-i Âliyye" sıfatıyla andığı Osmanlı etrafında bir tarihsel devlet mitosunu ve "cihan devleti" ülküsünü işler. "Devletten hep tasdik alınmalı"dır. Fert kamusal davranışında da "devlet adına" olmanın sorumluluğunu taşıyordur, dahası "devlete mensup her ferdin devletin zabıtası olması iktiza eder." Nizam

ve ahengi dünyevîleştirişi, asker ve polis yüceltisinde iyice somutlaşır. Yalanın istisnasını, esirin "devlete ait sırları vermemek için yalan söylemesi" icabıyla örnekler. Askerî darbeleri tasvip etmediğini söyler – "fakat çok daha kötüye göre o kadar da kötü değildir"ler. "Çok daha kötüsü", komünizm ve sol iktidar veya anarşi-nizamsızlık tehlikesidir; nitekim bilhassa kötü olan darbe, "sol gûdümlü" 27 Mayıs'tır. Fetullah Gülen solda tekinsizlik gören Soğuk Savaş anti-komünizmini sürdürür.

Devlet hürmeti ve anti-komünizm, Türk milliyetçiliğiyle bütünlenir. Gülencilikle ilgili ilk akademik çalışmalardan birini yapan Hakan Yavuz (doğ. 1960), Fetullah Gülen'in, Dadaş milliyetçiliğiyle sosyalleştiğine dikkat çekmişti: Erzurum'un serhat şehri hassasiyeti ve "Moskof düşmanlığıyla" belirlenen, kuvvetli teyakkuz duygusuna dayanan bir milliyetçilikti bu. Gülen'in millî kimlik tanımı, etno-kültürel niteliklidir. Bilhassa Orta Asya ve Balkanlar bağlamında etnisist millî kimlik atıfları sarihleşir. Küçük Asya (Anadolu), Büyük Asya tarafından beslenip büyütülüp askerliğe gönderilmiştir, onun bir teşbihinde. Emperyal Osmanlı'yı doğrudan Türk'le eşler. "Herkesten ve her şeyden ihanet gören millet" gibi sıfatlandırmalarla, tarihsel mağduriyet mitosunu ve genel olarak milliyetçi hamaseti okşamaktan geri durmaz. 2003'ten itibaren düzenlediği, Gülen Hareketi'nin dünya üzerindeki okullarındaki her milletten öğrencilerin katıldığı Türkçe Olimpiyatları, bu hamasetin 'özgün' bir sahnesidir. AKP iktidarıyla işbirliği yaptıkları dönemde üst düzey hükümet himayesine mazhar olan bu "olimpiyat"ta, Japon çocuğun İstiklâl Marşı'nın on kıtasını okumasından, Ugandalı talebelerin horon tepmesinden millî gurur devşirilmiştir.

Devlete, nizam ve asayişe atfettiği kudsî önem, Gülen Hareketi'nin polis ve yargı bürokrasisine hem önem vermesini hem burada teveccüh görmesini getirmiştir. Güvenlikçi ve 'cezacı' meslekî ideolojiyle Gülenciliğin bir ideolojik ve örgütsel simbiyoza girdiğinden söz edebiliriz. Milliyetçi-muhafazakâr geleneğin ordunun tahakkümünü kırmak üzere ona karşı polisi güçlendirmeye dönük an'anevî gayretiyle polisin imkân ve itibarca orduya mümasil bir güç haline gelmeye dönük meslekî-kurumsal şevki, bu simbiyozda buluşurlar. Özellikle Gülen Hareketi'nin 2005 genel seçimlerinden itibaren desteklediği –bu bölümün sonlarında ele alacağımız– AKP iktidarında, bu simbiyoz belirginleşmiş ve olağanüstü güçlenmiştir. Buna mukabil, en azından AKP iktidarının askerî vesayeti geriletmeye dönük 2008'de başlayan hukukî-siyasî operasyonlarına dek Gülen Hareketi'ni açıkça gericilik-şeriat tehdidi faslında ele alan ordu, bu hareketin nüfuz çabasına direnç gösterdi. (Gülencilerin orduya da 'sızmayı' başardıkları ve bağlılarını özellikle söz ettiğimiz operasyonlarla gerçekleştirilen tasfiyelerden sonra üst komuta kademelerine yükseltebildikleri, 15 Temmuz 2016 darbe girişimiyle ortaya çıkacaktır.) Ancak Fetullah

Gülen, 28 Şubat 1997 askerî müdahalesine en azından "hoşgörüyle" yaklaşmasına, örneğin "teferruata ait" diyerek başörtüsü yasağını sineye çekmesine rağmen, laiklik karşıtı eylemlerde bulunduğu suçlamasıyla hakkında dava açıldı ve ABD'ye gitti. 2008'de kesinleşen beraatına rağmen, Türkiye'ye dönmedi. O zamandan sonra, ABD'yle ülfetini de vurgulamak üzere, "Okyanus ötesi" ve –ikâmet ettiği yere atfen– "Pennsylvania" diye anılmıştır.

Bazen cemaat bazen hareket olarak tanımlanan Gülencilik, kendisi bir *güç* olarak tartışılmaya başladığı evrede *Hizmet* adını tercih etti. Gülenci hizmet kavramı, dinsel maneviyatla (kazancını düşünmeden Allah rızası için çalışma, böylece benliğini aşma) dünyevî maneviyatı (vatana-millete-devlete hizmet) birleştiriyor, lütufkâr iyilik iddiasından sonsuz bir meşruiyet talebi türetiyordu. Siyaseti "hizmet yarışı" olarak kodlayan sağ geleneğin apolitikleştirici söylemiyle de rezonans kuran bir kavramdı bu. Gülenci ilişki ağı anlamında büyük harfle Hizmet'in, küçük harfle hizmetin tanımladığı faaliyetleri araçsallaştırdığını unutmamak gerekir. Bu araçsallaştırıcı yapı, hizmet kavramının propagandif işleviyle uyumludur. Gülenciliğin, Said-i Nursî'nin "müsbet hareket" ilkesine dayalı toplumsal-politik eylem stratejisine sıkı sıkı tutunduğunu ve onu tekâmül ettirdiğini biliyoruz. Said sözle değil hal diliyle yapılan tebliğin daha etkili olduğunu düşünüyordu; talebeler/müminler yapıp ettikleriyle, güzel davranışlarıyla hayranlık ve saygı uyandırmalı, anlattıklarından, sözlerinden çok böyle örnek oluşlarıyla insanları etkilemeli, onları kazanmalıydılar. Gülencilikte, Fetullah Gülen'in "aksiyonun düşünceye rehberlik etmesi" dediği bu yordam, büsbütün baskın hale gelir. Fetullah Gülen, 2012'de bir yazısında şöyle diyordu: "'Acaba göklerde sesimizi duyurabileceğimiz ifritler, gulyabaniler, cinler, şeytanlar var mı? Varsa onlara da sesimizi duyurabilir miyiz?' arayışı içinde olmalıyız." Hareketin nüfuz ihtirasını ve güç istencini yansıtan sözler... Nurculuğun dost-kardeş-talebe (şakirt) silsilesine, Gülencilikte müstaid [dost olmaya elverişli] halkası eklenir.[6] Kurulan ilişki ağında, bilhassa bu dış halkaya dönük olarak, tebliği neredeyse men eden bir tutum benimsenir; "hal dilinin" önceliği ilkesi, *sözü* neredeyse ortadan kaldıracak raddeye varır. Hatta bazı eleştirel İslâmcılara göre, imanla amel arasındaki bağ ve tutarlılığı iyiden iyiye 'serbest bırakan' bu tavır, Gülenciliği kelam düzeyinde değişiklik getiren ayrı bir mezhep olarak görmeyi gerektiriyordur. Hizmet'i, hal dilinin örgütlenmesi, kurumsal bir çerçeveye kavuşturulması olarak teşhis edebiliriz. Sözle, fikirle değil hizmetle tanınılacak, yayılınacaktır. Gülen Hareketi'nin global okullar

6 Hareketten ayrılanlar, yedi katlı bir piramit örgütlenmesinden söz ederler. Tepedeki üç katın "teşkilâtın" iç çekirdeğini oluşturduğu, alttaki üç katın "hizmete" adanmış "masum" izleyicilerden oluştuğu aktarılır. (Aradaki dördüncü kat, iki kürenin bağlantısını sağlıyordur.) Katı bir hiyerarşi bilincinin, Gülenciliğin zihniyet dünyasına damgasını vurduğu anlaşılır.

'operasyonunu' Anadolu'yu müslümanlaştıran "kolonizatör dervişlere" benzetenler, bu misyoner anlayışına atıfta bulunurlar.

Gülen Hareketi'nin güç istencinin ve örgütlenmesinin, 1990'ların ortalarından itibaren ivme kazandığı anlaşılır. Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden başlayan uluslararası okul hamlesinin sağladığı meşruiyet desteği, bu ivmeye momentini vermiştir. Daha sonraları hareketten kopan kimi ileri gelen bağlılar, bu tarihlerden itibaren (ayrılanlar ve itirafçı olanlardan Latif Erdoğan'ın [doğ. 1956] sözleriyle) "Hizmet'in kutsiyetini kaybettiğini, çeşitli iş sektörlerinin buluşma noktası haline geldiğini, değerlerin yerini dünyevî işlerdeki başarılara" bıraktığını ve "ne yapacağı belirsiz bir serseri güç yapılanması"na dönüştüğünü söyleyeceklerdir. Nurcu geleneğin eleştirel, liberter bir yorumunu geliştirmeye çalışan Mücahit Bilici'nin (doğ. 1973) yaptığı "birey olarak en fedakâr insanlar-grup çıkarı açısından dünyanın en bencili" ayrımının, güç yapılanmasının asabiyesine uygun olduğu düşünülebilir... Beri yandan İslâmî hareketlerin –İslâmcı olmayan– yetkin analisti Ruşen Çakır (doğ. 1962) aksine, –ilk dönemi haricinde–, Gülen Cemaati'nin vaat ettiği ikbalin, fedakârlığa galebe çaldığı, her halükârda onu araçsallaştırdığı kanısındadır.

Bilici'nin, Gülenciliğe Nurculuk içinden yaptığı eleştiriyi, "siyasete tenezzül" diye özetleyebiliriz. Metin Karabaşoğlu, klasik Nurculukla Gülenciliği mukayese ederken, Nurculuktaki gevşek, açık, geçişli yapının yerini otoriter ve hiyerarşik bir yapılanmanın aldığını söyler. Yan yana yürüdüğünüz mürşidin yerini, önden giden lider almıştır! Bir başka değişim, metnin yerine sözlü kültürün öne çıkmasıdır (vaazlar, tele/video-konuşmalar). Vaaza odaklanma, karizmatik niteliği pekiştirir. Düşünde peygamberi gördüğünü söyleyen Fetullah Gülen, ezoterizmiyle, bu kült ateşine odun atar. Gülenci söylem, postmodernliğin şafağında, 1970'lerde ve 1980'lerde Batı dünyasında etkili olan ve popüler kültürde derin izler bırakan *new age* akımıyla da benzerlikler taşır. *New age* maneviyatçılığının öte-dünyayı bu-dünyanın suretinde gören (modern-dünyevî olgularla ve kavramlarla 'konuşan') yönelimi ve ona adını veren "yeni çağ" (yeni nesil) beklentisi, Gülen'le akrabadır. Psikolojiyle kutsallığın iç içe geçmesi, dinsel deneyimin psikolojikleştirilmesi, insanın benliğine dair aydınlanmasıyla dinsel aydınlanmanın özdeşleştirilmesi, belirgin bir benzerlik eksenidir. Fetullah Gülen'in *ağlayan ve ağlatan* imgesi, bu eksende işlev bulur. O "düşüncesini gözyaşlarıyla yoğurup anlat"ıyordur, hissiz ruhlara, kirpiği ıslanmayanlara yazıklanır. Kendi kendisine dair mağduriyet, mazlumiyet –ve masumiyet– algısından haklılık ve güç istenci türeten milliyetçi-muhafazakâr politik psişeye de hitap eder onun gözyaşları ("Hep ağladık")... Allah karşısında nefsimizin hiçliğini, aczimizi 'performe eden' bir ağlamadır. Kimi zaman gaflet ve gazap tablolarının yani 'ağlanacak hallerin' ürkünç tasviriyle dramatikleşen bu per-

formans, dinleyenleri, cemaati aczle yüzleştirerek itaatlerini tazeler. Yüksel Taşkın (doğ. 1972), cemaati dünyevîleştikte ve ikbale eriştikçe, F. Gülen'in telâfi icabı "onların da yüklerini sırtlanarak kendisini giderek daha fazla çileye vurmasının" gerektiğini yazar!

Gülen Hareketi'nin 2005 genel seçimlerinde AKP'ye destek verdiğinden söz ettik. Bu politik işbirliği, aşağı yukarı 2012'ye kadar, simbiyoz içinde gelişti. Gülen Hareketi, özellikle bürokraside en 'bereketli' güçlenme fırsatını bu dönemde buldu. İlişkilerin bozulup sert bir çatışmaya dönüşmesini, bölümün son kısmında göreceğiz.

*

Aslında, önceki Nur cemaatleri gibi Gülen Hareketi de uzun süre politik İslâmcılığa değil merkez sağ partilere destek vermeyi tercih etmişti. Nurculara kaim olmayan bir gelenekti bu. Çok partili hayata geçişten itibaren, İslâmcı akımın geniş gövdesi, DP-AP çizgisini desteklemiş; 1960'lar-'70'ler dönümünde Millî Görüş hareketinin çıkışıyla politik olarak müstakilleştikten sonra da birçok cemaat ve tarikat, 2000'lere kadar aynı çizgiyi sürdürmüştü. Bu geleneğin oluşumuna geri gidelim o zaman. İslâmcılığın sağcılığa eklemlenmesinin izini sürelim.

MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIK İÇİNDE İSLÂMCILIK

İslâmcılığı, genel olarak, dinî düşünceyi 'doğal olarak' sağcılık içinde mi tasnif etmeli? Dinî düşünüşün dünyanın her yerinde çoğunlukla muhafazakârlığın gövdesini oluşturması ve insanın yapabilirliğini, dünyayı değiştirebilirliğini cüz'ileştiren vahyî felsefesi, öyle olduğunu düşündürür. Öte yandan bütün büyük dinî akımlar gibi İslâmcılığın da sol yorumları bulunur. En azından, milliyetçilikle, muhafazakârlıkla ve sağla özdeşleştirilmeye itiraz eden yorumlar, 1960'lardan itibaren seslerini duyurdular – göreceğiz. Ancak Türkiye'de İslâm referanslı politik düşünüşün, 1940'ların ortalarından itibaren 1970'lere kadar kendini 'doğallıkla' sağda konumlandırdığını, dahası Türk sağcılığının taşıyıcı sütunlarından birini oluşturduğunu söylemekte beis yoktur.

Reaksiyoner ve rövanşist söylem

İslâmcı düşünüşün Meşrutiyet'ten devreden mirasında, sağ ideolojilerle telif edilmeye müsait güçlü bir damar vardı. Bu mirasın en derli toplu eseri sayabileceğimiz *Bulıranlarımız*'da (1919) Said Halim Paşa, elitist-otoriter bir po-

litika anlayışı ortaya koyar. Doğal haklar ve eşitlik fikrine esastan karşı çıkar. İnsan, "yerine getirdiği vazifelerin sosyal ve ahlaki değerine göre bir hürriyete hak kazanır"; "fazilet ve ahlaka uygun hareket ederek saygı görme hakkını" elde eder. Said Halim, her türlü hak ve hürriyet talepkârlığına ilkesel bir kuşkuyla yaklaşır. Şahsî üstünlükleri ortadan kaldıracak, vazifelerin ifasında ve hakların takibinde acze düşürecek bir dereceye varan eşitliği sosyal hastalık sayar. Halk da siyasette eşitlik fakat sosyal hayatta eşitsizlik istiyordur. Zaten gerilememizin temel sebeplerinden birinin seçkin-üstün sınıf yokluğu olduğunu düşünür. Kuvvetler birliğini savunur; devletin tepesine, şeriatın hâkimiyetini millî iradenin tasvibine dayanarak temsil edeceğini söylediği devlet reisini yerleştirir. Kemalist tek parti rejiminin esasıyla uyuşabilecek, sadece onun ideolojik muhtevasıyla, 'mukaddesleriyle' çatışacak bir telâkkidir bu.

Nitekim çok partili hayata geçişle beraber İslâmcı aydınların, tek parti rejimine anti-demokratik oluşundan değil, dine/diyanete husumetinden ötürü kahrettiklerini görürüz. Dahası, 1908-1925 yayın döneminde İslâmcılığın kurucu platformunu oluşturan *Sebilürreşad*, 1948'de yeniden yayımlanmaya başladığında, kerhen de olsa CHP'yi desteklemişti. (1947'de pıtrak gibi çoğalan on bir İslâmcı derginin en önemlisiydi *Sebilürreşad*.) Zira DP lideri Bayar'ın "Şeriatı yaşatmayacağız" demeci büyük tepkiyle karşılanmıştı. CHP'ye, hem hiç değilse ne olduğu bilinen ehven bir musibet olarak bakılıyordu hem de 'eski İslâmcı' (*Sebilürreşad*'ın ilk döneminin de yazarlarından) Şemsettin Günaltay'ın başbakan yapılmasından ötürü kısmen ümit bağlanıyordu. Dindar hassasiyetlerine güvenilen Millet Partisi ise son derece faydacı bir tutumla, –hele fahri başkanları Fevzi Çakmak'ın ölümünden sonra– iktidar şansı görülmediği için, 'ihmal' edilmişti.

1966'ya kadar yayınını sürdüren[7] *Sebilürreşad*, özellikle 1950'lerde, İslâmcılığın uzun bir sessizliğin ardından kamusal bir sese kavuşmasının mecrası oldu. *Sebilürreşad*'ın alemdarı, derginin ilk döneminde de yayıncısı olan Eşref Edip'tir (Fergan, 1882-1971) çizgiyi onun kavga yazıları belirler. Eşref Edip, 1946'da yayımladığı bir risaleyle, Hasan Âli Yücel'in millî eğitim bakanlığı döneminde hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Hıristiyan misyoner ve müsteşrik [oryantalist]" bakış açısından hazırlandığını ileri sürmüş, böylece rejimin "din düşmanlığına" karşı ilk çıkışlardan birini yapmıştı. *Sebilürreşad*, Hasan Basri Çantay, Raif Ogan, Yusuf Ziya Kösemen gibi daimî yazarlar yanında, resmî-Diyanetçi Ahmet Hamdi Akseki'den Nurettin Topçu'ya, Peyami Safa'ya, Said-i Nursî'ye, profesyonel anti-semitist Cevat Rıfat Atilhan'a, geniş bir imza yelpazesi açar. Yelpaze genişliği, İslâmcıların geniş

7 Bu kitap yayına hazırlanırken, 2016 Ağustos'unda, biraz 'retro' havada, yeniden yayımlanmaya başlamıştır.

(sağ) cephe stratejisini de yansıtır. *Sebilürreşad* ilk yayın döneminde önceleri Türkçülerle iç içe olmuş; Balkan Savaşları'nın ardından hızlanan ayrışmada, Babanzade Ahmed Naim "halis Türkçüler" dedikleri ırkçı-etnisist (çoğu Rusya kökenli) aydınlara mesafelenip "İslâmcı Türkçülerle" yolları ayırmamaya gayret etmişti. Yeni dönemde de "dinsiz Türkçülük-Müslüman Türkçülük" ayrımıyla bu tutumu sürdürdüler. Eşref Edip, İslâm'da dinle millî şuurun iç içe geçtiğini vurgulayarak, dinin, millî kimliğin tanım ölçütü olmasına çalıştı.

Dindar sağcılarca onyıllarca kullanılacak olan, "Laiklik insanın sıfatı değil devletin sıfatı olabilir" hükmünün müellifi de Eşref Edip'tir. 1953'te, şeriat hükümlerinin de tartışılarak, din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde en iyi hükümlerin derlendiği, bünyemize uyan, özgün bir hukuk sistemi oluşturulması önerisinde bulunmuştu. Eşref Edip, modernleşmeyle ilgili standart milliyetçi-muhafazakâr tezleri en standart şekliyle tekrarlıyor; Batı taklitçiliği-Siyonistler-Masonlar-yabancılaşma arasında dolaysız bir nedensellik ilişkisi kuruyor, 'yanlış' modernleşme ve 'yanlış' laikliğin, yol açtıkları ahlâk boşluğuyla komünizme zemin hazırlayacakları alarmını çalıyordu. "Kara" (Hıristiyan misyonerliği), "sarı" (Masonluk, Yahudilik) ve "kızıl" (komünist) irtica tehditlerini ileri sürerek, "irtica" ithamını tersine çevirdi. Müslüman küçük işletmelerin yabancı ve gayri müslim sermaye rekabetinden korunması talebini dile getirmesi, Millî Görüş'ün kuruluşundaki ekonomi-politik hassasiyetleri haber vermesi bakımından dikkate değerdir. *Sebilürreşad*çılardan Hasan Basri Çantay'ın da faizsiz banka sisteminin rüyalarını gördüğü söylenir.

Sebilürreşad 1950 seçimlerinden sonra, özellikle dinsel pratiklerde sağladığı ferahlama üzerine, DP'yi desteklemeye koyuldu. Aslında, Menderes'eydi destek. Yine ikiye ayırıyor, "Farmason Demokratlar-Müslüman Demokratlar" zıtlığı kuruyorlardı. Eşref Edip'in sonraları "baş mason" diye anacağı Bayar, DP'nin CHP'deki köklerinin en şeytanî temsilcisi olarak görülüyordu. Menderes'i ise dindar milletin ümitlerinin taşıyıcısı olarak mehdivarî bir mevkiye oturtuyorlardı. 1943'te *Büyük Doğu*'yu yayımlamaya başlayan Necip Fazıl'ın bu dönemdeki yazılarında Menderes'e yakarılar, rutin bir mesai teşkil eder. (1970'te de 528 sayfalık *Benim Gözümde Menderes*'i yayımlayacaktır.) Onu "hepçi olmaya", böylece "her şeye malik, hâkim ve haklı olmaya" çağırır. 1955'te yazdığı, "Menderes, ah Menderes!" diye başlayan şiiri, "Halâskar yine sensin,/Sensin yine metedres! [imdada gelen]" dizeleriyle sonlanır. Carl Schmitt'i okuduğunu bir yazısındaki atfından bildiğimiz Necip Fazıl, esasen dost-düşman ayrımını yapmaya ve bunun icabını yerine getirmeye davet ediyordur Menderes'i. Din düşmanı tek parti rejiminin hesabı sorulmalı, şer yuvası olarak gördüğü CHP tasfiye edilmelidir; "İsmet Paşa

nam ismetsiz" idamı hak ediyordur. CHP'nin hayat hakkı bulamaması, "toprağın altına" yollanması gerektiğini ileri sürerken emsal gösterdiği tarihsel örnekler, "Fransız İnkılâbından sonra ruayalistler [kralcılar], Bolşevik İhtilâlini takiben Çarcılar"dır, bir de açıkça "Hitler hareketinin arkasından Yahudiler"... *Büyük Doğu*, 1950'de ilk Türkiye Komünist Partisi'ni Mustafa Kemal'in kurdurduğunu fâş eder (malûm, Bolşevizme karşı tedbiren kurdurulmuş anti-komünist partidir bu) ve Kemalistlerin bir ara Hıristiyanlığa geçişe hazırlandıklarını hikâye eder. Yarış halinde tırmandırdıkları anti-Kemalist rövanşizm arzusu, '50'ler boyunca *Büyük Doğu* ve *Sebilürreşad*'ın ana davalarını teşkil edecektir. Eşref Edip, bu rövanşist ısrarı "Müminlerin münafıklara galiz söz söylemek, galiz muamelede bulunmakla mükellef" olmasıyla temellendirir. Edip, bu mükellefiyeti ömrünün son demlerine kadar sürdürecektir: 1967'de yayımladığı *Kara Kitab*, "Allah o günleri bir daha göstermesin" duasıyla CHP korkusu ve rövanşizm talebinin ateşine odun atar. Grotesk ve pornografik bir korku hikâyesi olarak Köy Enstitüleri'ne geniş yer ayırır, CHP'yi "Alevilerin ve Rafızilerin reylerini temin için dini siyasete alet etmekle" suçlamaya kadar varır. Bu şedit anti-CHP koşullanmada tek parti döneminin katı laisist politikalarının travmatik etkisinin payı vardır kuşkusuz. Mağduriyeti politik kâra dönüştürmek üzere işlenen bu etki, geniş sağla eklemlenme stratejisiyle bütünleşir. Doğrudan doğruya modernleşmenin 'ölçüsüzlükleriyle' ve ahlâk buhranıyla beraber düşünülen komünizme karşı teyakkuz, modernizmin bayii olmakla komünizmin de hâmisi olarak karikatürize edilen CHP'ye husumette reel-politik icra zeminini bulur. Her halükârda, bu dönemde İslâmcılık, tam anlamıyla reaksiyoner bir hattadır. Böylece reaksiyoner anti-Kemalizm, 20. yüzyılın ikinci yarısında İslâmcılığın biçimlenmesinde *kurucu* rol oynamıştır. Bu reaksiyonerliğin "irtica" imgesi bakımından sembolikleşmiş bir örneği, Eşref Edip'in "sahte mürşit" saydığı Kemal Pilavoğlu'nun (1906-1977) Atatürk heykellerine 'saldırılarıyla' ünlenen Ticani tarikatıdır.[8]

Eşref Edip'ten sonraki kuşaklarda, İslâmcılığın Kemalizmle ve resmî tarihle hesaplaşması, Sadık Albayrak'ın (doğ. 1942), Abdurrahman Dilipak'ın,[9] Hasan Hüseyin Ceylan'ın (doğ. 1960) çalışmalarıyla belgesel bir nitelik de kazanarak ayrıntılanırken, dramatik ifşa tonu hiç düşmeyecektir. Reaksiyoner tarih sorgusu, en geç Necip Fazıl'ın 1965'te *Ulu Hakan Abdülhamid Han*

8 Pilavoğlu, sürgün edildiği Bozcaada'da, "şarap üretmek günahtır" hükmüyle, üzüm bağlarını söktürecektir!

9 Doğ. 1949. Dilipak ayrıca 1980'lerden 2000'lere dek "diyalog" mesaisiyle ('90'larda Kemalist Toktamış Ateş'le el ele fotoğraf vermiş; 2002'de solcu Şanar Yurdatapan'la *Yeşil ile Kırmızı* adlı, diyalog ve uzlaşma fikrine adanmış bir kitap yazmışlardır); sonralarında *Yeni Akit*'te Necip Fazılcı bir "hepçilikle" ve "fitne zamanında" yaşadığımız ikazıyla, iktidarı "müfsitlere, münafıklara, fasıklara, fitnecilere" karşı tavizsizliğe teşvik eden yazılarıyla bilinmiştir.

kitabını yayımlamasından itibaren, Abdülhamidci bir revizyonizmden de beslenir. Modern İslâmcılık akımının "kızıl sultana/ulu hakana" ve saltanata muhalefetle doğduğunu göz ardı ederek II. Abdülhamid'in İslâm'a başvurduğu 'münferit' taktiksel hamlelerinden mitos türeten bu revizyonizm, reaksiyoner İslâmcılığın otoriter-devletçi meşrebini yansıtır.

Elliyi aşkın yayını arasında Abdülhamid'e dair kitabı da eksik olmayan (*Bir Mazlum Padişah* – nispeten geç, 2006) Kadir Mısıroğlu (doğ. 1933), İslâmcı camiada revizyonist ve rövanşist söylemin kavga yazarı olarak ayrıca anılmayı hak eder. Aralarında bir rabıta bulunmamakla beraber, Mısıroğlu'nu *Sebilürreşad* çizgisinin devamı olarak konumlandırabiliriz. Hukuk tahsilli otodidakt yazar, 1960'lardan itibaren, esasen Kemalizme 'kahretmeye' dönük mesaisiyle bilinmiştir. 1965'te çıkan *Lozan - Zafer mi Hezimet mi?* kitabında, M. Kemal'in siyasetini ve Lozan'ı bir ihanet hikâyesi olarak okur. Buna göre M. Kemal İngilizlerle baştan anlaşarak Millî Mücadele'yi bir danışıklı dövüş olarak örgütlemiş, Anadolu'yu Halife-Sultan'dan mahsus soğutmuş, neticesinde Lozan'da "Türk'ün şahsında İslâm'dan intikam alarak İslâm dünyasını başsız (hilâfetsiz – T.B.) bırakan", Türkiye'yi "iktisadî kaynaklardan mahrum, gayrı tabii hudutlara" hapseden bir anlaşmaya imza atılmıştır. Mısıroğlu, neşriyatıyla, "put"laştığını, "din"leştiğini söylediği Kemalizme dönük bir teşhir ve –kendi ifadesiyle– "nefret" edebiyatı inşa etmiştir. Anılarında, bu kadar "M. Kemal'le uğraşmasının", kendi liderlik ikbalini engellediğine hayıflanacaktır! Çok okunmuş, dinlenmiştir fakat "arkama bir kitle takmış değilim" diye hüzünlenir. 1970'lerin sonunda MSP yönetimine alınmış fakat hakkında laikliğe aykırılık ve Atatürk'e hakaretten çok dava açılan bir şahsiyet olduğundan, belirli bir mesafede tutulmuştur.

Kadir Mısıroğlu, "İslâm harfleri" olarak tanımladığı Arap alfabesine dönüşü savunması, fesle gezmeye başlaması, "şeriatçı" kimliğini sahiplenmesiyle, laisist cenahta "mürteci" imgesinin ta kendisi olarak görülmüş; kendisi de bu imgeyi canlı tutmakta 'cihad' değeri görmüştür. "Maneviyatı takviye için" hamaseti faydalı sayar. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra Almanya'ya iltica etti, "baştan başa fuhuş yuvası" dediği Avrupa'da 1991'e kadar kaldı. 1976-1980 arası çıkardığı *Sebil* dergisini, orada da 1989-1991 arasında yayımladı. 1990'lardan itibaren Mısıroğlu'nun 'doğru' İslâmcılığı öğretme gayreti, anti-Kemalist mesaisinin önüne geçti. Onunki, Sünnîliğin ana itikadî mezhepleri Maturidî ve Eş'arîlik dışındaki her akıma kuşkuyla bakan, koyu muhafazakâr bir İslâm anlayışıdır. Şiâ'ya zaten dehşetle bakar: "İran'dan güneş doğsa müstağniyim" diyerek, İran Devrimi'ne bile soğuk kalmıştır. (Aleviliğin adını bile anmaz; "Hz. Ali'nin halifeliği meselesi ve bu meseledeki fitneden doğan bâtıl mezhepler" faslında Bektaşîliği ve Şiîliğin İmamiyye koluna bağlı olarak konumlandırdığı Kızılbaşlığı anar sadece.) '80'lerde gelişen ra-

dikal İslâmcılığı, –Lenin'in sol-komünist aşırılığa koyduğu teşhise atıfta bulunarak!– "bir çocukluk hastalığı" sayar. "Bâtıla meyleden" tasavvuf kollarını, Afganî-Abduh çizgisinden gelen reformculuğu, "sert" bulduğu Vehhabîliği hep tahrifat addeder. (Bu arada "diyalog ihaneti" diye tanımladığı Gülenciliğe de ilk karşı çıkanlardan biri olmuştur.) Mısıroğlu'nun, bu tutumuyla Sünnî ortodoksisinin popüler bir tekrarcısı olduğunu kaydetmek gerekir.

Bir kavşak: Necip Fazıl

Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), 1950'lerdeki çok sayıda yazısı yanında 1969'daki *Son Devrin Din Mazlumları* kitabıyla anti-Kemalist rövanşizme katkıda bulunmuştu. Necip Fazıl şedit anti-komünizmiyle reaksiyoner ideolojinin öncülerinden biriydi. Onu ayırt eden, bu reaksiyoner zeminde *aksiyoner* bir dil kurmasıdır. İslâmcı muhalefetin savunmacılıktan çıkıp 'hücuma geçmesinde', bununla beraber milliyetçi-muhafazakâr zemin üzerinde müstakil bir politik kimlik temeline dönüşmesinde Necip Fazıl eşiktir.

"Öz yurdunda garip, öz vatanında parya..." – Necip Fazıl'ın sloganlaşan dizelerinden biri... 1949'da yazdığı Sakarya Marşı'ndandır bu dize: "Vicdan azabına eş, kayna kayna Sakarya/Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya... Yol onun, varlık onun, gerisi hep angarya/Yüz üstü çok süründün, ayağa kalk Sakarya." Mağduriyetle beraber, rövanşist bir silkinişi sloganlaştırır. Yine çok meşhur bir başka şiirindeki gibi (1947): "Bir gedik açtık surda, mukaddes mi mukaddes/Ey kahpe rüzgâr, nereden esersen es". Necip Fazıl rüzgârını düşman imgelerinden alır; tevfik, düşmandandır. Hayli erken bir zamanda, 1937'deki bir şiirinde der ki: "Ey düşmanım, sen benim ifadem ve hızımsın/ Gündüz geceye muhtaç, bana da sen lâzımsın". Düşman 'kuran' bir kavga dilidir onunki. CHP'ye, Kemalizme kontra bir paralel-hamaset üretir; alternatif millî marşlar yazdığı gibi, bir *Gençliğe Hitabe* de irat etmiştir. 1977'de bir şiirinde, sağ-sol ayrımını 'organikleştirecektir': "Kalbimi ve aklımı hep sağ elime verdim/Görevi olmasaydı sol elimi keserdim". Cerrahî teşbihlere toplumsal ve politik 'çözüm' formülleri geliştirirken de başvurur; zararlı uzuvlar kesilip atılacak, meselelerimiz "cerrah gibi kemiği kırıp tekrar yapıştırmak" suretiyle halledilecektir. Sadece cerrahî değil, genel olarak tıbbî-sıhhî mecazlar gözdesidir; cümleleri pıhtı, irin, ur, mikrop, solucan, haşere, necaset, lağım, veba, illet vs. ile kaynar, politika sanki bir tedavi, bir temizlik ameliyesidir.

Necip Fazıl, 1943'te başlayan yayını aralıklarla 1978'e kadar süren *Büyük Doğu* dergisi ile özdeşleşmiştir. Büyük Doğu, onun "davasının" da adıdır. Bu slogan-ad, ilk defa, 1938'de *Ulus* gazetesinin yeni bir millî marş için açtığı müsabaka çerçevesinde –davet üzerine, müsabaka dışı– yazdığı manzumenin adı olarak çıkmıştı: Büyük Doğu Marşı. Devrinin gözde şairlerinden

olan Necip Fazıl, tek parti ortamında söz almaktan geri durmuyordur henüz. "Milli Mücadele'yle sadece madde ve mekân planında kurtulduğunu" söyleyeceği Türkiye'yi manevî planda da kurtarmanın hamlelerini 'düzen-içinde' sınıyordur, kendi retrospektifinden bakılacak olursa. Büyük Doğu adının açık imâsı, Batı karşısında kompleksi aşmak, "kendimiz olmak", İslâm'ın ve Osmanlı'nın eski ihtişamına yeniden kavuşmaktır.

Büyük Doğu, ilk yıllarında, 'ahlâk buhranıyla' ilgili kaygı duyan her meşrepten muhafazakâra hitap eden bir siyasî magazindir. Onların yanında örneğin Oktay Akbal, Eyüboğlu kardeşler, Sait Faik de dönemin frapan şairinin bu put yıkıcı havadaki dergisine yazmaktan kaçınmazlar. DP-CHP çatışmasına bağlı olarak Necip Fazıl ve dergisi hızla ayrı baş çekmeye başlar. 1950'de Büyük Doğu Cemiyeti'nin kurulması, "ekolleşmenin" başlangıcı sayılabilir. Necip Fazıl politik aktüaliteyle anbean haşır neşir kavga yazıları yanında, memleket sathında konferanslar verir; uzun, ağdalı konuşmalarıyla 1970'lerin sonuna kadar aranan bir hatip olacaktır.

Necip Fazıl hep *estettir*; aforizmalarla, metaforlarla konuşur, cümleleri manzum sloganlar gibidir. İslâmî kaynaklara dayandığını söyleyemeyiz. ("Kaba softaya, ham yobaza" karşı ikazda bulunur ayrıca). İslâmî terimlerin bir ajitasyon-propaganda diline transferidir, yaptığı. İlkel-şematik Doğu-Batı sentezini tekrarlar; Garp marifeti Şark ruhuyla evlendirilecektir. Nitekim Nazizmanın da demokrasyanın da başarısı, "maddenin hakkını tam ödedikten sonra ruhçu bir telâkkiye bağlanmaları"dır ona bakılırsa. (-izm'leri izma, -krasi'leri -krasya diye söylemek, Necip Fazıl raconlarındandır.) Aynı şematizmle, "dış: şeriat, iç: tasavvuf" formülüyle ruh-madde ikiliğini 'aşıverir'. Felsefesinin standart formülü, ikilikler kurup, bunları İslâmî vahdette birleştirip çelişkisizleştirmektir. Diyalektiksiz sentezle, bir 'zıtların birliği' parodisi gerçekleştirir: Uçları zıtlıktan çıkarıp ilâhi iradeye uydurma itilimini temsil eden "tevhid-i ezdad"dır [zıtların birliği] bu. Böylece "Hep'çi" olur. Bu totaliter ve yüzeysel vahdet söylemiyle, hudutsuz bir eklektisizme kanat açar. İslâmî Büyük Doğu davasını bütün 'izma'ların verimlerini derleyen bir 'ideal tertip' olarak koyuşu, bunun bir örneğidir: "Liberalizma ve kapitalizmanın insanî mülkiyet mefkûresi. Bu mülkiyetlerin dehhameleşip [devamlı büyüyüp] ur haline gelmesine aksülamel olan sosyalizma ve komünizmanın umumi tesviye [düzleme] ve adalet davası. Demokrasyanın istimnâ [mastürbasyon] haline getirip bizzat gayeleştirdiği boş hürriyete karşı türeyen faşizmanın müdahaleci ruhu"...

Necip Fazıl, CHP'ye karşı alabildiğine kışkırttığı DP'nin iktidar olmasını sağlayan "demokrasyaya" faydacı bakıyordu. Onun düsturu, "Halkın değil Hakkın hâkimiyeti" idi, Meclis'in duvarında "Hakimiyet Milletindir" yerine "Hakimiyet Hakkındır" yazmasını özlüyordu. 1950'lerdeki yazılarında

DP'nin "demokrasi mefhumuna lüzumsuz sadakatinden" yakınmıştır. "Her mikroba Türk milletinin damarlarında serbestçe yol vermeyi yasak edecek tedbirlerden kaçınan, yani demokrasi mefhumunun istismarına katlanan" iktidarın, tam da bu nedenle muktedir olamadığı, "hep"leşemediği kanısındaydı. Tamamen ezmekten geri durduğu CHP'ye, komünistlere-solculara ve dinsizlik-ahlâksız manzaralarına "demokrasi zaruretiyle ses çıkarmayan hükümete mukabil", Türk gençliğini –"kanun dairesinde"– vazifeye çağıran çıkışlar yaptı. 1952'de Malatya'da gazeteci Ahmet Emin Yalman'a suikast düzenleyen Hüseyin Üzmez, böylesi vazife çağrılarına icabet etmek üzere davranmıştı. Necip Fazıl, ona hayranlıkla kulak verenleri, bilhassa "ruhunu ve kafasını yuğurmakla mükellef olduğumuz" gençliği, millî-manevî 'tahrik' saydığı durumlara "her türlü telâkki dışında, sadece ruhunun ve mizacının içinden gelen kaba sesle cevap ver"meye davet ve teşvik ediyordu.

"Sadece ruhun ve mizacın içinden gelen kaba sesi" bozulmamış bir özün melcei sayması, Necip Fazıl'ın düşüncesindeki faşist temayülü ortaya çıkartır. Onun aksiyonu "fiilde erimiş fikir" sayan eylem felsefesi de bu faşist uğrağın barınağıdır. Hayat=taarruzdur Necip Fazıl'a göre; Sosyal Darwinist bir beka davası olarak 'taarruzîliğe' düşkünlüğü Nihal Atsız'a çok benzer. Maçizmi de öyle: hayat=taarruz denklemini tanıtlarken, "Her şeyden evvel çocuk, erkeğin taarruz mahsulüdür," der Necip Fazıl. Onda da erkek, haslığın, açık seçikliğin, gıllığışsızlığın sıfatıdır. "Kadın bir fikirdir, erkekte fatihlik sembolüdür". Lakin Atsız'ın kadın düşmanlığındaki aseksüellikten farklı olarak Necip Fazıl, modernizmin orospuluğun kıyısında yaşattığına inandığı kadınlığa erotik ilgisini sürdürür; Osman Yüksel Serdengeçti'de de rastladığımız gibi, zamane kadınlarının içine düşürüldüğü "hayasızlıkları" anlatırken pornografik tasvirlerden kendini alamaz, lâf arasında mesela, "Rus kızlarının bir zamanlar Baltacı'yı çıldırtan bir nefasette olabileceğini" zikrederek fantezilerini dillendirir. Tesettür sadece ahlâkın değil erotik keşiflerin ve hayallerin de güvencesidir onun nazarında.

Narsistik edasında da kendini gösteren aristokratik tutum, Necip Fazıl'ın alâmetlerindendir. "Halk bir kaptır, ne doldurulursa..." onu alır; millet "hastalığından ve doktorundan habersiz millet"tir. O seçkincidir, "bin üstünkörü okur-yazar yerine yüz fikir çilekeşine" güvenir. 116 kitabı içinde bir politik program sunuşuyla temayüz eden *İdeolocya Örgüsü*'nde (1959) tasarladığı ideal devlette, yönetim sorumluluğu çilekeş fikir (idrak) soylularına, asalet ("üstün insanlar") sınıfına emanet edilecektir. Bu soylular sınıfının mensupları Yüceler Kurultayı'nı oluşturacaktır; Kurultay vicdanı, aralarından seçilecek Başyüce iradeyi temsil eder. Bu Başyücelik rejimi, aristokratik-faşist bir devlet ve toplum tasarımıdır. 1968'deki bir konferansında, "Yüzde yüz totaliter devleti hizmetçisi gibi murakebe eden halk, halkı kaz sürüsü gi-

bi güden devlet"ten söz etmişti. *İdeolocya Örgüsü*'nde bu zıtların birliği parodisini, şehvetle sürdürür: "Öksüren tek serçeye eczahaneler dolusu imdat ve sapıtan binlerce kişiye caddeler boyu darağacı"... Yine Atsız'a benzetebileceğimiz bir sertlik tutkusu kol gezer: "Gerekirse bütün topluluğu tırpandan geçirmek" lâzımdır. Cerrahî-tıbbî 'çare' mecazlarına düşkünlüğünü zaten konuşmuştuk. "Hepçilik"-totaliterlik, hayatın her alanına şamil olacaktır. "Terbiye ve zevk zabıtası", kılıktan mimiğe her teferruata nizam verecektir. "Dans yasaktır" gibi lakonik hükümler vardır. Bir "yabancı ideolocyalarla mücadele dairesi" kurulacaktır; *Büyük Doğu*cunun ksenofobik zihni, Batı'da tahsile "ince ve ulvî casus sıfatiyle Garplı'nın harimine girip akıl planlarına hâkim olmak" misyonunu yükler. Birçok suç ve kabahatte idam öngörür; hırsızlıkta kol kesilecektir. Politik-hukukî veya fıkhî bir sistematikle değil, adil ve güçlü devlet *mitosu* olarak şeriatı referans gösterir.

Yasaklardan, cezalardan, zecrî tedbirlerden bahsetmek, Necip Fazıl için patetiktir. Böyle bir tutkuyla yazdığı "Köye Marş!" yazısında (1959), köylüyü köyünde mesut kılarak şehre göçün önlenmesini talep etmişti. Topluma nizam verme ideali çerçevesinde, 1950'lerin ortalarında iktisadî plancılığı savundu. Maddî kalkınma ve sanayileşme ülküsünde "Batıcılardan" geri kalmaz zaten. *Büyük Doğu*'nun 1946'daki bir sayısının kapağını, "Büyük Doğu Mefkûresi İşte budur!" sloganıyla, dip dibe fabrika bacaları ve minareler süsler; fabrika dumanları manzarayı sise boğmuştur. Çalışma bahsinde de patetiktir. *İdeolocya Örgüsü*'nde "Tufeyli olmaya giden verimsiz şahsiyetler"i "kafasına vura vura iş sahalarına sürmek"ten dem vurur. Kahvehaneler de onun yasakları kapsamındadır zira "İş ve faaliyet zamanı bir sürü başıbozuğun toplandığı her yer şüphelidir."

Necip Fazıl'ı İslâmcılık bağlamında ele alıyoruz, zira davasını İslâm'a referansla vaaz etti, İslâmcılığın müstakil bir politik kimlik haline gelmesinde rol oynadı, alıcıları öncelikle İslâmcı kadrolardı. Ancak o esasen milliyetçi-muhafazakârlığın geniş ailesinin bir üyesidir. Türk'le İslâm'ı kalansız özdeşleştiriyordu; bu özdeşlikten "hudutsuz milliyetçiliğe" ruhsat çıkartıyordu. Osmanlı ululaması, Türk-merkezli bir İslâm/ümmet anlayışının referansıydı. Milliyetçi hamasetin, başta ordu-asker-Mehmetçik-şehit heroizmi olmak üzere, bütün edevatını kullanmıştır. 1977'de bir ara Millî Görüş'çü gençlikten daha 'aksiyoncu' bir kapasite gördüğü MHP'ye yaklaştı.[10] Onun kibirli asalet iddiasıyla MHP'nin Başbuğ'unun yan yana durması mümkün olmadığından, bu flört uzun sürmedi.

"Türk vatanının yalnız Müslüman ve Türklerle meskûn, onlardan ibaret hale gelmesi" vardır Necip Fazıl'ın ülküsünde. Müslüman-Türk'ten gayrısına "Ya bizden ol ya ayrıl" denecektir – ama Yahudiler bundan hariçtir. Yahudi,

10 Bkz. **Türkçülük ve Ülkücülük bölümü**, s. 316.

"iç ve dış düşman"dır. "Fesad ve hıyanet madeni bir kavim"dir. Türkiye'nin taklitçi Batılılaşmasında da Yahudilerin parmağı vardır. Milliyetçi-muhafazakâr ideolojide yerleşik antisetimizmin 'sade' bir iştirakçisinden öte, atak bir failinden söz ediyoruz – Yahudi Soykırımı'nı CHP'ye karşı tatbiki gereken devr-i sabık siyasetine emsal gösterişindeki 'soğukkanlılığı' unutmayalım.

Necip Fazıl'ın iki lâkabından biri *Üstad*'dı, diğeri *Sultan-ı Şûarâ*, şairler sultanı... Özellikle 1980'ler-'90'lar dönümünden itibaren Nâzım Hikmet'in komünist kimliğinin talîleştirilip 'meşrulaşmasıyla', onun sağdaki dengi olarak takdim edilecek; neredeyse Nâzım'ı 'tanımanın' şartı Necip Fazıl'ı da 'saymaya' bağlanacaktır. Sultan-ı Şûarâ'nın, İslâmcılıktan öte topyekûn milliyetçi-muhafazakârlığın 'büyük şair' figürü olduğunu söyleyebiliriz. *Büyük Doğu*'yu çıkarmazdan önce, yeni şiirin parlak seslerinden biri idi. 1927'de yazdığı "Kaldırımlar" şiir(ler)ine atıfla "Kaldırımlar Şairi" diye ünlenen bu Necip Fazıl şehirli, bireyciydi, modern buhran ve arayışların dünyasını nazmediyor, varoluşçu bir poetikanın temsilcisi gibi görünüyordu. Saf değiştirmesi, onun İslâmcı cenahta kahramanlaşmasının âmillerinden biridir.

'70'lerin sonlarında Necip Fazıl'ın etrafında halkalanan *Gölge* dergisi çevresi, daha sonra onun sahih temsilcisi olma iddiasıyla, '80'lerde İslâmî Büyük Doğu Akıncıları-Cephesi'ni oluşturdu. Örgütün kısaltması: İBDA-C, sosyalist-devrimci parti-cephe kültürüne (THKP-C) öykünmeyi işaret eder. İBDA-C, "laik-Kemalist-militarist-faşist düzen"e karşı, "Sürsün örgütlü mücadelemiz! Kurulsun başyücelik devletimiz!" gibi sloganlarla, sosyalist-devrimci dili de taklit etti. Darp eylemlerinden küçük ölçekli bombalı saldırılara uzanan faaliyetleri, "terör örgütü" faslına sokulmalarını getirecek, devlete itaat vaz'eden Sünnî geleneğin ve Millî Görüş'çü legalizmin hilâfına isyancı bir söylem kuran "kumandan"ları Salih Mirzabeyoğlu 1998-2014 arasında hapis yatacaktır. Mirzabeyoğlu (Salih İzzet Erdiş, doğ. 1950), önemlice bir bölümü 'el aldığı' Necip Fazıl'ın 'tefsiri' mahiyetinde ve hepsi onun üslûbunda elliye yakın kitap yazmıştır. İBDA-C, Necip Fazıl'ın mirasıyla radikal İslâmcılık arasında bir berzah teşkil eder.

RADİKAL İSLÂMCILIK

"Kaldırımlar Şairi"nde izini sürebileceğimiz varoluşçuluk, metafizik bir varoluşçuluktur: anlamsızlıkla dolu evreni idrak edememenin endişesi, Heideggerci ifadesiyle hayata fırlatılmışlığın tedirginliğiyle çoğalan varoluşsal ürperti, yalnızlık duygusu... 1950'lerde eser vermeye başlayan bir başka İslâmcı şair, Sezai Karakoç (doğumu 1933), 1970'te yayımlanan *Ölümden Sonra Kalkış* adlı risalesinde, doğrudan doğruya güncel varoluşçuluk literatürünün sorgulamasına girişmiştir. Sartre ve Camus'yü tartışır. Camus'de "hiç ol-

mazsa" insanın çilesinden eser vardır; insanın tam özgürlüğünü kabul eden (Mutezile'ye benzettiği!) Sartre ise trajikten yoksun, absürttür. Batı, en nihayetinde dünyacı bir medeniyettir Karakoç'un nazarında; gerçek varoluşun fizik ötesi âlemini anlamaya yeteneksizdir. Ölümden sonrasına odaklanmak, dolayısıyla varoluşun anlamının ebedîliğe bitişmesini sağlayan *Öte* fikrini idrak edebilmek, İslâm'a özgüdür. Karakoç'un varoluşçu metafiziğinde hümanist-ütopyacı bir yönelim vardır. "İnsan, yüce hallerinde, cennete doğru atılımlar yapan üstün yaratık"tır, "içinde çok zengin vaadleri saklayan bir tanrı hazinesi"dir. Haz, mutluluk, sevinç tecrübeleri, geleceğe dair bir şeyler hatırlatıyor; henüz yaşanmamış varoluşun imkânlarını, "gelecek zamanın insanlığını" sezdiriyorlardır. Sezai Karakoç'un şiirinde, metanetli bir hüzün duygusu eşliğinde, bu 'felsefeyi' görürüz.

Hikemî şairler

Sezai Karakoç'u izleyen İslâmcı şair kuşağından temayüz eden Cahit Zarifoğlu'na da (1940-1987) metafizik varoluşçuluk atfedilmiştir. İslâmî çevrelerde kapalı, "zor anlaşılır" bulunan (yazarının bohemliğiyle beraber yakınma konusu olan) ilk şiirlerinde bu mahiyet belirgindir. İslâmcı düşünüşün bu tavsife vereceği karşılık, tipik bir özcülükle ve *başkalık* iddiasıyla, o varoluşçuluk addedilen şeyin 'bizde' *havf ve recaya* [korku ve ümit] tekabül ettiğini söylemek olacaktır; varoluşsal ürperti, Allah'ın yüreğimize saldığı korku ile ümit arasındaki gerilimdir 'aslında'.

Art arda şairlerden söz ediyoruz... Oysa Mehmet Âkif'ten sonra çok uzun süre, İslâmcı bir şiirden ve edebi üretimden söz etmek mümkün değildi. Çok hürmet edilen Necip Fazıl, ilk döneminde dinî imâlardan uzaktı, sonrasında da hamasete yönelmişti. Sezai Karakoç'u dönüm noktası sayabiliriz. O, dinî duyarlılığı, didaktizme düşmeden, şiirin dolayımına hakkını vererek nazmetmeye girişmişti. 1966'da çıkardığı *Diriliş* dergisinde, şiir dışında da 'konuşmaya' başladı. Karakoç'tan 'yarım kuşak' sonra, ilginçtir onun gibi Maraşlı bir şairler silsilesi sökün etti: Cahit Zarifoğlu, Nuri Pakdil (doğ. 1934), Alaaddin Özdenören (1940-2003), Erdem Beyazıt (1939-2008)... Bu kuşağı, eser vermeye başladığı 1960'lı yılların iklimi içinde düşünmeliyiz. '60'lar, bir globalleşme merhalesiydi: Dünyadan havadis akıyor, müzikte, sanatta, fikirde birbiri ardına yeni akımlar modalaşıyordu. Tarih hızlanmış gibiydi, üstelik İslâm dünyası da 'tarihe katılma' istidadı göstermekteydi: Mağrip ve Maşrık yarı-sömürgelikten kurtulmuş, şahsiyet gösterme iddiasındaydı. Dünyada olduğu gibi Türkiye'de de gençlik sadece politik olarak hareketlenmekle kalmayıp her alanda 'tanınmayı' talep ediyordu; doğrusu, artan refah ve tüketimin gözde müşterisi olmasıyla da ilgisi yok değildi bunun. Neticede,

dünyanın bu çalkalanmalı, diri haline de uygun düşen bir *gençlik miti* oluşuyordu. Bireylik ayartısının güçlendiği bu iklimde sosyalleşen yeni İslâmcı entelektüellerin reaksiyoner söyleme sığmaları zordu. Yeni zamanın rüzgârıyla yelken şişirmeye, denize açılmaya hazırlıklı değildiler ama eve de kapanamazlardı, pardesülerine sarınıp sahile çıktılar, gözlerini kısarak, üşüyerek, sendeleyerek durdular orada.

İslâmcı edipler 'genel' edebiyat ortamından çekilip kendi mecralarını açarak, bir yandan yeni zamanın meydan okumasına muhatap oluyor, bir yandan da otantisiteyi 'kollamaya' –aslında onu kurmaya– girişiyorlardı. Nuri Pakdil'in 1969-1984 arasında yayımladığı *Edebiyat* dergisinin referansı "yerli düşünce" idi. Dergi Türkiye ve politika gündemine –anti-emperyalizm ve anti-Batı hassasiyet dışında– epeyce ilgisizdi, edebiyatın içinden konuşuyordu. Yerlilik kaygısı, *Edebiyat*'ın dünya edebiyatına iştahlı ilgisini engellememiştir. (Pakdil'in gözdeleri, Dostoyevski, Exupery, Sartre, Camus'dür.) Maraşlı 1940'lılar kuşağının Akif İnan ve Ersin Nazif Gürdoğan'la beraber 1976'da çıkarttıkları *Mavera* dergisi, 1990'a kadar süren yayın hayatında, daha etkili bir ekol oldu. Necip Fazıl'ın, Karakoç'un, Pakdil'in dergileri gibi "şahıslara bağlı kalmamaya" itina ederek, okurları da teşvik eden katılımcı bir ortam oluşturdular. Edebiyatın "evrenselliğini" ve "kalitesini", edebiyat içi bir mesele olarak almaya çaba sarf ettiler. Rasim Özdenören, örneğin, "insana ulaşmak için ruhun malzemelerini kullanan" romanı ve eleştirisini önemsiyordu. Odakta edebiyat olmakla beraber, entelektüel ilgi alanlarını genişleterek yeni kuşaklar için pedagojik bir işlev gördüler. 1970'ler-'80'ler dönümünde, özellikle "Afgan cihadı"nın etkisiyle, *Mavera* muhitinde daha didaktik ve ajitatif bir politikleşme eğilimi baş gösterdi. "Bireyci" üslûplu Cahit Zarifoğlu dahi "çocukları şimdiden safımıza katma" cehdiyle çocuk edebiyatı yazarlığına kalkıştı. Erdem Beyazıt zaten sloganlaştırılmaya müsait manzumelerin yazarıydı ("yeşil komünist" ithamına da maruz kalmıştır): "Ey savaşmakla emrolunanlar/Yürekleri Kevser suyuyla yıkananlar"...

Bu kuşak, *hikemî şairler* diye de adlandırılmıştır. Uyaran, yol gösteren edipler olarak kabul edilirler. Yitik bilgelikle bağ kurmak gibi bir misyonu üstlendirilmişlerdir; *ulemânın* yerini *udebâ* [edipler] almıştır böylece. Ulemanın bastırılmasının ve uğradığı profil kaybının açtığı boşluğu doldurmak, şairlere 'görev' çıkarmıştır. Şiir, hem dünyevî ve soğuk bilimsel dile alternatif hem iç güvensizliklerini de aşamamış bir fikrin örtülü-dolaylı terennümüne uygun değil midir zaten?..

Hikemî şairler "Üstad" Necip Fazıl'a saygılıydılar, ister istemez ondan etkilenmişlerdi. Fakat sadece egomanisinden değil, politik cevelanından da rahatsızdılar. Onun iştahlı sağcı-reaksiyoner angajmanıyla 'tam' uyuşamıyorlardı. Örneğin Pakdil ve Karakoç, anti-komünizmden münezzeh olmamak-

la beraber fikrî enerjilerini bununla tüketmeye isteksizdiler. Beynelmilel İslâmcı literatürü izliyor, İslâm'ı topyekûn bir üçüncü yol olarak genişletme fikrini daha fazla ciddiye almak istiyorlardı. Batı'yı ve oryantalizmi sorgularken onların 'özü' olarak –kendi yeğlediği söyleyişle– *anamalcılığa* karşı çıkan (*Edebiyat* dergisine banka reklamı kabul etmeyen, genel olarak reklamı caydırmak için bir ara reklam bedelini "120 trilyon lira"ya kadar çıkartan!) Nuri Pakdil'in Necip Fazıl'la fikren uyuşması zordu. Sadece emeğin kutsallığını (peygamberler "önder ve işçi"dirler ona göre) ve "kirli", "eğri", "kanlı" dediği mülkiyetten arınmayı savunmasıyla, "değişmeyen yeni doğan çocuktan da ileri/insancı özgürlükçü emekçi Kur'an ayetleri" gibi dizeleriyle değil; kapitalizme anamalcılık diyen dil tercihi, yozlaşmaya ve gösterişe karşı yalınlığı savunan tutumuyla da... Allah ve millet yerine de tanrı ve ulus der, Cuma namazı-hutbesini "haftalık sorgu" diye anar o. Bu tercihi, anlamları bayatlattığını düşündüğü sağcı ve muhafazakâr zihniyetten kopmak için yapar. Pakdil, çok defa 'terslik' suretinde tezahür eden eleştirel ketumiyetinden ötürü "susma ustası" diye de anılmıştır.

Sezai Karakoç da İslâm'ı milliyetçi-muhafazakâr nebuladan çıkartıp bir alternatif medeniyet perspektifine oturtmayı hedefliyordu. Reaksiyonerlik aşılmalı; direniş dirilişe dönüşmeliydi. Zaten dergisinin ve "davasının" adı *Diriliş*'tir. Onun Diriliş'i, "mekâna ilişme[nin], zamana girme[nin]" yegâne maksadı olan Allah'a varma yolunda, sürekli bir otokritikle, bir "erdem sitesi" kurma davasıdır. Güncele 'bulaşmama' kaygısına rağmen 1990'da bir Diriliş Partisi kurup başkanlığını yapacaktır. (Karakoç'un demeçlerine mahreç olmaktan öte bir işlev taşımayan bir partidir bu, iki kere üst üste seçime girmediğinden 1997'de kapanmış, 2007'de yerine Yüce Diriliş Partisi kurulmuştur.) "Kendi Rönesansımızı" yapmaya muhtacızdır. Mezopotamya ve Ortadoğu'yu, peygamberler diyarı olduğu gibi, ideal 'orta yol'un beşerî-coğrafî ifadesi saydığı için de dünyanın merkezine koyar. Batı "ifrat [aşırılık]", Doğu "tefrit...[yani] tepki yetersizliği" demekse, Müslüman-Ortadoğu, bunun dengesidir. (Ütopik devlet tahayyülü, bir Ortadoğu İslâm Federasyonu'dur.) Düşünsel etkinliğin özerk değerine inanan Karakoç, "Biz düşünmeyi durdurduğumuz için İslâm'la ilgimizi gevşettik" der. Bütünsel bir erdemli toplumsal düzen tasarımını, 1967'de yayımladığı *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*'nde sunar. "İnsan merkezli iktisat" ilkesini vaz'eden bu eklektik ve naif metin, sosyalizmle kapitalizmin bir ara yolunu çizmekten ileri gitmez.[11] (Mülkiyet hakkının "kötüye kullanılmasını" sorgularken, "top-

11 Birazdan değineceğimiz Hekimoğlu İsmail de kapitalizm ile sosyalizmin sadece "ekonomik açıdan ele alınması", sosyal sahaya karıştırılmaması fikrindedir! Beri yandan 1998'de bir söyleşisinde "Bir şeyh efendi riyazete çekilse, sırtındaki cübbe ekonomi, seccadesi ekonomi, yediği kuru ekmek ekenomi..." diyecektir.

lumu öbür insanları *ve eşyayı* (abç. – T.B.) ezme"den söz etmesi, yine, Sezai Karakoç'a 'uyan' bir naiflik...) Uçlar-ikilikler arasında tezatsız-diyalektiksiz bir sentezi vahdet söylemiyle takdis etme kolaylığının dışına o da çıkamaz. (Onun da "gerçek sağcılığı" Müslümanlıkla özdeşleştirdiğini kaydedelim.)

İslâmcılık içindeki grup aidiyetlerini reddeden 'müstakil' bir düşünce insanı olarak Atasoy Müftüoğlu'nu da (doğ. 1942) hikemî şairler halkasına ekleyebiliriz. *Diriliş* ve *Edebiyat* ekolleriyle şekillenen Müftüoğlu, "geçmişe tapınmaya" ve "zihinsel taşra" haline de karşı çıkarak, özellikle düşünsel darlık ve kapanmayla mücadeleye önem vermiştir. Müftüoğlu'nun denemeciliği kadar gezgin *konuşmacılığını* zikretmek gerekir. Hatiplikten ziyade *sohbetçiliktir* bu; her zaman "sohbet havası, sohbet şartı" oluşturmayı, "kendiyle büyülenen" üstadların/abilerin düşünsel gelişmeye ket vuran otoritelerini yıkmanın ve düşünen bir konuşmanın gereği sayar.

İslâmcı düşüncede edip ve şairlerin damgasını vurduğu 1960'lar, doğrudan siyasî mesaj vermeye dönük popüler edebiyatın bir başka mecra olarak açıldığı dönemdir aynı zamanda. Hekimoğlu İsmail'in (doğ. 1932) *Minyeli Abdullah*'ı (1967) ve Şule Yüksel Şenler'in (doğ. 1938) *Huzur Sokağı* (1969), iki janrın kült kitapları olmuşlardır. (Bu kitap yayına hazırlanırken *Huzur Sokağı* televizyon dizisine çevrilmesinin de katkısıyla 100. baskısını çoktan geçmişti; –yayımlandıktan sonra bir ara yasaklanmış olan– *Minyeli Abdullah* 100. baskıya yaklaşıyordu.) *Minyeli Abdullah*, Mısır dekorunda, Batıcı-laik rejime boyun eğmeyen, bulunduğu en zor durumda bile İslâm'ı anlatmaktan ve örnek olmaktan geri durmayan bir müminin cehdini anlatan bir hamaset romanıdır. *Huzur Sokağı*, Müslüman mahallesinin fakir ama dayanışmalı, huzurlu ortamını ve modern şehirlilerden bir kızın bu mahalleden bir delikanlıya âşık olup, karşılıksız kalan aşkının vaat ettiği mutluluğun hakiki kaynağı olarak dine yönelmesini (ve tabiî örtünmesini) anlatır. Muhafazakâr bir *pembe dizi* kalıbına sokulabilecek *Huzur Sokağı*, *hidayet romanı* janrına öncülük eder. 2012'de kırk sekizinci romanını yayımlayan Ahmet Günbay Yıldız'ın (doğ. 1941) çoksatar tedarikçisi olduğu bu janr, 'iyiliği' kişileştiren bir müminin gafil veya gafilleri hidayete erdirdiği sentimental-epik bir evren kurar. Daha çok genç kadınların okuduğu hidayet romanlarında, 1980'lerdeki İslâmi canlanış döneminde üretim patlaması olacak, sonra İslâmcılık içinde de onları didaktik ve yüzeysel bulan eleştirel bakış gelişecektir.

İsmet Özel

"Maraşlılar"dan da bir yarım kuşak sonra, hikemî şairlerin sonuncusu ve galiba en etkilisi gelecektir: İsmet Özel (doğ. 1944). Özel'in, Necip Fazıl'dan da etkileyici bir 'dönme' hikâyesi vardır: O sadece "Batıcı" kamptan değil,

iyice uçtan, Marksist soldan gelerek hidayete ermiştir. 1974'te 'geldiği' İslâm'ı, onu gençliğinde komünizme/sosyalizme sevk eden arayışın ve öfkelerin (1969'da çıkan ikinci şiir kitabının adı: *Evet İsyan!*) sahih mecrası olarak gördüğüne dair imâlarıyla, '60'ların-'70'lerin sol gençlik hareketinin cazibesini, diriliğini İslâmcılığa taşıyor gibidir. 1940'lılar kuşağına taşradan şehre yeni gelmişliğin mahcubiyeti sinmiştir; o ise bunu üzerinden atmıştır, gitgide kibre varan 'kentsoylu' bir eda taşır. Diğer hikemî şairler gibi İsmet Özel ona 'siyaset-üstü' bir karizmatik etki kazandıran şiiri dışında da konuşur, 1977'den 2003'e kadar İslâmcı gazete ve dergilerde köşe yazıları yazar (1977'den itibaren *Yeni Devir*, 1985'ten itibaren *Milli Gazete*, 1997'den itibaren ilâveten *Yeni Şafak*, 2000'den itibaren *Gerçek Hayat*). Özel, İslâmcı düşünceye taze bir soluk getirmiştir; geleneksel/gelenekçi dilin de, milliyetçi-muhafazakâr vasatla simbiyoz halindeki sağ çizginin de, varoluşçu edebî söylemin de, 1960'ların sonlarından itibaren tesirini artıran beynelmilel İslâmcılık literatürünün de dışındadır. Hepsinin ve güncelliğin yukarılarında bir yerlerden konuşur; bir yandan da, bu yolların hepsini birden gözetliyordur sanki. Bir hadisteki "yoldan önce yoldaş" telkininin izinden gider. Kendi zihnî macerasıyla hesaplaştığı *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* kitapçığı (1988), "Dünyaya gelmek bir saldırıya uğramaktır" cümlesiyle başlar; *Üç Mesele*'de "insanın güvenilir... sağlam bir varlık olmadığını" yazmıştır; 2005'te *Kırk Hadis*'in girişinde "yaşamayı yetersizliğimizi pekiştirmek ve böylece diğer yetersizlerin desteğini kazanmak için oluml"amadan söz edecektir. Muhafazakâr karamsarlıkla, iman teyakkuzu arasında bir gerilim görürüz Özel'de. Bu gerilimin enerjisiyle, İslâmcıların kendi düşüncelerine sürekli eleştirel bir bakışla eğilmelerini telkin eder. Özellikle 1980'lerin sonlarına kadar, İslâmcılık içi bir *non-konformizmin* öncüsü sayabiliriz onu.

1978'deki ilk şiir-dışı kitabı *Üç Mesele*, İsmet Özel'in sözünün esası ve aslında zirvesidir. "Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma" alt başlığını taşıyan bu kitap, radikal bir 'platformu reddetme' tavrı koyar. Sadece İslâmcılığın değil bütün –Ahmet Çiğdem'in (doğ. 1964) terimiyle– "Türk ideolojileri"nin modernlik meselesi karşısındaki formüllerini reddeder. Her şeyden önce Gökalpçi medeniyet-kültür ayrımını reddeder; ikisi bir bütündür, en basit maddî kültür ürününde dahi medeniyet içselleşmiştir. Modernitenin veya Batı medeniyetinin kendini sorgulaması (özeleştirel, negatif aklı) da bizi yanıltmamalıdır; neticede aynı paradigma içinde kalınıyordur. Dolayısıyla modernliğin iktibasını ve topyekûn medeniyeti reddetmelidir. Sezai Karakoç'unki gibi bir alternatif medeniyet arayışı değildir İsmet Özel'inki; o, medeniyet kavramından boşanmak ister. 'Bilinçli' bir yabancılaşmadır emeli (onun bir dizesiyle, "delirmek hakkını elde bulundurmak", belki). Daha sonraları, Spengler'e atıfla, medeniyetin kültürün donmuş hali olduğu-

nu söyleyecektir. Demek, öze dönüşün yolu, "teorik" ve yapay medeniyete karşı, sahih ve salih olanı, dolayımsızı ifade eden kültürü canlandırmaktır.

İslâm'ı alternatif medeniyet olarak tasarlamaya karşı çıktığı gibi, serpilen radikal İslâmcılığa da karşı çıkar İsmet Özel; burada totaliterlik ve rububiyet iddiası riskini görür. Onun teklifi, alternatif oluşturmak yerine, en azından zihnî ve ahlâkî düzlemde, *dışında durmaktır*. *Zor Zamanda Konuşmak* yazılarındaki (1977-'82) telkini budur: "Sistemin dışında kalmak"... "Sistem"in dışında durmayı, dışına çıkmayı başarabilecek yegâne itikadî mesnet İslâm'dadır ona göre. İslâm'ın bu kudretini, "Türkiye'nin *nomos*'unu bilmek"le beraber düşünür – Carl Schmitt'in etno-milliyetçi söylemin "töre" mefhumuna uyarlayabileceğimiz bu kavramını, günlük dildeki "namus"la karşılayabileceğimizi söyler.[12]

Buralardan itibaren, usul usul bir *Türk* hamaseti belirmeye başlar İsmet Özel'de. Asıl, Yasin Aktay ile Ertan Özensel'in 2004'te yayımlanan makalelerinde saptadıkları *kinizm* belirginleşir. "Sistemin", kapitalizmin ve modernizmin, her şeyi kapsayan, her karşı çıkışı kendine benzeten, her sözü kirleten muazzam gücünü teşhir eder, "bizim" bu kudretli düşman karşısındaki aczimizi ve gafletimizi işlerken, zehirli bir kıyıcılıkla neredeyse nihilist bir karamsarlık arasında salınır.

İsmet Özel'in 2 Temmuz 1993'teki Sivas katliamından sonra yazdığı ünlü yazı, bu kinik salınımın vahim bir timsalidir. O gün Sivas'ta, Aziz Nesin'in ve bir festival için şehre gelen çoğu Alevi sanatçı, yazar ve misafirlerin kaldığı otel, bir protestocu kalabalığıyla çevrilmişti. Aziz Nesin, Salman Rüşdi'nin Hazreti Muhammed'i alaya almakla yerilen ve yazarı hakkında ölüm fetvaları çıkarılmasına yol açan *Şeytan Ayetleri* romanını Türkçe yayımlamaya talip bir ateist olarak, "şeytan Aziz" ilan edilmişti.[13] Sadece usulen ikaz edilen kalabalık hızla linç güruhuna dönüştü, oteli ateşe verdi ve (ikisi gösterici) 37 kişi korkunç biçimde katledildi. Hükümetin duyarsızlığı (Başbakan Tansu Çiller, "Çok şükür, otel dışındaki halkımız bir zarar görmedi" demişti), milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı çevrelerde ısrarla Aziz Nesin'in "halkı tahrik ettiği" mazeretinin dillendirilmesi, katliama gösterilen tepkiyi büyütmüştü. İşte, İsmet Özel'in Sivas olayında gördüğü 'mesele', sadece bu tepki idi. "Müslümanların icabına bakma gayretkeşliği"nin yeni bir tezahürünü

12 Hüseyin Etil (doğ. 1985), o *nomos*'un dağıldığı bir dünyada kendi "yasasını" koymaya azmeden –yine Carl Schmitt'in kavramlaştırdığı biçimiyle– bir "(yerel ve toprağa bağlı türden) partizan" olarak düşünmeyi önerir Özel'i.

13 İBDA-C'nin Sivas bildirisi, şöyle der: "Kendinden zuhur (İBDA-C söyleminde, her militanın taşıdığı eylem sorumluluğu – T.B.) şeklinde ortaya çıkan şanlı Sivas kıyamından alınacak ne çok ders var herkes için! (...) Halk, hakkına sahip çıkıyor ve 70 yıldır kendisine hayatı zindan eden işgalci laiklere karşı 'kısas'ın hayat veren soluğuna sığınıyor! Artık TC'de hayat, yalnız Müslümanlar için zor olmayacak, işgalci laikler için de zor olacak! Sivas, sadece küçük bir haber! Herkes safını doğru seçmekle mükellef!"

görüyordu burada. "İslâm'dan uzaklaşmanın rantını yiyemeyen, dünya sistemine teslimiyet politikalarının iflas ettiği" Türkiye'de "millet olarak İslâmî bir kararlılık gösterememenin cezasını" çekmekteydik. Sivas katliamına gösterilen tepkiler, "sistemin" Müslümanları ezme kararlılığının bir ifadesiydi ona göre. Tepkileri nihayetinde "Sivas semalarına Sırp tayyarelerini davet etmek" olarak görüyordu; değil mi ki Sırp ordusu "Müslüman öldürmekte uzmanlaşmış"tı – o dönemde süregiden Yugoslavya iç savaşında Sırp milliyetçi milisleri etnik kırım uygulamaktaydılar. Kıyıcılıkla nihilizmi bitiştiren bir slogan atar bu yazısında İsmet Özel: "Ya Müslüman Türkiye veya hiç!"

"Sistemin" muazzam içerme ve 'kendine benzetme' kudretine ilişkin kinizmin komplo zihniyetiyle el ele vermesi çok kolaydır. İsmet Özel baştan beri "dış güçler"e takıntılıydı; "sistem"in eşanlamlısı "Amerika"ydı, İslâmcı söylemin standart kötülük faili İsrail/Siyonizm buna refakat ediyordu. Globalleşme çığırıyla beraber İsmet Özel'de "dışarısının" komplosuyla ilgili teyakkuz kabarır, her zaman itina ettiği "yerlilik" mahiyet değiştirir, 2000'lerde korunup kollanacak özün/otantisitenin adı artık "Türk"tür: "Biz Türkler"... "Türk" başlı başına hikmettir; "sahiciliğe kavuşmanın" yolu "Türk'ün künhüne varmak"tan geçer. İslâmiyet, Türk'ün kendini bilmesinin nişanesidir. "Kâfirle çatışmayı göze alan Müslümana Türk denir" sloganıyla, İslâm'ı Türklüğün biley taşı sayan milliyetçi-muhafazakâr düşünüşü sürdürür. (1980'lerde bir yazısında, her nevi "Türk-İslâm Sentezi"nin, Müslümanları vesayete almaya dönük bir teşebbüs olduğunu söylemişti.) "İncelmemek", mukavemetini ve sertliğini yitirmemek, 1993'teki bir konuşmasında kullandığı tabirle "*Kalın Türk*" olmak lâzımdır. Türkiye, İslâmî anavatandır ("Müslümanlar buraya geldiği için varolmuş bir ülke"). Türklük sistem-karşıtı çıkışın da tek kapısıdır; sadece Türkler, kapitalist olmayan bir hayat tarzını başı dik yaşamanın usulü şekline koymuştur ona bakılırsa. "Biz Türklerin sağı solu olmaz" vecizesiyle hem sağ-sol şemasını reddeder, hem hesaplanamazlık ve *başkalık* vurgusu yapar. 2000'lerin ortalarında İslâmcı yayın organlarında yazmayı bıraktıktan sonra, 2007'de kurduğu İstiklâl Marşı Derneği, Türk olmayı "zaruri ihtiyaç" olarak koymuştur! Türklüğü ontolojik bir değere çeviren bu saldırgan söylemi, İsmet Özel'in kinizmini bir tür ileri doğru kaçışa dönüştürmüştür.

"Don Kişot saffeti"

İsmet Özel, radikal İslâmcılığın söylemiyle etkileşim içinde fakat onun dışında durarak, modernliği her düzlemde reddeden bir paradigmatik reddiye geliştirmişti. Bunu ondan daha 'sakin' bir üslûpla yapan, farklı çevrelerden yazarlar da olacak ve bu reddiye, 1980'lerle beraber İslâmcı söylemi be-

lirler hale gelecektir. Maraşlı 1940'lı İslâmî şairler kuşağından Alaaddin Özdenören'in ikiz kardeşi öykücü-eleştirmen Rasim Özdenören, 1979'da yayımladığı *Gül Yetiştiren Adam*'da, Cumhuriyet inkılâplarını ve insanları kâfirleştiren modern hayatı reddederek ömür boyu evinden çıkmayan bir 'sahici' dindarın hikâyesini anlatır. Bu novellaya sinen heroik melankoli havası, Rasim Özdenören'in denemelerinde yerini serin bir eleştiri üslûbuna bırakır. Müslümanlar, modernliğin allak bullak edici travmasıyla baş etmeye ve gözlerini ışığa alıştırıp yollarını bulmaya yeni girişiyorlardır ona göre. Neyi yitirdiklerini bile anımsayamaz haldedirler; imanlarını, onlara yabancı bir kültür ortamında, yeni baştan kuracaklardır. Bunu yaparken, kâh cemaatin ıssız adasındaki Robinson'lara kâh Don Kişot'lara benzetir Müslümanları. "Don Kişot saffeti" onun nazarında kıymetlidir. (Bir başka yerde, anlaşılmamaya rağmen tebliğ yapmanın trajiğine efkârlanacaktır.) İslâmi-olmayanla asgarî müşterek aranmamalıdır; İslâm'ın orta yolculuğunun uzlaşmacı bir telifçilik değil, 'hak' olan ilkeler arasındaki vasatı bulmak anlamına geldiğine dikkat çeker. "Düşmanın silâhıyla silâhlanma" emri ile "kâfirlere benzememe" emri arasındaki hassas denge, bunun kritik bir sınavıdır. Faizsiz banka formüllerini, kesin yasağı çiğneyen telifçi tutuma örnek verir. Tüketim kültürü, Rasim Özdenören'in daimî dertlerinden biridir. O daha ziyade hayat tarzıyla, "kültür"le meşgulken, bir başka paradigmatik retçi, Abdurrahman Arslan (doğ. 1947), bir politik felsefe geliştirmeye çalışmıştır. Modernizm, varlığın, hayatın, toplumun 'bir ve bütün' niteliğini ayrıştıran dinamiği nedeniyle İslâm'la telif edilemez ona göre. Demek, geleneği modernliğin araçlarıyla inşa etmeye dönük boş ümidi terk etmek gerekir, çünkü modernizm karşıtına/muhalifine de kendi parçalayıcı damgasını vurur. 20. yüzyılın sonunda, kapitalizmin özellikle medya sayesinde yetkinleşen nüfuz gücü ve içerici kuvveti, bu durumu pekiştirmiştir. Arslan'ın bakışında, bir ilham kaynağı olarak başvurulacak yitik miras, 19. yüzyıldaki ilk "karşılaşmada", aydınların ilerlemeciliğine karşı ulemanın ve avamın modernliği "gâvur icadı" sayan reddiyesidir. O, Müslümanları, "anti"ciliğe sıkışmadan, mevcut düzenle "yarışa girmeden" kendini müstakil bir "insan modeli" olarak var etmenin yollarını aramaya ikna etme çabasındadır. "Her ölçekteki bütün iktidar çeşitlerini" çözüm alanı olarak görmekten kurtulmayı, bunun koşulu sayar.

Hikemî şairlere eğilerek, siyasal düşüncenin kıyılarında gezindik. Kuşkusuz politik davalara, hatta reel politikaya da uzanan, fakat sabit ayağını edebî ve teorik düzleme basan arayışlardı bunlar. Gündelik politikaya biraz da küçümseyerek bakıyorlardı. 'Çıktıkları' '60'lı yılların non-konformizminin bir icabıydı bu. Türkiye'nin '70'li yıllarının şiddetli kutuplaşma ortamından sakınma kaygısı bu tutumu pekiştirmişti; sadece kendilerini değil, inşa halindeki sözlerini de sakınıyorlardı. Beri yandan 1960'ların non-konformizmi-

nin, hayatın her alanını politikleştirmeye azmetmiş bir radikalizm damarı da yok muydu? 1960'ların ikinci yarısında İslâmcılıkta bu damarın da seğirdiğini görürüz. İslâm'ın ihyası için ilk adımın, onun doğrudan doğruya politik bir din olduğu bilincini edinmek olduğunu söyleyenler, radikal İslâmcılığın tohumlarını atarlar. Said Çekmegil'in 1968'de yayımlanan *Siyaset Anlayışımız* kitabı, dindarların siyasete karışmaması gerektiği fikrini, "siyaseti dinsizliğe alet etmek isteyen materyalistler yaymış olmasın?" provokasyonuyla çürütür. İslâmî kaynaklara dayanarak, yaratılmışların çobanlar ve sürüler olarak ayrıldığını anlatır; akıl baliğ olmayanlar, bunaklar, kendini dünya işlerinde tüketen "zihin tembeli sefihler" dışında herkes "icaplar ve ehliyet nispetinde", "derece derece" çobandır. Siyaset insanî bir haslet olarak yüceltilir bu kitapta. Çekmegil, ideal bir yönetimin Hak'ka mahsus yani imkânsız olmasından, bir pragmatizm türetir: "Kanunu kim koymuşsa o değiştirebileceğine", yaradanın koyduğu kanunu sadece yaradan, parlamentonun koyduğu kanunu da sadece parlamento değiştirebileceğine göre, siyaset bir irade-i cüz alanıdır. O irade-i cüzü kullanmak da Müslümanlara hak ve vazife olacaktır.

Malatya Okulu - ve çevirilerle gelen

Said Çekmegil, *Malatya Okulu*'nun "abisi" idi. Geleneksel ve muhafazakâr yorumların İslâm'ı daralttığını ve yozlaştırdığını ileri süren, bir ara Malatya Fikir Kulübü'yle kurumlaşmış bu çevre, radikal İslâmcılığın ilk yerli fidanlığı sayılmıştır. En canlı devirlerini herhalde '60'larda yaşayan Malatyalıların, abi-üstad hiyerarşilerini sorgulamak, "tenkit kabiliyetini geliştirmek", "zihin disiplini sağlayarak diyalektiğe kabiliyetli olanlara yol açmak" gibi, muhtevadan öte yönteme dair bir "ikonoklast" tavırları vardı. 1976-1984 arası çıkardıkları *Kriter* dergisinde, "akla muhalif zalim yobazlığın tasallutuna, hurafenin hamakatine, dünyacının menfaatine, putçuluğun bağnazlığına" meydan okuyarak, Kur'an ve hadislerin yerleşik-muhafazakâr yorumlarının sorgulanmasının kapısını açtılar.

Malatya Okulu'nun çizgisi, –sonraki yıllarda dile getirilecek bir muhafazakâr-İslâmcı eleştiriye bakılırsa– Malatya'nın, 19. yüzyıl başında yanıp yeniden kurulduğu için Selçuklu-Osmanlı kültürel devamlılık duygusunu taşımayan, tarihsiz, sentetik bir şehir olmasıyla alâkalıydı. Bu ortam, kültürel mirasla ve gelenekle kavgalı, genel olarak "sert ve haşin", *yapay* bir İslâmcılığın oluşumuna yataklık etmeye uygundu. Hem Malatya Okulu'nu hem genel olarak radikal İslâmcılığı yapaylıkla eleştirenler, ona kitabî bir taklitçilik ve yüzeysellik atfetmişlerdir – üstelik çeviriye dayanan, 'yabancı' bir kitabîliktir söz konusu olan...

Radikal İslâmcılığın çevirilerden beslendiği doğrudur. 1960'lar, sol için olduğu gibi İslâmcılık için de çeviri furyası ve düşünsel uyanış dönemiydi. İslâm'ı politik bir dava, politik bir seçenek olarak ele alan çağdaş düşünürlerin eserleri, bu dönemde Hilal Yayınları tarafından Türkçeye çevrilmeye başladı – yine tıpkı sol yayınlar gibi, bu çeviriler de kovuşturmalarla karşılaşacaktı. Pakistan'daki Cemaat-i İslâmî örgütünün kurucusu Ebulalâ Mevdudî (1903-1979) ile Mısır'daki İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) örgütünün fikrî önderi Seyyid Kutub (1906-1966), en etkili iki kaynak idiler. Mevdudî, Hindistan'ın İngiliz sömürgeciliğinden kurtuluş sürecinde ayrışarak İslâmî kimlik temelinde bir ulus-devlet inşa eden Pakistan deneyiminin İslâmcılığa açtığı ufkun fikrî temsilcisiydi. Pakistan'ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah, Müslümanlığı laik bir ulusal kimliğin etno-dinsel 'malzemesi' olarak alıyordu. 1920'lerin pan-İslâmcı Hilafet hareketinin ülkedeki geleneğine dayanan Mevdudî ise bu modernist resmî çizgiye muhalefet ederek, İslâmî bir rejim tesisini savunuyordu; Müslümanlar ancak İslâmî bir devlette yaşamakla Müslüman olurlardı. Mevdudî, İslâm'ın topyekûn bir ekonomik, toplumsal, politik 'projesi' olduğu, olabileceği fikrinin referansını oluşturdu. Seyyid Kutub, ülkesindeki konumu itibarıyla Mevdudî'den daha radikal bir muhalifti; Mısır'ın İngiltere'den bağımsızlığını kazanmasını sağlayan kalkışmanın ardından General Nasır'ın liderliğindeki Hür Subaylar cuntası Müslüman Kardeşler'le ittifakını sona erdirirken, onun fikrî lideri Kutub'u hapse atmış, ardından idam etmişti. Kutub politikayı devletten değil toplumdan doğru düşünüyor, İslâm'ın politik davasını bir paralel toplum inşası olarak koyuyordu. Ona göre Müslümanlar salt tebliğle değil siyaseten faal olmakla mükelleftiler. Ulu'l emre itaat ilkesinin konformist geleneğini sorguluyor; şeklen Müslüman kişilerce yönetilenler dahil bütün tağutî [putlaşmış, şeytanî] rejimlere karşı cihadın temel bir emir olduğu üzerinde duruyordu. Cahiliye kavramını genelleştiriyor ve güncelleştiriyordu; Arap toplumunun İslâm-öncesi halini tanımlayan Cahiliye kavramı, bugün İslâm'ın özünden uzaklaşmış, onu biçimselleştirmiş olan Müslüman toplumlarına da uygun düşen tanımdı; demek bu toplumların da yeniden-Müslümanlaştırılması gerekiyordu. Hicret kavramını da bu çerçevede yeniden yorumlayan Kutub, gerçek Müslümanların sözde-Müslüman toplumdan hicret etmelerini öneriyordu. "Şuur planında ayrılmalı", kurucu bir "Kur'an neslini" oluşturmaya adanmalıydılar. 1960'ların sonlarında ve '70'lerde Kutub'un bu çağrısının iki radikal yorumu olacaktı: 'Halihazır' Müslümanları tümüyle din dışı ilan eden *tekfirciler* ve toplumsal hayattan büsbütün çekilen *uzletçiler*. Kutub, İslâm'ın kimi köklü kavramlarına militan içerikler vermesiyle büyüleyiciydi; böylece dönemin sol yükselişinin "sisteme" topyekûn karşı çıkan isyankâr diline bir paralel hat çekiyordu. Zaten 1960'lardaki İslâmî çeviri furyasında, İslâm'ın

sosyal adaletçiliğinin ve anti-emperyalizminin sosyalizme sağlam bir alternatif oluşturduğunu gösterme kaygısı da kendini göstermekteydi.

Seyyid Kutub'un temel eseri olan *Yoldaki İşaretler* (1965), Türkçede 1966'da, onun idam edildiği yıl yayımlandı. Kitabın yasaklanması, çevirmenin hapsedilmesi, Kutub'u iyiden iyiye mitleştirdi. Bu arada "üstad" Necip Fazıl, Kutub'un idamı üzerine MTTB'de konuşurken onu "örnek aksiyon adamı" diye övmüştü. Birkaç ay sonra, *Yoldaki İşaretler*'deki fikirleri öğrenince, onu "din tahripçisi" diye karalayan yazılar yazdı. Necip Fazıl, Ehli Sünnet'in büyük otoritelerini kaale almamakla yerdiği Mevdudî'ye "reddedilmiş" anlamına gelen Merdudi adını takmıştı. Onunla beraber bütün geleneksel-muhafazakâr çevreler, bu 'yeni' İslâmcılığa, "mezhepsizlik", "Sünneti inkâr" gibi sıfatlar takarak şiddetli tepki gösterdiler. Bu tepki, yerleşik İslâmcılığın devletlü ve milliyetçi-muhafazakâr çizgiye raptolmuş konformizminin biraz da hazin bir tezahürüydü.

Radikal İslâmcılığın fikrî etkisi mayalanmaya başlarken, sağ-muhafazakâr cenahta yine infialle karşılanan bir örgütsel tecrübe de yaşanmaktaydı: Hizbü't Tahrir. Müslüman Kardeşler kökenli bir grubun 1952'de Kudüs'te kurduğu, faaliyetini Ürdün merkezli yürüten bu parti, Filistin topraklarında İsrail devletinin kurulmasına duyulan tepkiye dayanıyordu. Önderi Takiyuddin Nebhani, Filistin davasına sahip çıkarken, milliyetçiliğin ümmeti bölücü etkisine karşı ve kapitalizmin dini toplumsal hayattan yalıtmasına karşı mücadele eden bir uyanışçı-kurucu eylem tasavvur ediyordu. Bir İslâmi düzen tasarladı ve İslâm Anayasası 'yazdı'. Birçok Arap ülkesinde 'yeraltında' örgütlenen bu partinin Türkiye kolu, 1967'de dağıttığı bildirilerle duyuldu. İslâm'ı yok etmeye koşullandığını düşündükleri Batı'ya topyekün karşı çıkıp, kapitalizm ve ABD emperyalizmini birinci düşman ilan etmeleri yanında, faaliyetlerini illegal yürütüyor olmaları da, Hizbü't Tahrircilerin bütün Türkiye sağında komüniste benzetilerek karalanmasını beraberinde getirdi. Türkiye Hizbü't Tahrir'i, bütün Batılı ideolojilerin etkisinden arınıp Kur'anî Asl'a dönmeyi hedefleyen *Rabbanî yöntemi* ve "İslâm siyasettir" şiârını benimsiyordu. Birincil görev, şeriat otoritesini hâkim kılmak üzere devlet olmaktı. İslâmî nizam kurulmadıkça otorite kullanmak nahak sayıldığından, şiddeti reddediyorlardı. 1967'de henüz birkaç ay faaliyet göstermişken tutuklanıp bir süre hapis yatan Hizbü't Tahrircilerden Ercüment Özkan (1938-1995), örgüt dağıldıktan sonra da düşünsel çizgiyi sürdürdü. 1981'de *İktibas* dergisini çıkarmaya başladı. Özkan billur halde bir fundamentalizmi savunuyor, nitekim laik dilde yer eden "köktenci İslâm" terimini benimsiyordu. Asl olan Kur'an'ın yalın çizgisiydi. Bırakın dinî akide kisvesine sokulmuş töreleri, hadisler dahi rivayet sayılmalıydı. İslâm'ın mesajının yalın ve açık olduğu üzerinde durdu, bu hakikati bulandırdığını düşündüğü tasavvufa çattı. Tasav-

vuf, zâhir-bâtın ayrımıyla İslâm'ın herkes için anlaşılırlığını perdeliyor, riyazet ve inziva anlayışıyla apolitizmi teşvik ediyordu, mertebe kat ettikçe mükellefiyetlerin azalmasına yol açan hiyerarşisi de dinin emirlerinden kaçamak yapmayı meşrulaştırıyordu. "Günah işleme korkusundan uzaklaştıran ve utanmayı unutturan... laik-demokratik akideye" karşı mücadeleye ve sahih İslâm'ı tebliğ etmeye kendini adayan Özkan, son derece püriten karakteriyle de bu mesajı kişileştirmiş; böylece hem saygı uyandıran hem kendini yalnızlaştıran bir şahsiyet olmuştur.

Ercüment Özkan ve *İktibas* radikal İslâmcılığın tek mecrası değildi. 1978'den itibaren çıkmaya başlayan bir dizi dergi bu çizginin marjinal olmaktan çıktığını haber verdi: *Şûra, İslâmî Hareket, Hicret, Tevhid, Düşünce*... 1960'lar-'70'ler dönümünün yıldızı Seyyid Kutub ise, 1970'ler-'80'ler dönümününki Ali Şeriati (1933-1977) oldu. Eserleri art arda çevrilen İranlı düşünürü cazip kılan bir etken, İslâm'ın "donuklaşmışlığına" mukabil "yeni ve dinamik ruhlu" olduğunu teslim ettiği Batı düşüncesine duhulü ve özellikle sosyalizmi basitçe batıllığı veya materyalizmi nedeniyle reddetmekle yetinmeyip onu kendi sorunsalı içinde sorgulamasıydı. "Devrim" kavramına olumlu ve İslâmî bir anlam yüklüyordu. Sosyalizmin rüzgârını çalıyordu, deyim yerindeyse. Bin defa sorulmuş "Nasıl?" sorusuna karşı hep ihmal edilen "Neden?" sorusunu sormaya çağırıyordu. Bir konferansının girizgâhında söylediği ünlü "Ben sizi rahatsız etmeye geldim!" sözü, onun eleştirel tavrını özetler. Dinin "fakirliğin bekçisi" kılınmasına isyan ediyor; Sahabe'den Ebuzer'in "Evinde yiyecek bir şeyi olmadığı halde kılıcını çekmeye şaşarım!" sözünü güncelleştiriyor, dahası Ebuzer'i "dinin insan şekline bürünmüş hali" mertebesine çıkarıyordu. Ali Şeriati'ye ilgi, 1979'daki İran Devrimi'yle yoğunlaştı. İran'ın bütün İslâm coğrafyasına yayılan etkisi yanında, aynı yıl Afganistan'da Sovyetler Birliği'nin işgaline karşı başlayan cihad, 'enternasyonalist' bir hava içinde radikal İslâmcılığı teşvik etti. İran'ın yeni İslâmî rejimi uluslararası statükoya bir arıza etkeni olarak girişiyle, Soğuk Savaş'ın iki tarafına da karşı duruşuyla, İslâmcılığın "üçüncü taraf" veya "ayrı bir yol" olma iddiasına dayanak sağlıyordu. Öte yandan, –devrimden önce sol muhalefetin de hatırı sayılır bir gücünün olduğu– İran'ı bir tehdit olarak algılayan Batı ittifakı, esasen ABD, İslâmcı akıma anti-komünist bir ihtiyat kuvveti olarak –sadece Afganistan'da değil– iyi gözle bakıyordu. Müsbet yaklaşılanlar elbette Sünnî İslâmi hareketlerdi ve 'ılımlı' bir İslâmcılık teşvik edilmek isteniyordu. O dönemde Şiîliğin politik dilinin-üslûbunun Sünnî akımları da etkilediğini unutmamak gerekir. (Hemen akla gelecek Hizbullah bahsi, on birinci bölümde yer alıyor.) Radikal ve 'ılımlı' İslâmcılık arasında elbette sıkı bir husumet süregitmekle beraber, iktibas ve geçişlilikler de oluyordu. Dünyanın bu zamanında enerjik bir çıkış içinde olan İslâmcılığın et-

kisine kapılan genç kuşakların siyasî sosyalleşmeleri bu etkileşimin gelgitleri içinde gerçekleşiyordu.

'80 SONRASI ATILIM

Bu konjonktürde Türkiye'de 1979 sonrasının özel durumu, 12 Eylül 1980'de yapılan askerî darbeyle kurulan faşizan rejimdi. Rejim bir yandan bütün partiler gibi Millî Selâmet Partisi'ni de kapatır, bütün muhalif ve 'aşırı' hareketler gibi radikal İslâmcıları da kovuştururken, diğer yandan rıza üretiminin bir kaynağı olarak dine başvuruyor, özellikle eğitimde İslâm'ı sadık vatandaş imali için geniş geniş kullanıyordu. Nur cemaati liderlerinden Mehmet Kırkıncı'nın (1928-2016) ordu yüksek komuta heyetinin oluşturduğu Millî Güvenlik Konseyi'ne mektup yazarak ve ziyarete giderek desteklerini bildirmesi ve zorunlu din dersi konması telkininde bulunması (konmuştur), dindar-muhafazakâr camiayla rejim arasındaki karşılıklı memnuniyetin örneğidir. Bir yanda bu muhabbet, diğer yanda radikal İslâmcılığın –yine de neticede istifade ettiği– bu muhabbete kaş çatan tavrı vardır. Velhâsıl, radikal ve ılımlı-konformist İslâmcılıkların Ortadoğu'daki gerilimli yükselişi, hem çatışmacı hem simbiyotik veçheleriyle, 1980 sonrası Türkiye'sinin özel koşullarınca da yeniden üretilmiştir.

Radikal İslâmcılığın tesiri

Radikal İslâmcılığın 1970'lerden 1980'lere uzanan düşünce vasatında, 'uyarlamacı' bir zihniyet ve ruh hali hükûm sürer. Ortadoğu'daki radikal İslâmcı hareketlerin "laik-tağutî" düzeni, "müşrik sistemi", belamı [ruhban], karunları [zenginler] toptan reddeden paralel toplum stratejisi, heyecanla taklit edilir. Bu stratejinin ve "Rabbanî yöntemin" emaresi sayılan bir gizlilik ve illegalite havası doğar, bir ajitasyon dili oluşur. Hamza Türkmen'in ifadesiyle, "Anadolu kültürünü İslâm zannetme"nin, gelenekçiliğin, mezhepçiliğin, tasavvufçuluğun, üstadcılığın/abiciliğin eleştirisiyle,[14] yerleşik dindarlık ve İslâmcılık şedit bir şekilde sorgulanır. Mevlit okutmak gibi âdetler, dinin beşerî akıl tarafından araçsallaştırılması sayılarak terk edilir. Oruçla beraber "sıradan" dindarların en popüler ibadet ritüeli olan Cuma namazının reddi, radikal İslâmcılığın en etkili –ihtilâf yaratan– provokasyonu olmuştur: Buna göre, İslâmi bir rejimle yönetilmediğine, yani darül İslâm olmadığına gö-

14 "Hürmet aristokrasisi" deyimini de kullanan Asım Öz, 1978'de *Aylık Dergi*'yi çıkarmaya başlayan Yaşar Kaplan'ın (doğ. 1952) özellikle "ağabeylerle savaş"ıyla temayüz ettiğini aktarır – hatta bu minvalde "Yaşarkaplaniyen tavır" diye bir deyim üretilmiştir! *Aylık Dergi*, birbirini zemmeden ye da kaale almayan İslâmcı dergiler arasında eleştirel bir alışveriş geliştirmeye, ayrıca düşünceyle edebiyat arasındaki kopukluğu gidermeye çaba sarf etmişti.

re darül harp statüsünde olan bir ülkede, müminlerin siyasî birliğini simgeleyen Cuma namazı kılınamazdı.

Radikal İslâmcılığın öncelikle önüne koyduğu ödev, "rabbanî" olmaya, yani kula kulluğu tamamen yıkarak sadece Rabbe ve Kur'an'a bağlanmaya dönük bir arınmaydı. Kur'an'ı kâh bir "fal kitabına" veya ölülere okunacak dua kitabına indirgeyen, kâh onun 'zorluğunu' vurgulayarak âlimlerin yorumuna muhtaç bırakan, böylece erişilmezleştiren geleneksel tutuma itiraz ediliyor, Kur'an'ın mesajının apaçık, hükümlerinin her insanı muhatap alan 'kaçınılmaz' hükümler olduğu söyleniyordu. Bununla beraber, Kur'an'ın derinliğine, çok anlamlılığına, ayetlerin niteliğine, sözlerin mecazî ve doğrudan anlamlarını ayırt etmeye vs. ilişkin analiz ve uzmanlığın gerekliliği de vurgulanıyordu. İslâm modernizminin "Kur'an'ı çağa uyarlama" formülünü düzelterek, insanın (çağın!) kendini Kur'an ve Sünnet'e göre ayarlamasını ve bunu çağın araçlarıyla yapmasını hedef koyan bir okumaydı önerilen. "Devlet olmaya", ancak bunun başarılmasından, yani pürüpak bir "Kur'an neslinin" yetişmesinden sonra girişilebilirdi. Onun için, İslâm'ın kurumlaştığı Medine döneminden ziyade, cemaatleşme deneyimini geçirdiği Mekke dönemini dikkate alma gereği vardı.

Verili hareketlerin programlarından ilham alanlar veya şeriatı bir yeryüzü cenneti vaadi gibi tahayyül edenler yanında, İslâmi rejim tasavvuru üzerine düşünenler de yok değildi. İslâm'ın belirli bir rejim koşulu koymadığını, fakat mutlaka müminlerin (sonraları kimileri müminleri de andılar) istişaresini yani *şurayı* esas aldığını ileri sürenler oldu. "Hakka, hakikate, vahye, zulme ve adalete toplu şahitlik" kavramı, bir politik teyakkuz ruhunu (cumhuriyetçiliği), cemaatçi-demokratizmi ifade ediyordu. Radikal İslâmcılığın sebatkârlarından Hamza Türkmen (doğ. 1953), 2008'de yaptığı özeleştiride, sözü edilen "şahitlik" pratiğinin oluşturulamamış olmasından yakınır. "Güncel ilmihal" meydana getirilememiş, afakî kalınmıştır ona göre. Muhasebesini üç zaaf sayarak özetler: Yerlileşememek, politikleşememek, cemaatleşememek. İslâmcılık içinde radikalizme dışarıdan yöneltilen eleştiriye, Malatya Okulu bağlamında değinmiştik: Özeleştirilerin de paylaştığı afakîlik, yapaylık, taklitçilik, aşırılık vb. kusurlarla beraber, radikallerin yaşayan somut İslâmiyet'e, 'reel' Müslümanlığa yabancılaşmasını, ona 'hürmetsizliğini' sorun eder bu eleştiri. Hatırlayalım: Mehmet Âkif'e de yöneltilmiştir. Bu radikalizm, öteden beri eksikliğinden yakınılan bir başka kıymetin, "vahdet"in önünde de engeldi. Sosyalist harekete benzetilebilecek şekilde, küçük grup kıskançlıkları, camia içi husumetleri besliyordu. "Vahdet" radikal İslâmcı dergilerin ve hemen bütün İslâmcı yazarların temel dertlerindendir. Abdurrahman Dilipak, 1989'da bu meseleyi iş edinen kitabında "kolay tekfir etme" âdetinden yakınır.

1980'ler ortamında radikal İslâmcılığın bu 'tekfirci' tutumuna rağmen büsbütün yalıtılmış olmadığını yineleyelim. Gerek konformist çevrelerle gerek bilhassa 'parti' çevreleriyle –buna birazdan geleceğiz– aralarında canlı bir etkileşim vardı. Radikal İslâmcılığın provokasyonunun, ona şüpheyle bakan 'genel' İslâmcılığa da yakıt ikmali sağladığını söyleyebiliriz. Bazı mecralar, 'abiler' ve dergiler, radikal İslâmcılığın söylemiyle geleneksel bağları sürdüren çevreler arasında köprüler kurulmasına katkıda bulundular. Fazla uzun ömürlü olmayan *Girişim* dergisi bu fasıldan anılabilir. Derginin yayın yönetmeni Mehmet Metiner,[15] radikal İslâmcılığın enerjisini "gerçekçi ve yerli" bir çizgiye uyarlamaya, somut koşulları gözeten bir "çağdaş davet fıkhı" oluşturmaya çalışıyordu. Müslümanlar, "kendi dünya görüşlerini başkalarına iletirlerken yetersiz kalmakta" idiler, bu onları "hırçınlığa" itiyordu, oysa davette tahkirden kaçınmak gerekirdi. "İslâm hukuku" olan fıkhı, ulemanın fetva üretimine mahsus donukluğundan çıkartıp ona güncel-politik bir işlev ve yaşarlık kazandırmaya yönelen bir perspektifti bu. Metiner, 1993-'94'te *Yeni Zemin*'deki başyazılarına da "çağdaş dünyaya uygun çözümler" ve bir "yaşam felsefesi" davetiyle başlayacaktı.

Fiyakalı militan dili, ajitatif aşırılığı ile radikal İslâmcılık daha çok tahsilli orta sınıfları etkiledi – belki 'daha çok' diyemesek de, onları özel bir hararetle etkiledi. 1980'lerde özellikle İslâmcı öğrenci gençliğin entelektüel ilgilerindeki bollaşma ve çeşitlenme aşikârdı. Evvela, İslâmcı literatürün kendisi çok genişledi. Çevirilerin kapsamı, geleneksel-doktriner metinlerin ve radikal düşünürlerin 'âcilci' risalelerinin sınırlarını aştı. Bütün dünyadan modern İslâm düşünürlerinin eserleri daha fazla okunmaya, tartışılmaya başladı.

İslâmcılığın yeni tanışılan düşünürlerinden 'hazmı' nispeten kolay olanı, Seyyid Hüseyin Nasr (doğ. 1933) idi. Modernliğin ve teknolojinin yol açtığı tahribatı sorgulayan Nasr, ekolojist sorunsala da açılıyor, böylece İslâm'ın modernliğe alternatif olma iddiasını modern bir buhranın zemininde kuruyordu. İnsanın ortak mistik cevherini farklı inançların bir arada yaşama kabiliyetine temel sayan liberal-çoğulcu bir meyli vardı. Yine liberal bir İslâmcılığa elveren Fazlur Rahman (1919-1988), İslâmi düşünüşte tabi-ikincil konumda kaldığını teslim ettiği rasyonalizm damarına kan pompalamaya çalışan bir düşünürdü – 1968'de, Selefî radikalizmin güçlendiği Pakistan'dan ABD'ye 'hicret' etmişti. Bir yandan vahyin indiği toplumsal-tarihsel koşulların analizini yapıp, diğer yandan Kur'an'ın evrensel etik özünü damıtarak, İslâm'ı güncel düzlemde yeniden (yeniden ve yeniden) tanımlamayı öneriyordu. İlk kez 1981'de Türkçeye çevrilen Fazlur Rahman, İslâmcı aydınları her-

15 Doğ. 1960. 1990'ların ikinci yarısında RP muhitinde bulunacak, 2000'lerin başında bir ara HADEP yönetiminde yer alacak, 2011 ve 2015 seçimlerinde AKP milletvekili olduktan sonra koyu otoriter ve salt gücü değerleştiren bir politikacı profili çizecektir.

menötikle [yorumsama] tanıştıranlardan biri oldu. ("Ankara Okulu" adıyla bilinen Ankara İlâhiyat Fakültesi muhiti, bu yöntemin verimli uygulayıcılarından olacaktır. Başta *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* [2004], Mustafa Öztürk'ün çalışmalarını anabiliriz.) Okuma-anlama ve yorumlama deneyimine bizzat anlam kurucu bir işlev yükleyen hermenötik yöntemin güçlü izleyicilerinden biri olan Mısırlı Hasan Hanefi (doğ. 1935), alternatif bir modernlik tasarımı sunmasıyla önemlidir. Kelamla modern düşünce arasında diyalektik bir alışveriş kurar. Batı hakkındaki kabulleri ve imgeleri sorgulayan eleştirel bir *Garbiyatçılık* mesaisi önerir. İslâm toplumlarının zaten modernliğin bir parçası olduğunu varsaymak gerektiğini vurgular; İslâm'a, çevreden merkeze eleştirel müdahalesiyle, modernliğin yeniden tanımlanmasının özgün aktörü olma misyonunu biçer. Faslı düşünür Abdallah Laroui (doğ. 1933), bizzat bu kavramın 'mucidi' sayılan Edward Said'e ilham veren oryantalizm eleştirisi ve buna koşut olarak Müslüman aydınların Garbiyatçılığını çözümleyişiyle, Hanefi'yle aynı zemindedir. Ama o modern paradigmaya sığmayan, ucu açık bir düşünsel arayıştadır. Gelenekselcilik-tarihselcilik kavramlarını da, bunların kutupsallığını da eleştiriye tabi tutar. Gelenekselleştirme pratiğinden ayrı, 'kendiliğinden' bir gelenek fikrini sorgular. Tarihselci-hermenötikçi bakışıyla, bütün tarihsel eylemlerin her an yeniden değerlendirilmeye açık olduğunu düşünür. Bu düşünüş çerçevesinde, geleceği inşa perspektifi taşıyan, sabitlenmeyen, dinamik bir 'otantiklik' anlayışı geliştirmeye çalışır. Laroui, özellikle İslâm ülkelerinde aydınların buhranlarını ve Arap milliyetçiliğinin İslâm'la meczolmuşluğunun sorunlarını tartışmasıyla, Türkiye'de 1980'ler-'90'lar dönümünde bir grup genç İslâmcı aydının ilham kaynağı oldu. Buna mukabil mistik deneyime yedirilmiş radikal bir hermenötik geliştiren Sudanlı düşünür Muhammed Taha (1909-1984), daha uzaktan izlenecektir. Taha, Kur'an sureleri arasında bir ikilik kurar; Mekke surelerini Hıristiyanlığın spiritüalizmine, Medine surelerini Yahudiliğin materyalizmine yatkın görür. İslâm'ın ideal yolu, ikisi arasındaki orta yoldur ona göre; ancak vahyin hakikatini Medine surelerinden ve şeriattan ziyade Mekke surelerinde arar. Muhammed Taha'nın 1967'de çıkan *İslâm'ın İkinci Mesajı* kitabı, Türkçe'ye ancak 2011'de çevrilecektir – İslâmcı olmayan bir yayınevi (Ayrıntı Yayınları) tarafından. Keza, post-yapısalcı yöntemi benimseyerek, Kur'an çağıyla bugün arasında hermenötik ve diyalojik ilişki kurmak üzere İslâm'ın geleneksel dilinin yapısökümünü savunan Cezayirli filozof Muhammed Arkoun (1928-2010), eserleri çevrilse de İslâmcı aydın muhitinde fazla etkili olmayacaktır. Arkoun, vahyin anlamı ile onun 'okumalarından' devşirilen otorite arasındaki bağı koparmak gerektiğinde ısrarlıdır.

Bazı 'yıldızlarını' andığımız –çoğu Batı sömürgeciliğinin çözülme sürecinde eser vermeye başlamış– bu düşünürler kadrosunun külliyatı, apolojetik

olmayan, Batı'ya 'kahretmekle' veya Asr-ı Saadet mitolojisiyle kendini rahatlatmayan, modernliğe mukabelede bulunma iddiası taşıyan eleştirel bir İslâmcılık söyleminin tohumlarını serpti. Bu kapıdan İslâm dışı bir literatür de girdi içeri. Batı düşüncesinin üretimi, alabildiğine geniş bir yelpazede izlenmeye başladı. İki ekolün öne çıktığını söyleyebiliriz: Postmodernizm ve Frankfurt Okulu/Eleştirel Teori. Postmodernizm, Aydınlanma ve modernite eleştirisi yanında 'namütenahi' düşünsel eklemlenmelere müsaitliğiyle – ve tabiî Batı'nın son modası oluşuyla!– ilgi gördü. Postmodernizmin alımlanışı, İslâmcılığın daha çok liberal-muhafazakâr yönelimine besin sağladı. Frankfurt Okulu/Eleştirel Teori'nin ise İslâmcı aydınların kapitalizme ilişkin farkındalığına katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünür ailesi, ekonomist olmayan Marksizmiyle, lâdinî bir 'maneviyatçılık' içeren kapitalizm eleştirisiyle, Marx'ın "din ruhsuzlaşan bir dünyanın ruhudur" vecizesindeki 'empatili' yaklaşımının temsilcisi gibi algılandı sanki.

Çevirilerin beslediği entelektüel açılma, canlı bir dergicilik faaliyetiyle bereketlendi. 1983'de yayımlanmaya başlayan *İslâm* dergisi, bir ara seksen bine ulaşan satışıyla, modern gündelik hayata ilişkin –Ruşen Çakır'ın dikkat çektiği gibi tüketici bilincini de geliştiren– teferruatlı rehberliği yanında, sosyal bilimler ilgisinin popülerleşmesine katkıda bulundu. (Bu dergi, yayımcısı Nakşî İskenderpaşa Cemaati'nin dışa açılmasına aracılık etmiştir.) Bu yıllardan itibaren, İslâmcılığın kanaat önderliğinde ediplerin, hikemî şairlerin yerini, sosyal bilimlerle mücehhez *entelektüeller* almaya başlayacaktır.

Yeni entelektüeller

Bu açılım etkisi, 'başkalarıyla' tartışmaya olan merakı körükledi. Özellikle sol ve liberal entelektüellerle anti-Kemalizm ortak paydasında ilerleyen konuşmalardan, düşünsel derinleşmeden öte, bir ittifak veya 'yansızlaştırma' faydası elde etmeyi umanlar da elbette yok değildi. Laik aydınlarla müşterek bir tartışma zemini ve ortak gündem arayışının önemli bir mecrası, bu niyeti ismiyle de belli eden *Bilgi ve Hikmet* dergisiydi. 1993-1995 arasında çıkan derginin editörü Ali Bulaç (doğ. 1951), 1976'da çıkan, bütün modern siyasal kavramlara reddiye niteliğindeki *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* kitabıyla radikal İslâmcılığın ilk derli toplu yerli eserini vermişti. Bu çizgiyi 1976-1981 arasında yer aldığı *Düşünce* dergisinde sürdürdü. *Düşünce*, İslâmcılığın milliyetçi ve sağ muhitten kopmasını o dönem en açık telkin eden dergiydi.[16] Bu dergi

16 *Düşünce*, konuları ve edasıyla solcu dergilere 'benzetildiğinden', milliyetçi-muhafazakâr-İslâmcı yayın organlarının satıldığı Beyazıt'taki Beyaz Saray kitap çarşısına alınmamıştır. Milliyetçi-muhafazakâr vasatı İslâmcılığa dönüştürme yönündeki militan çabasıyla bilinen ve faili meçhul bir cinayete kurban giden Sedat Yenigün (1950-1980) de bu çevrede yer almıştır.

çevresinden 1982'de doğan Beyan Yayınları, en ciddi ve istikrarlı İslâmcı yayınevlerinden olacaktır. Sayısı yirmi beşi aşan kitabıyla velût bir yazar olan Bulaç, 1980'den sonra, modernliğe ve onun kurumları olan ulus-devlete reddiyesini sürdürdü. Zımnen postmodernizm literatüründen de yararlanarak, modernizmi totalitarizmin dik âlâsı olarak tasvir etti. Demokrasi, totaliter yönetimlerle kıyaslandığında ehven-i şerdi, fakat hele çıktığı cennetin mükemmelliğini arayan insan, buna razı olmamalıydı. Demokrasinin zaafları, oligarşik yönetim eğilimi, çoğunluğun azınlığa hükmetmesi, vekâlet mekanizmasının temsiliyet ilişkisini yabancılaştırması idi ona göre. Bütün bunlar modern ve kapitalist toplumların bireyi atomize eden, yalnızlaştıran, âcizleştiren etkisini pekiştiriyordu. Onun İslâmî politik modelinde, ilmî vasıfları ve ortaya koydukları içtihadların çözüm üretme kapasitesiyle doğal lider olarak benimsenen müçtehidler etrafında bir araya gelen cemaatlerin, ortak kamusal meseleler dışında, kendi hukuklarına göre yaşama hakları mahfuz tutulacaktı. Sivil alanın çok hukuklu ve çok kültürlü yapısı içindeki özerkliğine hürmetkâr, sınırlanmış bir politik toplum idealiydi bu. Zaten Bulaç'a göre İslâm tarihinde içtihad kapısının kapanması, özerk ve çoğulcu toplumsal yapılanmaya tahammülsüz otoriter yönetimlerin kurumlaşmasına tekabül etmişti. Bulaç, bu "Sivil İslâm" modeline 'sahih' kaynak olarak Medine Vesikası'nı gösterdi. Medine Vesikası, Hazreti Muhammed'in Medine'de bulunduğu sürede Yahudiler ve başka inanç topluluklarıyla akdettiği, her topluluğun hukukunu tanıyan sözleşmeydi – ömrü yaklaşık altı ay sürmüştü. Bu model üzerine, başta *Bilgi ve Hikmet* ve *Birikim* dergilerinde, bir müddet tartışıldı. İslâmcılar daha çok Medine Vesikası'nın referans olma vasfını, sol ve liberal aydınlarsa buradaki sivillik-çoğulculuk anlayışının eninde sonunda Müslümanların hükümranlığına tabi ve tamamen cemaatçi bir esasa dayanıyor olmasını sorguladılar. Bulaç'ın sivillik-çoğulculuk modelinde "liberaller", "sosyalistler", "ateistler" vs. de inanç toplulukları statüsünde olacaklardı; bireylerin kimlik cemaatleri dışında bir varoluşunun hukuku tanınmıyordu.

Ali Bulaç, 1990'ların ortalarına kadar, sadece İslâmcılığın muhalif konumu itibarıyla değil, İslâmcılık içinde de eleştirel-muhalif bir aydın mevkiindeydi. 1990'larda Refah Partisi'nin, 2000'lerde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidar oluşuyla siyasî merkeze oturan İslâmcılıkla beraber, Bulaç da giderek merkeze yerleşti. 1980'lerin ortasından itibaren sürdürdüğü köşe yazarlığına ilâveten düzenli televizyon yorumculuğu ile, 'merkezî' kanaat tedarikçilerinden biri oldu. Bulaç'ın bu dönemdeki kanaat üretimi, muhafazakâr çoğunluğun hükümranlık talebine dayalı bir millî iradecilik ve anti-Kemalizm olmuştur. Radikalizmi "fitne" kabul eden Sünnî geleneğe ve aşırılıklara karşı orta yolcu ("aşırılıktan uzak... vasat ümmet"), temkinli, meşruiyetçi tutuma, Türkiye'de İslâmcılığın başarısının anahtarı olarak sahip çıktı. Bu

tutumu, Gülen Cemaati'ne yakınlaşmasıyla da uyumluydu. Bulaç 2011'deki bir dizi yazısında, iktidarın kamusal yaşamı İslâmileştirici hamlelere girişmesinden kuşkulanan liberal-demokrat eleştirilere karşı çıktı; ona göre "statüko", dindarlara-muhafazakârlara sadece mevcut düzeni yönetme ehliyeti veriyordu, oysa aslolan onu değiştirmekti. Bu eleştirisini 2012'de İslâmcı ve muhafazakâr aydınlar arasında yoğun bir mesaiyle sürdürülen "İslâmcılık bitti mi?" tartışmasında iktidara da yöneltecek, onun İslâm'ın sistemsel alternatifini oluşturma gayesinden uzaklaşmasından duyduğu rahatsızlığını beyan edecekti.

1980'lerin ortasından sonra ortaya çıkan İslâmcı dergi kesretinde, 1991'de yayına başlayan *Tezkire*'yi ayırt etmek gerekir. Ankara'da, 1991'de yirmili yaşlarının son yıllarını sürmekte olan genç bir aydın çevresinin bağımsız ürünü olan dergi, "Teorinin ustaları, İslâm ideolojisinin aristokratları yoktur" diyerek çıkıyordu; kurucu bir teorik etkinlik yürütme iddiasındaydılar. *Tezkire* özellikle ilk iki yılında, bu iddiaya uyan, müstesna bir fikrî iştah ve zindelik göstermiştir. Dergiyi çıkaranlardan Yasin Aktay, 1994'teki bir yazısında, devletin dine müdahalesinin gitgide ortadan kalkmasıyla, İslâm'ın modernleşmeyle ilgili yaşayacağı sorunların "doğal yoluna" girdiğini söyler. Nitekim *Tezkire*, 2007'de yayınına (2014'e dek) ara verene kadar, aslında önemli oranda İslâmcılığın bu ertelenmiş sosyoloji gündemiyle meşgul olacaktır.

Tezkire'nin ikinci sayısında Yasin Aktay'la Ahmet Çiğdem arasındaki tartışma, aslî bir ayrımı ortaya koyar. Aktay, sonraki yazılarında açımlayacağı üzere, İslâm'ın ilkesel tutumunu halihazır gerçeklik düzenine teslim olmayıp farklı bir gerçeklik evrenine hicret etme görevi ve iradesiyle tanımlar. Dünyevî düzeyde yapılabileceklerin sınırını unutmadan izlenecek bir yoldur bu. Bunun bir merhalesi olarak, modernliğin 'zannedilen' belirleyiciliğini, sözde-mutlaklığını sorgular. Modernliğin İslâm'ı açıklamaya dönük girişimlerini dışsal-'yabancı' addederken, –modern sosyal teorinin hem 'profesyonel' hem meraklı bir izleyicisi olarak–, geleneksel İslâmcılığın İslâm'ı evrensel iddiasından uzaklaştıran yerliciliğini-özgüncülüğünü de reddeder. Bir yandan modernlikle hemhal olur, onunla biçimlenirken bir yandan anti-modernizm güden İslâmcı aydınların "teorik şizofrenisini" derginin çıkış sayısında sorgulamış olan Ahmet Çiğdem, Aktay'ın söylediklerini de bu şizofrenik tutumun bir örneği sayacaktır. Modernliğin kavram ve deneyimlerini –hususen demokrasiyi– "bâtıl" ilan eden reddiyeciliğe iltifat etmemek gerektiği konusunda açıktır A. Çiğdem. İnsanı tarihsel varlığı içinde düşünmek, dinî saikli gayretlerin de bu koşullarda ve bazen "bunlara rağmen" sarf edildiğini biliyor, İslâm'ın beşerî hayattaki topyekûn belirleyiciliğinin imkânsızlığını tanıyor olmak, modernliğin sorunlarından istifa ede-

rek çözülecek bir mesele değildir ona göre. Böylesi sinizmlere karşı hep tetiktedir; Batı düşüncesiyle hesaplaşmayı 'bedavaya getirme' eğilimine karşı, bu düşünceyle bir refleksiyon ilişkisi arar. İslâmcılığın, dinin kendisine peşinen bahşetmiş olmadığı bir meşruiyeti, modernliğin sorunlarıyla haşır neşir olarak inşa etmekle yükümlü olduğu fikrindedir. (Yaklaşık on beş sene sonra Dücane Cündioğlu, modernlik ile dindarlık arasındaki çatışmanın, "ışığa da gölgeye de hürmet ederek" berzahta durmanın, "diyalektiğin hakkını" vermenin Türkiye için bir imkân olduğunu söylerken benzer bir yerde durmuyor mudur?)

Ahmet Çiğdem, *Tezkire*'nin üçüncü sayısındaki "*Sonderweg*" makalesinde bu ısrarını sürdürecektir. Almanca *Sonderweg* (kendine özgü yol) kavramı, Almanya'nın Batı'nın ana rotasına oturtulamayacak tarihsel özgüllüğünden, biricikliğinden ötürü kendine mahsus bir gelişme yolu izlediği ve izlemesi gerektiği fikrinin alâmetidir. Ahmet Çiğdem'e göre, Alman romantizminin, Nazizm tarafından da kullanılan bu kendine mahsusluk takıntısı, Türkiye'de de hükümrandır. Anti-*Sonderweg* olma iddiasıyla 'bilinen' Kemalizm bile, neticede bir *Sonderweg* söylemi kurmuştur. İslâmcılık da İslâm'ı Türk *Sonderweg*'inin kurucu unsuru olarak kavrama eğilimindedir. A. Çiğdem, kapitalizmin güncel evresinde tarihsel zemini gittikçe aşınan bu tikelciliğin aşılmasını kaçınılmaz sayar. Çiğdem'in İslâmcılık bağlamında tüketilemeyecek teorik çabası, ikinci yılından sonra, kendi yolunda devam edecektir.

Özeleştirel refleksiyonu güçlü bir başka çıkış olarak, Mehmet Efe'nin (doğ. 1969) '80'ler ve '90'ların İslâmcı hareketinin muhasebesi niteliğindeki *Mızraksız İlmihal*'ini[17] (1993) anmak gerekir. İslâmcı üniversiteli gençlik yaşantısının içinden konuşan bu denemede Efe, "mücadelemiz mızraksız olmalı" şiârına varacaktır. Kastettiği, "cihadçı" aşırılığın tepkisellikten sıyrılan, bizzat kudsiyeti yaralayan politik araçsallaştırma mantığına karşı duran, "ağabey içtihadlarına" teslim olmayan, 'dışa' karşı olduğu kadar camia içinde de anti-otoriter bir arayıştır. Efe, AKP iktidarının ilerleyen safhalarında, blog yazılarıyla, İslâmî sıfatlı belki en şiddetli tepkiyi göstermiştir: AKP'nin "demokrasi, hukuk, adalet, barışla ilgili bütün vaatlerini sattığını", "ülkeyi kapitalizmin en çirkin versiyonunun karikatürüne dönüştürdüğünü", Kürt illerinde "İsrail tarzı katliam yaptığını", ezcümle "Esedleştiğini, Sisileştiğini,[18] İsrailleştiğini" yazmıştır.

---

17 15. yüzyılda yazılan *Mızraklı Ilmihal*, o zamandan beri Sünnî-Hanefî halk arasında en popüler dinî başvuru kitabı olarak iş görmüştür. Özgün adı *Miftah-ül Cennet*'tir (Cennetin Kapısının Anahtarı). Latin harfli ilk baskılarından birinin kapağındaki şekillerin mızrağa benzerliğinden ötürü bu popüler adı almıştır.

18 AKP'liler, Suriye lideri Esad'la ilişkilerin bozulmasından sonra onu Arapça söylenişiyle "Esed" diye anmaya başladılar. Sisi, aşağıda değineceğiz, Mısır'da 2013 askerî darbesinin lideridir, o da şeytanî bir figür olarak AKP'lilerin diline yerleşmiştir.

Mızraksız İlmihal'in üslûbu, 1990'larda yazmaya başlayan İslâmcı genç entelektüel kuşağının *gençlik* vasfını temsil etmek bakımından da ilginçtir. Bu kuşakla beraber, İslâmî camiada daha önce –en azından alenen– hiç görülmedik bir şey görülmüş, ironi ve bir nebze 'hafiflik' mümkün hale gelmiştir. Ağırbaşlı ciddiyet havasını biraz dağıtan gençlik tesiri, özeleştirellikle sinizm arasında salınan ironi kabiliyetinden ziyade aslında bıçkın bir üslûpla gösterir kendini. Radikal İslâmcılığın cepheleşmeci dilini bir tür 'delikanlı' –efendice bir delikanlılık– üslûbuna büken Hakan Albayrak (doğ. 1968), bu yönelimin bir örneğidir. 2000'lerde, "35 yıl ateistlikten sonra" hidayete eren Bülent Akyürek (doğ. 1969), –argodan da beslenerek– modern hayat tarzının gündelik mitleriyle kavga eden, pragmatist İslâmcı'ya karşı "yobaz" mümini öne çıkartan radikalizmiyle şöhret olacaktır. Yeni kuşaklarla gelen bir yenilik de, zamanın ruhuna uygun olarak, birinci tekilden konuşmanın, kendinden bahsetmenin normalleşmesidir.

Bir başka yenilik, kadın yazarların ve kanaat önderlerinin ortaya çıkmasıdır:[19] Yıldız Ramazanoğlu (doğ. 1958), Cihan Aktaş (doğ. 1960), Fatma Karabıyık Barbarosoğlu (doğ. 1962), Alev Erkilet Başer (doğ. 1962), Nazife Şişman (doğ. 1963), Ayşe Böhürler (doğ. 1963), Hidayet Şefkatli Tuksal (doğ. 1963),[20] Sibel Eraslan (doğ. 1967), Nihal Bengisu Karaca (doğ. 1972), Hilal Kaplan (doğ. 1982), Meryem İlayda Atlas (doğ. 1988)... İslâmcı kadınlar 1980'lerden önce neredeyse sadece "hanımlara hitap eden" telkin ve tembihlerin –esasen hidayet romanlarının– yazarlarıydılar. Şimdiyse, sadece kadın konusuyla meşgul olmuyor, her konudaki politik yorumlarıyla söz alıyorlardı. 2000'lere gelindiğinde, İslâmcı yayın organlarının yanı sıra, laik gazetelerde ve televizyon programlarında da başörtülü köşe yazarları, yerleşik hale gelmişti. AKP iktidarı döneminde bu yazarların politik tutumlarının hayli farklılaştığını kaydetmek gerekir. Örneğin Kaplan, Karaca, Atlas iktidar muhipliğinin temsilcileridirler, öteki uçta Tuksal, Ramazanoğlu, Aktaş eleştirel mesafeleriyle dikkat çekerler. Ancak Tuksal haricindekiler, yakıcı-kritik konularda, vaz'edegeldikleri ilkeler çerçevesinde tutum almaktan kaçınmalarıyla da dikkat çekerler. (Bu, ne derece tarafgir müsamahayla, ne derece –bölümün sonunda geleceğimiz– iktidar medyasının uyguladığı linççi markajın 'caydırıcılığıyla' ilgilidir, meraka açıktır.) Cihan Aktaş'ın, İslâmcıların, "bağımlı (angaje – T.B.) entelektüellerin" dahi iktidara mesafe koyması gerektiği ilkesini gözetmede "tedbirli davranmadığından" rahatsızlığını dillendirdiğini belirtmek gerekir. O, eleştirelliğini, politik gündemin berisinde, hayat tarzı, ahlâkî ve onun kadar önemsediği estetik duyarlılığa odaklanarak 'korur'. (Mimar kimliğiyle, dönemin gigantomanik inşaat şehvetinden mutsuz-

19 Bu bahse elbette **Feminizm** bölümünde döneceğiz.

20 Bkz. ayrıca **Feminizm** bölümü, s. 803.

dur.) İslâmcılığın hayatın her alanını yeniden tanımlama iddiası ile bunun altını doldurabilme kapasitesi arasındaki açıyı sorgular; "varsıllaşmanın" ve kapitalist tüketim kültürüne teslimiyetin sonunda, "Beyaz Türk'ün yerini Beyaz İslâmcı'nın" alabileceğini ihtar eder. Alev Erkilet'in, İslâmcıların "kamusal pastadan" pay alma cehdi içinde (maldan, ticaretten, meskenden...) "vazgeçebilmenin özgürleştirici" potansiyelini hatırlatan sosyolojik denemeleri de, mahcup-zımnî eleştiri faslındandır.

1980'lerden 2000'lere uzanan zaman kesitinde İslâmcı düşünce ortamının, öze dönüşçü radikalizmle yeni ve çoğul entelektüel yönelişler arasındaki gerilimin etkisi altında geliştiği söylenebilir. Bu gerilim, İslâmcı hareketin enerjisini yükselten âmillerden biriydi. Dücane Cündioğlu, 2000'lerin başlarındaki yazılarında bu sürecin muhasebesini yaparken, bu enerjik halden yorulmuş gibidir; "aşırı siyasallaşmanın" ve "aşırı toplumsallaşmanın" yozlaştırıcı etkisinden yakınır. Az evvel bahsettiğim gençlik aşısı, hareketin 18-30 yaş dönemine hitap eden bir form içinde daralmasına yol açmıştı ona göre. Hep dışarıya bakmak müminin kendini ihmal etmesine yol açmış, tefekkür gerilemişti.

Dücane Cündioğlu, bir düşünme 'aşkıyla', İslâmî terimlere odaklanan fakat "Batılı" felsefeye de el atan, bağlam ve göndermelerin imkânlarını zorlayan bir kavram arkeolojisine gömülmüştür. Kur'an'ın hermenötik okumasını yaparken, olası anlam dökümlerini yapıp duruma/ihtiyaca uygun olanı seçmeye dayalı geleneksel tefsir usulünü sorgular. Yunus Emre'yi çokça yoklayarak, –muhafazakâr yorumcularca "indî" bulunan–, özgün-yeni bir tasavvufî söylem geliştirir. *Hz. İnsan*'da, insanın "insanlığın hakkını vererek" insan-ı kâmil mertebesine çıkma potansiyeline mukabil, "hiçbir varlık kendi mertebesinden dışarı çıkamaz"ken "insanın insanlığından çıkabil"eceğini yazar.

Konferansları ve yazılarıyla İslâmcı gençliğin entelektüel 'idollerinden' biri olan Cündioğlu, 2011'de köşe yazarlığını bırakarak bir tür inzivaya çekildi – "gündemi" terk etti. Terk ettiği gündem, on yıla yakın zamandır tek başına iktidarda olan, İslâmcı Millî Görüş hareketi geleneğinden gelme Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) belirlediği bir gündemdi.

MİLLÎ GÖRÜŞ'TEN ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NE

Cumhuriyet'in çok partili tarihinin en güçlü tek parti iktidarını teşkil eden AKP'nin harcında, şu son sayfalarda ele aldığımız düşünsel enerjinin payı vardı kuşkusuz. Fakat harç, başlangıcı 1960'ların sonlarına uzanan *parti geleneği* tarafından karılmıştı. Şimdi, o geleneği oluşturan Millî Görüş hareketinin gelişme seyrini inceleyelim.

Millî Görüş

Türkiye'de çok partili hayata geçişin başlangıç evresinde kurulan bazı "İslâmi referanslı" partiler olmuştu. 1946'da kurulan İslâm Koruma Partisi iki aya kalmadan sıkıyönetimce kapatılmıştır. 1945'te kurulan ve dış politikada İslâm birliğini savunan muhafazakâr Millî Kalkınma Partisi 1958'de başkanı işadamı Nuri Demirağ'ın ölümünden sonra feshedilir. 1951'de 'profesyonel' antisemit Cevat Rifat Atilhan başkanlığında kurulan İslâm Demokrat Partisi, 1952'de "dini siyasete alet ettiği" suçlamasıyla kapatılır. 1948'de kurulan Millet Partisi, dindar-muhafazakâr çizgisiyle, İslâmcı akımın uyku-uzlet dönemine son veren *Sebilürreşad* dergisinin en beğendiği partidir; Eşref Edip'in, sadece iktidar şansı görmediği için bu partiden oyunu esirgediğini belirtmiştik. 1950 seçimlerinde % 4,6 oy alan MP, 1954'te bu oylara göz diken DP iktidarının girişimiyle yine "dini siyasete alet etme" suçlamasıyla kapatılır.

Kalıcı bir İslâmcı parti oluşumu için 1970'i beklemek gerekmiştir. Bu oluşumun başını çekenler, Adalet Partisi (AP) bünyesindeki bir grup İslâmi-muhafazakâr parlamenterdir. 1965 seçimlerinde % 52,8 oy alarak tek başına iktidar olan AP, 1969 seçimlerinde % 46,5'e gerilese de iktidarını sürdürürken, sağın şemsiye partisi olmaktan uzaklaşmaya başlamıştır. Bunda "iktidar yorgunluğu" yanında politik ve sınıfsal ayrışma dinamiklerinin etkisi görülür. Bu ayrışma dinamiklerini, Milliyetçilik bölümünde CKMP/MHP, Liberalizm bölümünde Demokratik Parti bahisleriyle de ele aldık. İslâmcı akımın partileşerek AP'den kopuşu, bu ikisinden daha etkili ve sınıfsal temeli çok daha belirgin bir kopuştur. İslâmcı yeni parti oluşumunun kurucu lideri Necmettin Erbakan (1926-2011), bu çıkışı sanayi ve ticaret burjuvazisinin çatı örgütü olan Odalar Birliği'nde başlatır. 1967'de geldiği Odalar Birliği genel sekreterliği görevinde, İstanbul merkezli büyük sermayeye karşı taşralı orta ve küçük ölçekli sanayici-tüccarların 'militan' bir savunusunu geliştirmişti: Ekonomik mekanizmanın işleyişi bütünüyle "komprador-mason azınlığı" kayırıyor, Anadolu sanayici ve tüccarı üvey evlat muamelesi görüyordu ona göre. Erbakan, tekelleşme eğilimlerinden tedirginlik duyan ve büyüme fırsatı kollayan 'çevre' burjuvazisine dayanarak 1969'da Odalar Birliği başkanlığına seçildi. Büyük sermayenin bundan duyduğu hoşnutsuzluğa azamî duyarlı olan AP iktidarı, Erbakan'ı derhal bu makamdan indirdi. Daha önce AP'den milletvekili adaylığı başvurusu reddedilmiş olan Erbakan, bunun üzerine, iktidar partisinden ayrılmış bulunan ve "Bağımsızlar Hareketi" adıyla 1969 seçimlerinde bağımsız aday olmaya hazırlanan bir grup senatör ve milletvekiline katıldı. Bu hareketten sadece o (Konya'dan) seçilmeyi başardı. 1970 Ocak'ında AP'den istifa eden iki parlamenterin katılımıyla

partileştiler: İşaret parmağı kalkmış yumruk simgeli Millî Nizam Partisi'nin (MNP) kurucu genel başkanı, Necmettin Erbakan oldu. Bu girişim için İskenderpaşa Cemaati şeyhi Kotku'dan icazet almışlardı. Erbakan, müntesibi olduğu Kotku'yla, 1950'lerin ikinci yarısında bir motor fabrikası teşebbüsünde de ortaklık yapmıştı.

Kalıcı bir İslâmcı parti oluşumundan söz ettik ama bu kalıcı çizgide tüzel kişilik ve isim, kapatmalar nedeniyle günümüze dek dört defa değişecekti. MNP, 12 Mart askerî darbesinin hemen ardından, 1971'de "laikliğe aykırı çalışmalar" suçlamasıyla kapatıldı. Yerine, Ekim 1972'de yine Erbakan'ın liderliğinde Millî Selâmet Partisi (MSP) kuruldu. MSP, politik rüşdünü hemen 1973 seçimlerinde ispat etti: % 11,8 oy aldı ve bazı büyük Orta-Doğu Anadolu şehirlerinde birinci parti oldu.

Necmettin Erbakan 1969'da Konya'dan bağımsız aday seçilirken standart bir milliyetçi-muhafazakâr slogan kullanmıştı: "Milliyetçi ve mukaddesatçı Türkiye". MNP-MSP'nin ideolojik çerçevesi, milliyetçi-muhafazakâr zemin üzerinde bir İslâmî kimlik inşa etmeye dayanır. (Millî Görüş basınının kıdemlisi Zübeyir Yetik [doğ. 1942], anılarında, Erbakan'ın *İdeolocya Örgüsü*'nü parti programı olarak ilan etmek için Necip Fazıl'dan onay istediğini ancak alamadığını aktarır.) "Yeniden Büyük Türkiye" sloganı ve Osmanlı ihtişamını yâd eden tarih hamaseti, milliyetçi-muhafazakâr devamlılığın çapasıdır. MNP'nin kuruluş beyannamesi, "Tarihsel en büyük millet olarak örnek medeniyetler kurmuş... dünyanın nizamını tanzim ve idare etmiş olan milletimiz"i "ulvi ve tarihi şanlı yörüngesine" geri oturtma hedefini koyar: "uydu değil lider ülke" olacağızdır. Erbakan'ın ontolojik değer atfettiği *millîlik* vasfı, Türklükle Müslümanlık arasında salınır: Bir yandan "Türk" adını anmaz, "milliyetçi" demez, millet kelimesinin ümmetle eşanlamlı olduğu eski kullanımını sürdürür, diğer yandan "bin yıllık tarihten" söz ederek, Osmanlı'nın emperyal mirasını sahiplenerek etno-kültürel imalardan sakınmaz.

Millîlik, bu ideolojik salınımı içinde, MSP'nin kurucu değeridir: Politik kutuplaşmayı millî-taklitçi (gayri millî) ekseninde kurar. Nitekim hareketin 'jenerik adı' *Millî Görüş* olacaktır. Yegâne millî parti MSP'dir; diğerleri, gerek komünizm gerek liberalizm, gerek "devletçi" CHP, gerek "üç buçuk zengini" tutan "renksiz" AP, "taklitçi zihniyet"in farklı unsurlarıdırlar. MSP'nin üçüncü yolculuğu, sağa aldığı mesafe itibarıyla MHP'ninkinden çok daha belirgindir; buna bağlı olarak, anti-komünizm, MHP'ye oranla seyrelmiştir.

Erbakan'ın millîciliği, "Haçlı zihniyeti" klişesiyle tanımladığı Batı'ya tamamen karşıdır. Batı'nın geliştirdiği modern bilim ve teknolojinin kaynağının Müslümanlar olduğuna dair bildik izleği takip eder. Müslümanların Batı karşısındaki 'ezikliğini' gidermeye, onlara özgüven telkin etmeye azmetmiştir. 1970'teki bir konferansında şöyle der: "Yarım Batı ilimleri okumuş insanla-

rın istihfaflarıyla karşılaşıyoruz. Bu insanlar Müslümanları küçük görmeye kalkışıyorlar. Ben bu akşam size Müslümanları küçük gören insanların kendilerinin küçük olduğunu ispat etmek için huzurunuza geldim." Erbakan'ın naif, çocuksu iddiacılığında bu stratejinin payı vardır.

Etno-dinsel bir ksenofobi, MSP'nin/Erbakan'ın millîciliğinin kuvvetli bir bileşenidir. Topyekün Batı'nın yanı sıra Masonlar ve Siyonistler gözde düşman imgelerini ve komplo öznelerini oluştururlar. Şedit bir anti-semitizm, Millî Görüş'ün iliklerine sinmiştir. İlk kuruculardan Süleyman Arif Emre anılarında, MSP'nin gelişmesinin bütün dünya Yahudilerince endişeyle izlendiğine dair esrarlı anekdotlar aktarır.

Millî Görüş'ün programı, ona çıkış ivmesini veren iktisadî ve sınıfsal saiklere sadıktır. Kendi sözleriyle "sanayileşmeyi ibadet aşkıyla ele alan" Erbakan, Mason-komprador büyük sermayeyi, "montaj sanayii" kurarak taklitçi zihniyeti iktisaden de sürdürmekle itham eder. Avrupa Ortak Pazar'ına (1992'de Avrupa Birliği'ne dönüşecektir) katılmaya karşı çıkmasının gerekçesi de, zaten bir "Mason-Siyonist oyunu" olarak gördüğü bu birliğin, "sanayinin ruhunu teşkil eden" yatırımlara girişmesine mani olarak Türkiye'yi "modern müstemleke"ye dönüştüreceği savıdır. Buna karşı Anadolulu millî sermayeye dayanarak "ağır sanayi hamlesine" kalkışmak, "makine yapan makineler", "fabrika kuran fabrikalar" meydana getirmek lâzımdır. Almanya'da tahsil görmüş, İTÜ'de öğretim üyeliği yapmış bir makine mühendisliği profesörü olması, Erbakan'ın bu iddialarını kuvvetlendiren bir işlev görecektir. (Modern bilimin künhüne varmışlığını, seçkinliğini vurgulamak üzere, parti propagandasında hep "Profesör Doktor" rütbesiyle anılmıştır.) "100 bin uçak, 100 bin tank" gibi hedefler[21] telaffuz etmiş, 1970'lerde hükümetlerde yer aldığında çoğu Doğu ve Güneydoğu'da yaklaşık 200 sanayi tesisi temeli atmış, bir kısmı bir arabanın bagajına sığacak beton külçelerinden ibaret olan bu temellerin ancak 70'i gerçekten bir işletmeye dönüşmüştür. Çocuksu mübalağa, burada da, 'çevre' burjuvazisinin acemi büyüme iştahına hitap eder.

Bu arada 1976'da, Millî Görüş'çü Hak İşçi Sendikaları Konfederasyonu kurulur. Konfederasyonun ilk sendikası Öz-Metal-İş, kimi yöneticileri Millî Görüş'çülere yakın olan bir fabrikada greve giden işçilerin lokavtla atılıp, karşılığında "kendi" işçilerinin yerleştirilmesi anlaşması karşılığında yapılan bir toplu sözleşme üzerine bina edilmiştir! Hak-İş, bir yandan böyle 'yakın' işverenlerle uzlaşmaya dayanarak, diğer yandan partinin mutlak güdüm baskısına tabi olarak gelişecektir. 1980'lerin ikinci yarısından '90'lara uzanan kesitte her iki düzlemde –Refah Partisi'nin göreceğimiz çizgisine de uy-

21 Kastedilen elbette sayıyla 100 bin değil, "pek çok"tur; nicelliği abartarak niteliği vurgulayan mübalağa sanatı!

gun olarak– göreli özerkliği artacak; "adalet, erdem, çatışmasız sendikacılık" ilkeleri karşısında "emek" ve "sınıf" kavramlarının itibarı yükselecektir. Genel Başkan Salim Uslu,[22] 1990'da şöyle konuşur: "Ne üretim ne bölüşüm hakçadır. Temeli faiz, zam, zulüm ve sömürü olan kapitalist sistemde sendikalar haksızlığa başkaldırı örgütleridir." Ancak Hak-İş AKP iktidarının kurumlaşmasıyla 2000'lerde yeniden kuruluş ayarlarına dönmüştür.

Sanayileşme aşkı, fuzulî-lüks tüketimi ("montajcılar", "gazozcuydular" aynı zamanda!) engellemek gerektiği fikriyle birleşerek, manevî bir boyut kazanır. Gösterişçiliği ve hazcılığı men eden bu asketizm, yoksulların yüreğini soğutan bir adalet imâsı içerir. İslâmî ekonomi-politiğin neredeyse kurucu ilkesi olarak Millî Görüş'e devreden faiz yasağı, "hak edilmemiş", "istismarcı" ("Yahudi"-meşrep) servet birikimini engelleme iddiasıyla, adalet vaadini pekiştirir. Zaten Millî Görüş'ün kalkınma programı, esasen maneviyatçı olma savındadır. 1954'te Necip Fazıl'ın kullandığı *manevî kalkınma* kavramı, MSP'nin başlıca sloganıdır. "Büyük Türkiye'nin yaratılmasında en büyük etken din" olacaktır. MSP bu muradını, Türkiye'deki laiklik anlayışının çarpık olduğu, inanç özgürlüğünü tanıyan "doğru" laikliğin uygulanması gerektiği fikriyle meşrulaştırır. "Önce ahlâk ve maneviyat" denecek, din eğitimi zorunlu hale getirilecek, böylece yetiştirilecek ahlâklı ve inançlı insan tipi, kalkınma hamlesinin ana kaynağı olacaktır. Mehmet Âkif'in çalışma ahlâkını neredeyse dinin ana akidesi yerine koyuşunu hatırlatan bu manevî kalkınma söylemi, Erbakan'ın askerî mecazlara düşkünlüğüyle birleştiğinde (Millî Görüş üyeleri "ordu", kendisi "komutan"dır), otoriter-faşizan bir meyil oluşturur.

MSP'nin 1970'lerdeki siyasî macerası, dönemin radikal sol-sağ kutuplaşmasında üçüncü yolu temsil etme iddiası ile, bu iki kutuptan birine meyletme arasındaki bir nevi 'sarsaklıkla' belirlenir. 1973 seçimlerinden sonra, AP ile CHP'nin tek başına iktidar olacak milletvekili sayısına erişememesi üzerine anahtar parti haline gelen MSP'nin CHP'yle koalisyon kurması, hayli şaşırtıcı bir olay olmuştu. Sağdaki ve soldaki yorumcuların çoğu, MSP'nin bu tercihini, Erbakan'ın ne olursa olsun iktidara-devlete ayak basmaya bakan oportünist tutumuyla açıklamakta birleşti. Buna mukabil her iki yakada, bu ittifakta bir "tarihsel uzlaşma" nüvesi görenler de vardı: İki ana akım, sanayileşmecilik-kalkınmacılık ve bağımsızlıkçılık ilkelerinde birleşmişti buna göre. (Bir MSP yöneticisi, "CHP'lilerin bizim namaz kılmayan kardeşlerimiz olduğunu öğrendik" demişti.) CHP ile MSP'nin kalkınmacı ittifakı, sanayi sermayesinin iç pazara 'el koymaya' yoğunlaşmak yerine ihracata dayalı büyüme stratejisine yönelen kesimi ile tekelci eğilimlerden rahatsız çevre/taşra sermayesi arasındaki uyuşmadan güç alıyordu. Her iki parti, '68'in dünya ça-

22 Doğ. 1955. 2011 ve 2015 genel seçimlerinde AKP'den milletvekili seçilmiştir.

pında yükselttiği anti-Amerikancılıktan memnundular. Ortanın Solu çizgisiyle Kemalizmin popülist bir restorasyonuna girişen, bu arada rüzgârını çalmaya çalıştığı sosyalist canlanmadan da etkilenen Ecevit CHP'si, bu bağımsızlıkçı söylemi, "büyük müttefik" ABD'yle daha "haysiyetli", daha dengeli bir ilişki için pazarlıkta kullanma eğilimindeydi. MSP'nin Batı karşıtı söylemi zaten sabitti. 1974'te Kıbrıs'ta bir cunta darbesiyle sarsılan rejimi ve tehdit altındaki Türk azınlığı koruma gerekçesiyle, Batılı büyük güçlerin aksi tembihine rağmen yaptıkları askerî müdahale, bu koalisyonun "bağımsız dış politika" iddiasını 'taçlandırmıştır'. Ecevit 1974 Kasım'ında koalisyonu bozarken, o da ("Mücahit" unvanı kuşanan) Erbakan da bu millî-bağımsızlıkçı hamlenin şanından kendi başlarına yararlanma hevesine kapılacaklardı.

Ecevit açısından bu ittifak ayrıca CHP'yle dindarlar arasındaki uçuruma bir köprü kurmak gibi bir anlam da taşıyordu. Erbakan'ın umduğu siyasî kâr, başının sağla bağlı olmadığını göstererek üçüncü yolculuğunu kanıtlamak olabilirdi. Ancak sağın büyük ortak paydasını oluşturan anti-komünizm, MSP'nin ayağına dolandı. Burada kilit olay, 1973'te Cumhuriyet'in 50. yılı vesilesiyle ve 12 Mart 1971 askerî darbesinin tahribatını bir derece telâfi etmek amacıyla gündeme gelen genel af olmuştu. Af kanununa 141-142. maddelerden yargılanan "komünist ve anarşistlerin" dahil edilip edilmeyeceği münakaşası, MSP içinde bölünmeye yol açtı. Çoğunluğun (14'e karşı 24 oyla) genel anti-komünist kampanya doğrultusundaki tutumuna rağmen parti yönetiminin Meclis oylamasında 141-142 mahkûmlarının da aftan yararlanması yönünde bir sonuç çıkartmaya çalışması, ihtilafı derinleştirdi. Sonuçta çıkan af kanununda 141-142 mahkûmları kapsam dışı tutulsa da Anayasa Mahkemesi bunu eşitlik ilkesine aykırı bularak kapsamı genişletecek, bu sonuç da sağda MSP'ye karşı "komünistlerin serbest kalmasını sağladılar" propagandasında kullanılacaktır.

Bu propagandaya MSP içindeki milliyetçi-muhafazakâr grup da katılmıştı. Nitekim bu grup, 1976'daki 3. kongreden sonra partiden ayrılacaktır. Bu ayrılık, 1974'te partiye destek veren Nurcu grupların bu desteği çekmeleri anlamına da geliyordu. Nurcular, MSP yönetimini anti-komünist "hassasiyet" bakımından yetersiz, güvenilmez görmüşler, ayrıca Erbakan'da "şahıs diktatörlüğü" eğilimi tespit etmişler, bir de "MSP eşittir İslâm" yaklaşımının belirmesinden rahatsız olmuşlardı. Bedîüzzaman'ın 'anti-parti' duyarlılığını hatırlatan (kendi de hatırlayan!) bu eleştiri, 2000'lere dek birçok İslâmcı çevre tarafından Millî Görüş'e yöneltilecekti.

Anti-komünist tepkilerin etkisi altında kalan ve yeni dahil olduğu parlamenter politikada tecrit edilmekten çekinen MSP, Mart 1975-Haziran 1977 arasında faşizan-milliyetçi bir iç savaş siyaseti güden 1. Milliyetçi Cephe hükümetinde yer aldı. Sağ ve sol koalisyonlarda hükümet ortağı olarak geçirdi-

ği 1973-77 tecrübesinin karşılığını 1977 seçimlerinde oylarının % 8,5'e düşmesiyle ödedi. 1977-78'de yaklaşık altı aylık 2. Milliyetçi Cephe hükümetine katılarak, Kasım 1979'dan 12 Eylül 1980 darbesine kadar yöneten AP hükümetine dışarıdan, –Erbakan'ın tabiriyle "kerhen"– destek vererek, sağ kampta yer almayı sürdürdü. Ancak AP ile MHP'nin şedit anti-komünizm temelinde milliyetçi blok oluşturma stratejisine pek candan bir destek vermeyerek, genel olarak "sağ-sol kavgasının dışında durduğunu" ve üçüncü yolculuğunu öne çıkarmaya çalıştı. Bu arada özellikle MTTB ve Akıncılar Derneği'nde yetişen genç kadrolar üzerinden, radikal İslâmcılığın etkisi kendini duyurmaya başlamıştı. *Akıncılar* dergisi, 1979'da "Sınırsız ve Sınırsız Hicret Devleti'ne Doğru" manşeti atıyordu.[23] Bu etkinin bir veçhesi, radikal İslâmcılarla ülkücüler arasındaki, silahlı çatışmaya varan gerilimin[24] MSP'ye de yansıması ve İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakâr vasattan ayrışması yönündeki tazyikin artmasıydı. 1979 İran Devrimi'yle mahmuzlanan radikal İslâmcı etki, esasen düzen-dışı bir muhalefet söylemini teşvik etti. "Dinsiz devlet yıkılacak elbet", "Şeriat gelecek yüzler gülecek", "Şeriat İslâmdır, anayasa Kur'an'dır" gibi sloganlar atılmaya başladı. '70'lerin iç savaş ortamında silahtan/şiddetten uzak duruşunu hep vurgulayarak legalist stratejiye önem veren MSP yönetimi bu etkiyi hem gemlemeye çalışıyor hem onun gençliği saran enerjisinden mahrum kalmayı göze alamıyordu. Zaten parti, Zübeyir Yetik'in deyişiyle "atak/gözü kara bir gençlik örgütü"nün eksikliğini hissetmekteydi. Bazı Anıtkabir törenlerine ve 1980 23 Nisan törenlerine katılmadılar. 6 Eylül 1980'de Konya'da düzenlenen ve takkeli-sarıklı-cübbeli katılımcılarıyla bütün irtica klişelerinin resmigeçidine sahne olan "Kudüs'ü kurtarma ve gençlik mitingi", 12 Eylül askerî darbesinin skandalize ettiği meşruiyet gerekçelerinden birini oluşturacaktı.

Refah Partisi

12 Eylül askerî darbesinden sonra diğer partiler gibi MSP'nin de yöneticileri tutuklandı. Radikal İslâmcı hareketin militanları, MSP'lilerden daha ağır baskı gördüler. Daha önce değindik; bu dönemde bir yandan radikal İslâmcılığın politik ve entelektüel iştahı gitgide açılırken, diğer yandan askerî rejim sadakat üretim melcei olarak "ılımlı" dindarlığı teşvik eden bir politika izliyordu. 1983'te "eski" partilerin kapatılması üzerine kurulan ve (küçük ama

23 *Büyük Doğu* ilhamlı *Akıncı Güç* dergisi ise, Akıncı Gençlik yönetimini, sokaktan uzak durmayı bizzat bir ilkeye dönüştürerek hareketi "pasifize etmekle" eleştirir. *Akıncı Güç*, devamında, yukarıda bahsettiğimiz *Gölge*-İBDA-C'ye dönüşecektir.

24 Sembolik zirvesi, Akıncı Gençlik liderlerinden Metin Yüksel'in (1958-1979) ülkücülerce öldürülmesidir.

etkili bir sağ-sosyal demokrat veya sol-liberal kontenjan da açan) muhafazakâr-liberal bir geniş sağ koalisyon niteliğindeki Anavatan Partisi (ANAP), askerî rejimin bu politikasını devam ettirdi. Millî Görüş hareketi bu evrede, devlet dindarlığına mesafe koymaya çalışan radikal İslâmcılık ile, eski MSP'lilerin güçlü bir kanat oluşturdukları ANAP'ın çekimi arasında kalmanın sıkıntısını yaşadı. Yine de, Millî Görüş mirasını sürdüren Refah Partisi (RP) 1984 yerel seçimlerinde % 4,4 olan oyunu 1987 genel seçimlerinde % 7,1'e yükselterek 1977'deki gücüne yaklaştı, 1989 yerel seçimlerinde % 9,8'e ulaşarak, % 10 barajını aşmak üzere olduğunu gösterdi.

RP'nin söz konusu sıkıntıyı aşmasında temel etken, radikal İslâmcılık aşısı oldu. Hem düşünsel enerjisiyle hem kadro potansiyeliyle RP'ye dinamizm getirirken bizzat radikal İslâmcılığın da dönüştüğünü eklemek lâzımdır. Bu ilişki, bir politik akımın ana akımıyla radikal uçları arasındaki simbiyozun başarılı bir örneği gibi görünür. "Legal partiyi" düzen-içi bir oportünizm kapısı olarak küçümseyen ve başlangıçta "sızmacı" bir ilişki kuran radikal İslâmcılar, gündelik deneyim içinde ister istemez, alternatif düzen tasarımlarını reel politik dile tercüme etme, popülerleştirme becerisini geliştirmişlerdir. Onların bir *paralel toplum* inşa etmeyi gözeten stratejisi, Millî Görüş'ün parti faaliyetini özerk bir etkinlik olarak geliştirmeye çalışan ve diğer İslâmi yapılara karşı bizzat *partiyi cemaatleştiren* yönelimiyle bağdaşmıştır. Sivil toplum alanındaki alternatif toplumsal inşa faaliyeti, yerleşik politik gücü tahkim mekanizmasına dönüşür. Bu bağdaşma, Cihan Tuğal'ın (doğ. 1973) tespit ettiği gibi, ideolojik ve pratik bir melezlenmeyle gerçekleşmiştir. Millî Görüş radikalizmi ehlileştirerek massederken, Erbakan'ın yerleşik devlet aygıtını ele geçirmeyi hedefleyen –ve "içeriği" o güne erteleyen– stratejisi,[25] paralel toplum stratejisiyle aşılanarak içerik zenginliği kazanmış, gündeme müdahale kabiliyetini ve hegemonik kapasitesini artırmıştır. İstanbul il örgütü, temalarını çeşitlendiren, İslâmcı veya Müslüman olmayanlara da hitap etmeyi hedefleyen, kadınları aktif politik faaliyete katan cevvalliğiyle, bu yönelimin ana taşıyıcısıydı. 1985'te İstanbul il başkanlığını üstlenen Recep Tayyip Erdoğan, 1994'te kazandığı İstanbul belediye başkanlığında bu hegemonik tecrübeyi geliştirecektir.

RP'nin 1980'lerin sonlarında kendini göstermeye başlayan bu güçlenişi, Erbakan'ın İslâmcılığın bütün sektörlerine dönük tekelci tutumunu pekiştirdi. '70'lerde de "MSP eşittir İslâm" formülüyle eleştirilmiş olan bu tekelci tutum, sonunda, partinin tohumunu vermiş olan İskenderpaşa Cemaati'ni

25 İlâhiyatçı Hayrettin Karaman, onunla bir görüşmesinde, Erbakan'ın bilinçlendirme, eğitim-öğretim vs. "yıllar sürecek, sonu da belirsiz" faaliyetleri küçümsediğini, buna karşı siyasetin 'pratik' önemini, "Allah önümüzdeki seçimde bana şu kadar milletvekili lütfederse iktidarımızdan altı ay sonra İstanbul'da ince çorapla dolaşan bir kadın göremezsiniz" sözleriyle özetlediğini aktarır. İktidarın kadın bedeni üzerindeki tasarruf hakkıyla 'özetlenmesi', yine tipiktir.

dahi rahatsız etti. Cemaatin şeyhi (yine bir "prof." olan!) Esad Coşan RP'den desteğini çektiği gibi, ayrı parti kurma seçeneğini de değerlendiren bir tür ret cephesi kurmaya yöneldi. Bu meydan okumanın üstesinden gelmeyi başarması, RP'nin rüşd ispatında önemli bir merhale oldu. İskenderpaşa Cemaati bu çarpışmadan bölünerek ve büyük güç kaybına uğrayarak çıkacaktı.

Belki İskenderpaşa darbesinin de etkisiyle % 10 barajını geçemeyebileceğinden endişe eden RP, 1991 genel seçimlerine MHP'nin devamı olan MÇP ve (milliyetçi-muhafazakârlık bahsinde ele aldığımız) Islahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yaparak girdi. Bu, 1980'lerde üçüncü yolculuğunu vurgulamaya yönelen Millî Görüş'ü yeniden-sağcılaştıran bir hareketti. 1990'da yayımlanan *Ayet ve Slogan*'la Türkiye'de İslâmcılığın kaleidoskopik bir analizini yapmış olan Ruşen Çakır, bu ittifakın kurulmasında devletçi-devletlü milliyetçi-muhafazakâr aydınların yürüttüğü lobi çalışmasının etkisine dikkat çekmiştir. İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakâr bloktan kopmasını önlemeye dönük bu hamlenin kuşkusuz Millî Görüş içinde de dayanakları eksik değildi. RP-MÇP-IDP ittifakı toplam % 16,9 oy aldı.

RP, 1994 yerel seçimlerinde oyunu % 19'a çıkartıp İstanbul ve Ankara büyükşehir belediyelerini alarak, "büyük parti" statüsüne yükseldi ve politik sistemi kutuplaştıran bir güç haline geldi. 1995 genel seçimlerinde % 21,4'le birinci parti oldular, DYP'yle kurdukları koalisyon hükümetinde Erbakan başbakanlık koltuğuna oturdu. Laisist-Kemalist bakış açısından, "irtica iktidar olmuş" ve rejimi tahrip etmeye girişmiş görünüyordu.

Bu müthiş yükselişi esnasında RP'nin politik söyleminin omurgasını, *Adil Düzen* sloganı teşkil etmiştir. Nasıl 1970'lerde MSP ekonomi-politik göndermeleri aşikâr bir politik vaat ortaya koyduysa, 1990'ların RP'si de ekonomi-politik imâları güçlü bir dille konuşuyordu. "Kuvveti üstün tutan düzene karşı Hakkı üstün tutan düzen" şiârıyla takdim edilen Adil Düzen'in, yerleşik büyük sermayeye karşı Anadolu/çevre sermayesinin hayat sahasını genişletme vaadine ilâveten, yoksullara da hitap eden bir çağrışımı vardı. Sistem, "köle düzeni" diye tanımlanıyordu. "Ekonomik güçle ezen" kapitalizmin ve "siyasî güçle ezen" sosyalizmin faydalı yanlarını birleştireceğini söyleyen, tezatsızlaştırılarak ehlileştirilmiş 'sağcı' diyalektik burada da iş başındaydı. Faizi ve "haksız vergileri" kaldırma vaadinden daha önemlisi, herkesin üretimiyle tüketim 'hakkını' eşdeğer kılan para=mal denkliğinin öngörülmesiydi. Bu, "hak yememeyi" de sağlayacaktı. Selem senedine bağlı faizsiz peşin sipariş kredisiyle, bir "ahlâkî ekonomiye" kapı açılıyordu; kredinin koşulu, kişinin mensup olduğu ahlâk topluluğunun tezkiye belgesi olacaktı. Bir tür kooperatif toplumu idilini karikatür naifliğiyle resmeden Adil Düzen'in özgün arka planında bir devletçi kumanda ekonomisi tasavvuru vardı. Türkiye'nin 'şiddetli' bir piyasalaşma çığırına girdiği, bu çığırın 'saldır-

gan' bir neoliberal söylemle kutlandığı ve solun hem genel olarak zayıfladığı hem kitle temasını yitirdiği bu dönemde, Adil Düzen, emekçilere ve yoksullara 'bir şey' söylüyordu.

Çok geçmeden, 1994'te, Adil Düzen "gerçek ve tek özel sektörcü, tek serbest piyasa düzeni" olduğu söylenerek tashih edildi. Mustafa Özel'in (doğ. 1956), kapitalizmin tröstleri, tekelleriyle aslında serbest piyasayı engelleyen bir sistem olduğunu, Müslüman iktisat düzenininse "müdahaleden mümkün olduğunca uzak bir serbest rekabet düzeni" olacağını anlatan yazıları da o sıralar yayımlandı. Zira emekçi sınıflar ve yoksullar Adil Düzen'in müphem imâlarıyla iktifa edebilirlerdi ama RP'den beklentisi olan sermayenin daha somut talepleri vardı. Global piyasa ağlarına bağlanan ve "Anadolu Kaplanları" adıyla anılmaya başlayan çevre sermayesi, artık taşradaki bekasından fazlasını istiyor, yerleşik büyük sermaye gruplarıyla rekabet edecek bir sıklette tartıya çıkıyordu. İsmail Kara'nın belirttiği gibi, evvelce devlet ve millet için düşünülen zenginleşme ve kalkınma, artık cemaat ve fertleri için istenir hale gelmişti. (İlâhiyatçılar arasında da Adil Düzen'e genellikle "spekülatif, muğlak, iç tutarlılıktan ve gerçekçilikten yoksun, pozitivist gibi zaaflar yüklenmiş, hatta Hayrettin Karaman bu tasarımı, farzları/yasakları keyfî yorumlarla geçersizleştiren İbahiyye mezhebinin/anlayışının tavrına benzetmiştir!)

ADALET VE KALKINMA PARTİSİ

28 Şubat 1997'de RP-DYP hükümetinin "postmodern" denen ("sivil toplumun" psikolojik harp "konsept'iyle" seferber edildiği) bir askerî müdahaleyle yıkılmasının ve RP'nin 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının arkasında, büyük sermayenin "çağdaş" ve "yeşil" diye ayrışan fraksiyonları arasındaki bu rekabetin de etkisi vardı. Bir Kemalist restorasyon dönemi olan 28 Şubat sürecinde RP'nin yerine kurulan Fazilet Partisi (FP) hakkında da derhal kapatma davası açıldı. 2001'de kapatılan FP, kısa ömründe, Millî Görüş'ün tarihî bölünmesinin zemini oldu. Kapanmanın hemen ardından, Erbakan'ın önderliğindeki muhafazakâr kanat Saadet Partisi'ni, Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül'ün başını çektiği "yenilikçi" kanat Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) kurdu. Uzun süre İslâmcı medyada yöneticilik yapıp, 2010'larda AKP iktidarına muhalefete başlayan Levent Gültekin (doğ. 1972), Erdoğan'ın aslında fikren ("itikatta") ortodoks Millî Görüş'çü olup, iktidar stratejilerini benimsediği için ("amelde") Yenilikçiler'e katıldığını ileri sürecektir.

Saadet Partisi, Millî Görüş'ün 'otantik' çizgisini sürdüren bir inat partisi oldu. (2002 genel seçimlerinde % 2,5, 2007'de % 2,3, 2011'de % 1,2 oy al-

mıştır.) AKP'yi ise, **Liberalizm** bölümünde de ele aldığımız gibi, merkez sağ politik gelenekle Millî Görüş'ün açıortayına yerleştirebiliriz. (Benimsedikleri *Ak Parti* ismi, Millî Görüş naifliği kadar, merkez sağın politika-üstü "sterilliğini" de imâ etmez mi?) Nitekim partinin lideri Tayyip Erdoğan, kuruluşlarında iddialarını "merkez sağdaki boşluğu doldurmak" diye açıklamıştı. Gerek politikayı "hizmet" olarak tanımlamalarıyla, gerekse millî iradecilikleriyle, merkez sağın liberal-muhafazakâr geleneğini, iktidarlarını tahkim edene kadar devam ettirdiler.

Ancak AKP'nin millî iradeciliği, merkez sağın an'anevî uzlaşmacı-oportünist çizgisine nazaran çok daha 'militandı'. İşte bu radikalizmde Millî Görüş 'girdisini' teşhis edebiliriz: Hem özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren radikal İslâmcılığı da damıtarak gelişen politik örgütlenme iştahı hem de maruz kaldıkları kriminalizasyonla baş etme deneyimidir. Millî Görüş kuruluşundan beri "laik Cumhuriyet karşıtı irtica" tehdidini temsil etmiş, 2011'e dek dört partisi kapatılmıştı. Millî Görüş sebatla, legalist çizgide ısrar ederek ayakta kalmayı ve büyümeyi başarmıştı. Ancak 28 Şubat darbesi deneyimi, paralel toplum stratejisi çerçevesinde kendi parti cemaatini büyütmenin iktidara yetmediğini göstermişti. RP, 28 Şubat'ın seferber ettiği "sivil toplum" kampanyası karşısında dilsiz kalmış, Erbakan'ın ithamları savuşturmaya dönük demagojik ve idare-i maslahatçı (gitgide teslimiyetçi) üslûbu, parti kamuoyunu bile tatmin etmemişti. İslâmcı olmayan seçmene de hitap etme kabiliyetini İstanbul deneyiminde geliştirmiş bulunan Tayyip Erdoğan çevresindeki kadro, buradan bir hegemonya dersi çıkartmış olmalıydı. 28 Şubat, o sıralarda patlayan Susurluk skandalı üzerine devletin gayri nizamî operasyon örgütlenmesine tepki gösteren muhalefet potansiyelini "irtica" karşıtlığına yönlendirerek massedişindeki gibi, laisist-Kemalist olmayan kamuoyu sektörlerini de büyük ölçüde yansızlaştırarak hegemonize etmeyi başarmıştı. İktidarda tutunabilmek için 'bahisleri yükseltmek' gerektiğini herhalde 28 Şubat'ta görmüş olan AKP kurucuları, *demokratlık* ideolojik söylemiyle bir karşı-hegemonya tesis etmeye girişecek ve bunu başaracaklardır. 2002'de % 34,4, 2007'de % 46,5, 2011'de % 49,9 oy alarak, Türkiye'nin serbest seçimli tarihinin tartışmasız en güçlü tek parti iktidarını kurmuşlardır.

AKP'nin demokrasi söylemini dayandırdığı siyasal felsefe *muhafazakâr demokratlık*tır. Yalçın Akdoğan'ın (doğ. 1969) 2003'teki parti broşüründe akademik-teorik bir literatür taramasıyla açıkladığı muhafazakâr demokratlığı, Recep Tayyip Erdoğan 2004'teki bir konuşmasında şöyle formülleştirir: "Geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim..." "Toplum mühendisliğini" reddettiğini söyleyen bu muhafazakâr-modernist tutumun

politik veçhesi, Türk sağının millî iradeci geleneğine oturur. Millî iradecilik, mağduriyetten haklılık devşiren –rövanşizme de meyleden– bir seçkinler-millet zıtlığıyla geliştirilir. "Millete tepeden bakanlar, 'Selamünaleyküm' diyenleri aşağılayanlar", Erdoğan'ın (onun şiirlerini okuyarak hitabetini geliştirdiği) Necip Fazıl'dan naklettiği ifadeyle Müslümanlara "öz yurdunda garip, öz vatanında parya muamelesini" reva görmüşlerdir. Erdoğan, "Biz varız, bu ülkenin öz evladıyız, sahibiyiz" diyerek millî iradeci popülizmin ültimatomunu verir. "Milletin ortak aklının, maşeri vicdanının yanlış yapmayacağını" söyleyerek, millî iradeye demokratik farklılık ve çatışmaların berisinde, neredeyse metafizik bir anlam yükler.

Seçkinler-millet zıtlığı, *siyaseti vesayetten kurtarma* politikasında, en etkili 'tatbikatını' bulmuştur. Bu politika, AKP'nin 2007'deki yeni 28 Şubat hamlesini alt etmesini sağladı. Yine bir kapatma davası, hükümet karşıtı kitlesel Cumhuriyet mitingleri, ortamı "istikrarsızlaştırıcı" şiddet eylemleri ve suikastlar, 27 Nisan 2007'de bir ordu muhtırasıyla tamamlandığında, geri adım atmayıp "askerî vesayete karşı demokrasi" kutuplaşmasını tahkim ettiler. O yıl yapılan seçimden güçlenerek çıktıktan sonra, gerek ordu komuta kadrosu atamalarına müdahalelerle, gerek darbe girişimlerine veya hükümeti zayıflatmaya dönük psikolojik harp operasyonlarına karşı açılan, –çok sayıda generalle beraber eski genelkurmay başkanının hapsedilmesine yol açan– büyük siyasî davalarla, orduyu pasifleştirmeyi başardılar. Bu 'başarı', ileride buna geleceğiz, Gülen Hareketi'nin manipülasyon cihazının büyük katkısıyla sağlanmıştı. Askerî vesayet rejimine karşı millî iradeyi hâkim kılma misyonuyla yürütülen bu politik harekâtın, hele Kürt politikası bağlamında, militarizmin tasfiyesini sağladığını söyleyemeyiz. Ayrıca, demokrasinin gelişmesinin milletle devlet arasındaki soğukluğu gidereceğini vaat eden millî iradeci popülizm, ordunun itaatinin de sağlandığı güçlü iktidar tablosundan, artık "milletiyle barışık" sayılan devlet adına bir otoriteryanizm çıkartabilecektir.

AKP, bu hegemonya mücadelesinde Avrupa Birliği (AB) ve ABD'nin 'müsait' tavrından da yararlandı. AKP 2002'de iktidara geldiğinde ana hedefinin AB'ye tam üyelik olduğunu açıklamıştı. "Batı kulübüne" dahil olmayı kategorik olarak reddeden Millî Görüş tavrını terk eden bu politika, AKP'nin Türkiye'yi *modernleştirici* güç olarak temayüz etmesini sağladı. Bunun bir yanı birazdan değineceğimiz *kapitalist* modernleşme, diğeriyse politik-hukuksal *normalleşme*ydi. AB müktesebatını uyarlayan reformlar, Türkiye'nin jeopolitik kendine mahsusluğuna ve kırılganlığına dair mitin sarsılmasını sağladı. Bu politika, hem Türkiye'deki modernist liberal orta sınıfların hem de bizzat Batı'nın itimadını kazanarak AKP'nin meşruiyetini güçlendirdi. 2006'dan sonra, muhafazakâr Avrupa hükümetlerinin Türkiye'nin üye-

lik takvimini öteleyen tutumu, AKP sözcülerine, Türkiye'yi almaması halinde AB'nin "Hıristiyan Kulübü" yakıştırmasını hak edeceğini söyleme fırsatı verecektir. AKP iktidarı da Kıbrıs krizinde geleneksel 'kalıcı sürünceme' politikasından kopuşu gerçekleştiremeyerek, ilişkilerin kilitlenmesine katkıda bulunmuştu. Tayyip Erdoğan'ın, AB'ye ve onun Kopenhag Kriterleri'ne 'muhtaç' olmadığımızı, gerekirse modernleşme reformlarının "Ankara kriterleri" ile sürdürüleceğini söylemesi, bir özgüven iddiası olduğu kadar, Türkiye'nin kendine mahsusluğu iddiasının yeniden zuhurunu ifade eder.

Kapitalist modernleşmenin 'gözü kara' yürütücüsü olmak, AKP'ye global sermaye rejimi nezdindeki itibarını kazandırmıştır. Kuşkusuz burada konjonktür himmetinden de söz etmek gerekir. AKP sarsıcı 2001 ekonomik krizinin hemen ardından 'çıkmıştı'. O evrede uluslararası ekonomik otoritelerin gözetimi altında lümpen-kapitalist yapıları malî disiplin altına alan, istihdam ve sermaye birikim rejimini esnekleştiren düzenlemelerle global iktisadî deverana eklemlenmeye müsait bir zemin hazırlanmaktayken, bütün yerleşik siyasî partiler itibarsızlaşmış bulunuyordu. AKP bu zemine yeni bir seçenek olarak kondu. Recep Tayip Erdoğan "paranın dini imanı olmaz" diyerek, "özel sektörü, finans sektörünü tedirgin edecek, güveni zedeleyecek hiçbir adım atmayacağız" teminatı vererek, özelleştirmeyi devlet-millet kaynaşmasının bir rüknü gibi sunarak, neoliberal popülizmin cerbezeli sözcüsü ve tatbikatçısı oldu.

Bir İslâmcı karşı-toplum kozası olarak görülen Sultanbeyli mahallesi örneğinde İslâmcılığın dönüşümünü inceleyen Cihan Tuğal, AKP'nin neoliberalizme can-ı gönülden uyum göstermesinin arkasında, bir "alternatif kapitalizm" tasavvuru –veya hüsnüzannı– görür. Burada öngörülen alternatif, bir veçhesiyle, İslâmcılığın hem bir sermaye fraksiyonuna hem de sermaye birikim rejimini düzenleme (devlet) mevkiine dayanarak kendini yeniden üretmesi; diğer veçhesiyle, sosyal devletin deregülasyonuna bağlı olarak özelleştirilen refah politikalarının İslâmcı klientalizme alan açması olsa gerektir. Tuğal'a göre AKP, neoliberal muhafazakâr çizgi ile İslâmcı "mevzi savaşı" stratejisini çizmek arasında müphem bir konumdadır. Daha iyimser yorumcular, AKP'nin, Millî Görüş'ü Avrupa'nın Hıristiyan-demokrat partilerine dönüştürmekte olduğunu düşünme eğilimindeydiler.

Tayyip Erdoğan, AKP kurulurken "Millî Görüş gömleğini çıkardık" demişti; AKP ileri gelenleri, Millî Görüş'ü gerçekten bir 'çocukluk hastalığı' gibi anarlar. Ama geride bırakıldığı söylenen çocukluk, Millî Görüş'ün teokratik ütopyası mıydı, yoksa sadece iktidar tekniklerine uzaklığından gelen acemiliği mi? Özellikle 2010 anayasa referandumundan sonra girdiği otokratik yönelim, AKP'nin Millî Görüş'çü 'özünün' uç verdiğine dair yorumları beraberinde getirdi. Ahlâkî gözetim önlemlerinde sıkılaşma eğilimi, Erdoğan'ın

"dindar nesiller yetiştirme" idealini telaffuz etmesi gibi gelişmeler, iktidarın hayat tarzını tanzim etmeye dönük bir "gizli gündemle" hareket ettiğine dair tedirginliğin, Kemalist evhama mahsus olmaktan çıkmasına yol açtı.[26] Bu rahatsızlığa, bazı İslâmcı aydınlar, dindar aktörlerin sadece halihazır rejimin yürütücülüğünü üstlenmesine (Murat Güzel'in [doğ. 1971] deyişiyle "türbedarlık" yapmasına) rıza gösteren fakat politik/kurucu iktidar kullanmasına hak tanımayanlara meydan okuyarak mukabele ettiler – bunu laisist (veya Beyaz Türk") kibrin göstergesi olarak görüyorlardı.

Kibir, 2010'larda, iktidara sağlamca yerleşmiş olmanın büyük güveniyle davranan AKP iktidarının 'kötü huyuydu' aslında. Bu huyun can çıkartan etkileri, Kürt meselesinde yaşandı. 2009'da başlattığı "açılım" politikasında, çok geçmeden Kürt politik aktörlerini tanımadan, dahası onları –PKK'yi askerî, BDP'yi politik zeminde– devre dışı bırakmaya yönelen hükümet, silahlı çatışmaların tırmanmasına giden yolu açtı.[27]

2011 seçimlerinden sonra, 2005'ten beri simbiyoz halinde bulunduğu Gülen Hareketi ile aralarında giderek büyüyen gerilimin de, AKP'nin siyasî ve ideolojik yönelimi üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu konuya, bölümün son ana başlığı altında geleceğiz.

"Osmanlı barışı"

Kürt meselesiyle beraber, iktidar kibrinin milliyetçi kibirle birleştiği bir başka bahis, Ortadoğu politikasıdır. Ahmet Davutoğlu'nun (doğ. 1959) 2009'da başlayan dışişleri bakanlığı döneminde, AKP'nin Türkiye'ye bir *bölgesel güç* statüsü kazandırma iddiası belirginleşti. İslâmcı camiada bir entelektüel olarak büyük hürmet gören, "Hoca" diye anılan Davutoğlu, bakan olmadan önce de başdanışman sıfatıyla dış politikanın şekillendirilmesine etki etmişti. R. Tayyip Erdoğan'ın cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra 2014 Ağustos'unda AKP genel başkanlığı ve başbakanlığa getirilecekti. (2016 Mayıs'ında istifa ettirildi.) Davutoğlu, "tarihin arkasında değil içinde koşulur" diyerek, uluslararası ilişkiler işletmeciliğinin moda kavramı 'proaktif olma'yı romantik bir dille uyarlıyordu. 2001'de yayımladığı *Stratejik Derinlik* kitabıyla, anti-oryantalist bir alternatif jeopolitik teori iddiası or-

26 Türkiye'de dindarlığın gerçekten 'artıp artmadığı' veya nasıl bir dönüşüm geçirdiği, sosyolojik-antropolojik bir incelemenin konusudur. Bu alanda çalışan sosyal bilimciler, dindar kimliğinin ve anlayışının akışkanlığına ve değişkenliğine dikkat çekerler. 2010'lara gelindiğinde, dindar-muhafazakârlığın ve onun sosyal kontrolünün görünürlüğünde büyük bir artış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla beraber kimi liberal, kimi –her renkten– İslâmcı bazı yazarlar, görünürdeki dindarlığın ardında, değer algıları ve hal-hareket tarzında bariz bir dünyevîleşmenin baskın olduğunu ileri sürerler – liberaller gönül rahatlığıyla, muvafık İslâmcılar huzursuzlukla, muhalif İslâmcılar hiddetle.

27 Bu konuda Kürt Ulusal Hareketi bölümüne bkz., s. 883 vd.

taya koymuştu. Ümit Kıvanç'ın (doğ. 1956) bu iddiayı mercek altına alan çalışmasında gösterdiği gibi, Davutoğlu'nun teorik-ideolojik tutumu, kısacası bir *jeopolitizm*dir:[28] Tarihî ve coğrafî faktörleri adeta kader hükmünde "kodlar" olarak görür, milletleri-halkları-insanları bu kaderin tayin ettiği misyonlara mecbur sayar; bütün beşerî hakikatler, global ve dünya-tarihsel jeopolitik davaların emrinde ufalır, araçsallaşır. Davutoğlu, ulus-devlet öncesinin "doğal" addettiği "kadim" medeniyet havzalarının ihyasına dayanan bir alternatif dünya sistemi tasarımına sahipti. ("Kadim", onun çok sevdiği ve tipik muhafazakâr anlayışla bizzat meşruiyet kaynağı saydığı bir sıfattır.) Söz konusu "doğal" ve "kadim" medeniyet havzası, dünyanın merkezine koyduğu Osmanlı İmparatorluğu'dur. (Türkiye'nin Batı-Doğu arasında "köprü" olduğu teşbihine karşı çıkar: "Türkiye köprü değil, merkez ülkedir.") Davutoğlu bu jeopolitik ihya hamlesini, bir alternatif medeniyet tasavvuru olarak koyar: "Bütün insanlığın arayışına çözüm üretebilecek, evrensel" bir anlam atfettiği bu tasavvur, Müslüman-Türk hâkim unsurunun –Ümit Kıvanç'ın tanımıyla– 'hükmetme kaderinin' ifadesi olarak Osmanlı'dır: *Pax Ottomana*/Osmanlı Barışı. Davutoğlu, Türkiye'nin eski Osmanlı havzasında "emperyal sorumluluk" taşıdığı kanaatindedir. Elbette Türkiye-merkezli olmak kaydıyla pan-İslâmcı söyleme de açılan bu jeopolitist tutum, Davutoğlu'nun dışişleri bakanlığı döneminde dış politikadaki resmî ideolojiye nüfuz etti. Özellikle Ortadoğu politikasında, yeni-Osmanlıcı perspektif billurlaştı. Kuşkusuz bu siyaset Davutoğlu'nun icadı değildi, ancak o, entelektüel-romantik (belki daha doğrusu: entelektüel tesiri uyandıran romantik) söylemiyle buna can verdi.

Tayyip Erdoğan'ın 2009'da İsviçre'de bir panelde İsrail Cumhurbaşkanına "van minüt!" diyerek diklenmesi, bütün Ortadoğu'da popüler bir kahramana dönüşmesini sağlarken, Türkiye'nin bir "bölge lideri" profili kazandığı intibaını güçlendiren simgesel bir hadise oldu.[29] 2010-2011'deki ayaklanmalarla baş gösteren *Arap Baharı*, emperyal (daha doğrusu *alt-emperyal*) iddiayı pekiştirdi. AKP, İslâmcılığın güçlendiği bu altüst oluşta, Türkiye'yi Arap dünyasına model ülke, AKP'yi model parti olarak göstermeye çalıştı. AKP, sadece Arap dünyası değil ABD ve Batı dünyası nezdinde de, parlamenter-demokratik bir İslâmcılığın mümkünatını temsil edecekti. Tunus'ta otokratik

28 1995'ten beri dış politika yazdığı *Yeni Şafak*'ın 2012'de yayın yönetmenliğine getirilen İbrahim Karagül (doğ. 1969), İslâmcı jeopolitizmin medyadaki örneğidir; "jeopolitik sarsıntılar"ı "harita değişikliği" heves ve ümidiyle izler.

29 2010 Mayıs'ında Filistinlilere uygulanan ambargoyu kırmak üzere Türkiye'den giden İnsanî Yardım Vakfı filosunun Gazze açıklarında İsrail ordusunun saldırısına uğraması (Mavi Marmara olayı) da, kısa vadede Ortadoğu Müslüman kamuoylarında Türkiye'ye yine hem "diklenme" hem mağduriyet prestiji sağladı. Uzun vadede ise Türkiye hükûmeti İsrail'le uzlaşmaya mecbur olacak (2016), hatta Cumhurbaşkanı Erdoğan, zamanında 'kendi kendine' hareket etmiş olduğunu söylediği Gazze Filosu'nu sahiplenmeyecektir.

rejimin yıkılmasından sonra kurulan yeni İslâmcı partinin Adalet ve Kalkınma Partisi adını alması, bu iddianın büsbütün boş olmadığına dair bir sinyal sayılabilir. Hatta Tunus'taki AKP'nin kaynağı olan Nahda (Yeniden Doğuş) hareketinin lideri Raşid Gannuşi (doğ. 1941) on yıl öncesine kadar Türkiye İslâmcılığının fikrî kaynaklarından biriyken bugün bu ilişkinin tersine çevrildiğini, Gannuşi'nin Türkiye İslâmcılığını örnek aldığını iddia edenler oldu. (Tunus'ta rejim görece çoğulcu bir istikamette gelişirken, Gannuşi'nin 2016'da laikliğin bir ilke olarak benimsenmesi gerektiği hükmünü vermesi, bu defa Türkiye'de laisist cephede sempatiyle karşılanacaktır.)

Eski tabirle "Üçüncü Dünya" ülkelerine, bilhassa 2005'ten itibaren Afrika'ya yönelik iktisadî işbirliği ve yardım seferberliği de, AKP iktidarının dış politikasının bölgesel güç (uzun vadeli emel olarak: dünya gücü) stratejisinin bir ayağıydı. İslâmcı kanaat önderleri, Erdoğan'ın şahsında Müslüman-Türkiye'nin, tüm dünyanın ezilmişlerine ses-nefes olduğu fikrini işlediler. 2015 Aralık'ında Başbakan Yardımcısı Yalçın Akdoğan Türkiye'nin ("üç kıtaya yayılmış Osmanlı'nın varisi olarak"!) Afrika'ya emperyalistler gibi yaklaşmadığını, ("medeniyetimiz, kültürümüz, dinimiz bize ırkçılığı yasaklamıştır" diyordu), "mazlumlara kimliğini sormadan sahip çıktıklarını", böylece "dünyada mazlumların umudu haline geldiklerini" söylüyordu. Recep Tayyip Erdoğan, 2014'ten itibaren dillendirdiği (Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin beş daimî üyesini kasteden) "dünya beşten büyüktür" sloganıyla uluslararası politikada "büyük güçlerin" vetocu hâkimiyetini sorgulayarak, bu global-evrensel iddiayı taçlandırdı. Erdoğan'ın bu açıklamalarının kalbinde, –yersiz olmayan fakat kendi hegemonyacı söylemince araçsallaştırılan– "Batı'nın çifte standardı" meselesi yer alır.

AKP'nin bu liderlik-hamîlik iddiası, Arap ülkelerinin tam da rüşdünü ispatlamaya çalışan politik hareketlerinde –bilhassa keza kendince bölgesel güç iddiası taşıyan Mısır'da– rahatsızlık yarattı. Daha önemlisi, Mısır'da AKP'nin ideolojik hısımlık ilişkisinde bulunduğu İhvan (Müslüman Kardeşler) hareketinin elinde otoriterleşme istidadı gösteren iktidarın 2013 Haziran sonunda bir askerî darbeyle devrilmesidir. Bu, Arap Baharı'nı meydana getiren hareketlerin demokratik-özgürlükçü kuvvesi açısından hayal kırıklığı yaratan bir kırılma noktasıydı. AKP bu darbeye çok şiddetli tepki gösterdi. Bu anti-demokratik hareketi tolere eden Batı'nın çifte standardına gösterilen tepki dolaysızca iç politikaya aktarıldı, Mısır'daki darbeye karşı sesini yükseltmeyen liberal, sol vd. muhalif çevreler darbecilik ve anti-demokratlıkla itham edildi. Zira bölümün sonunda göreceğimiz gibi Mısır'daki darbeye denk gelen Gezi İsyanı, AKP iktidarının tehdit algısını kabartmıştı. Mısır'daki darbeye kahretmek, seçilmiş iktidarları seçim dışı yollarla alt etme arayışlarına karşı tepkinin alâmetine dönüştürülerek popülerleşti. Mısır'da

darbe karşıtı gösterilerin simgesi olan *Rabia* işareti,[30] Türkiye'de belki daha uzun ömürlü oldu, çıkartına vs. aksesuarları üretildi, AKP ve Erdoğan taraftarlığının alâmetine dönüştü.

Elbette Mısır darbesine gösterilen tepki, AKP iktidarının bölgesel güç iddiasını zedelemesiyle de ilgiliydi. 2011 ilkbaharında başlayarak gitgide ağırlaşan Suriye iç savaşı da, bu iddiayla ilgili bir meydan okuma olarak algılandı. R. Tayyip Erdoğan, muhtemelen, Arap Baharı öncesinde iyi ilişkiler geliştirdikleri Suriye Cumhurbaşkanı Beşşar Esad'ın onun 'sözünü dinlememesini' (tepkileri reformlarla yatıştırmak yerine şiddetle bastırmasını) bizzat bir meydan okuma olarak algılamıştı! Suriye rejimiyle iyi ilişkiler, Davutoğlu jeostratejizmi çerçevesinde, Osmanlı'nın emperyal etkisini ihya edecek vasıta olarak iktisadî ve politik "yumuşak güç konsepti"yle yürütülmüştü. Suriye iç savaşı, bu "konsepti" berhava etti. İktidar 'sert' güç kullanmaya geçti, Suriye'de rejime karşı savaşan Sünnî cihatçı grupları silahlandırarak, lojistik destek sağlayarak desteklemeye koyuldu. Bu desteğin olağanüstü yüksek angajman düzeyi ve manevî harareti, Suriye rejiminin insanlığa karşı suç mahiyetindeki zulmüne karşı bir şeyler yapma sorumluluğuyla gerekçelendirildi. Ancak bu sorumluluk, insanî'nin yanına eklenen İslâmî sıfatıyla, doğrudan doğruya İslâmcı-Osmanlıcı hegemonya misyonuna bağlanmaktaydı. Koyu Şiâ (ve Alevilik) karşıtı, Müslüman-olmayanı, daha doğrusu 'doğru'-Müslüman saymadıklarını katli vacip kabul eden, bütün dünyayı cihat sahası[31] sayan cihatçı gruplara gösterilen resmî dayanışma ve sempatinin, Türkiye'yle ve Türkiye İslâmcılığıyla bir etkileşiminin olmaması da beklenemezdi. Özellikle güney sınırlarının Suriye'ye akan "cihatçı trafiği"nin terminaline dönüşmesi de, Türkiye'nin oradaki iç savaşa kayıtsız kalmamasını "ülke güvenliği" ile açıklayan tezi geçersizleştiriyordu. (Suriye iç savaşının Kürt meselesine etkisini on birinci bölümde ele alıyoruz.) Neticede bu ilişki ağı, Suriye'deki iç savaşın derinleşmesine ve şiddetlenmesine katkıda bulunmak yanında, mezhepçi-cihatçı iç savaş dinamiğinin Türkiye'ye de taşınmasına sebep oldu.

Sayılarının bine yaklaştığı söylenen irili ufaklı cihatçı gruplar arasında, Irak ve Şam İslam Devleti'ni (IŞİD) ayırt etmek gerekir. IŞİD sadece en azından bir süre bir bölgeye yerleşip yönetim otoritesi kurmasını sağlayan gücüyle değil, ideolojisi ve radikalizmiyle de bir fenomendir. 2003'te Irak'taki ABD işgaline tepki dalgası içinde kurulan, bir süre Irak El Kaide'si olarak hareket eden örgüt, 2007'de Irak İslâm Devleti adını aldı, giderek güçlenip ya-

30 Arapça "dört" demek. Hem darbe karşıtı gösterilerin yapıldığı Rabiatül Adeviyye Meydanı'na (bu isim de, 8. yüzyıldan, ailesinin dördüncü çocuğu olan sufî kadın şair Rabia'dan gelir), hem darbeci general Mursi'nin dördüncü cumhurbaşkanı oluşuna atıfla geliştirilmiştir. Rabia işareti, elin başparmağını büküp dört parmağı kaldırarak yapılır.

31 Bu cihatçılığın, insanın nefsiyle mücadelesi ve erdemli olma gayretini anlatan *büyük* cihada değil, savaş ve askerî mücadele anlamında küçük cihada kitlendiğini belirtmeye gerek var mı?

yıldı; Suriye iç savaşına müdahalesi 'sayesinde' iyice büyüyerek, 2013'te El Kaide'den kopup dünya çapında "terör"ün alâmeti haline geldi. IŞİD, Selefî radikalizmi ve tedhiş *pathos*'u bakımından, bunlarla nam salmış El Kaide'yi 'ılımlı' gösterecek bir fanatizmin yolunu açtı. İslâmiyet'in çıkışındaki 'birincil' kaynakları dışındaki hiçbir bilgiyi, geleneği ve ahlâkı tanımayan Selefîliği, halihazır –Suudiler gibi– Selefîleri de sapkın sayacak derecede mutlaklaştırdılar. 2014 Haziran'ında halifelik ilan etmeleri, bütün İslâm dünyasına da kafa tutan evrensel ve global bir meydan okumaydı. Şiddeti, koyu tekfirci ideolojilerinin yanı sıra, son derece rasyonel kurgulanmış bir güçlenme ve propaganda stratejisinin ("vahşetin yönetimi" olarak tanımlamışlardır) gereği olarak, performatif biçimde tırmandırdılar. "Profesyonel" video klip estetiğiyle kaydederek dünyaya yaydıkları boğaz kesme videoları, neredeyse amblemlerine dönüştü. Şiddet politikası, ABD'deki Evanjelistlere benzetilebilecek bir şekilde, Kıyamet'in gelişini 'tahrik eden' bir stratejiye de oturuyordu. Örneğin Ezidî kadınların cinsel köleliğe zorlanması, hadislerde bir kıyamet alâmeti olarak köleliğin yeniden zuhur edeceğinin öngörülmüş olmasıyla 'açıklanıyordu'; IŞİD köleliği bizzat yeniden zuhur ettirerek, kıyameti 'hazırlamaktaydı'.[32] Gerçekleştirdiği kitlesel katliamlarda çokça ve kolaylıkla intihar eylemcileri istihdam etmesi de, hakiki kurtuluş demek olan Kıyamet'i ve öte-dünyayı 'çağıran' ideolojisiyle uyumludur.

AKP iktidarı, Suriye iç savaşına, kâh Türkmen paramiliter grupları kâh örgütsel ve ideolojik açıdan mutemet bulduğu cihatçı yapıları oluşturarak-eğiterek-donatarak müdahil oldu. Bazı cihatçı gruplarla ilişkiler hayli 'dostane' gelişmiş; iktidar medyası, bu gruplara 'en' meşru direniş güçleri ve güvenilir haber kaynağı olarak muamele etmiştir. Bu arada IŞİD'le geçici ve kısmî işbirliğine dair belirti ve iddiaların arka planı tam anlamıyla aydınlatılmış değildir. Erdoğan'ın 2014 Ekim'indeki bir beyanatından itibaren AKP sözcüleri, bu arada İslâm Devleti (İD) adını almış olan örgütü artık Arapça kısaltmasıyla DEAŞ (*ad-Dawla al-Islamiya fil-'Iraq wa ash-Sham*) diye anmaya başladılar; böylece aslında Arapça içerikte yine yer alan İslâm kelimesini hatırlatan İ harfini Türkçe kısaltmadan kovmuş oluyorlardı. En azından o tarihten itibaren resmî tutum, "böyle bir terör örgütünün İslâm'la bağdaştırılamayacağı" savı etrafında şekillendi. (İslâmcı ulema da, gaddarlığından ziyade, dinen 'salâhiyetsizliğinden' ve aşırı-tekfirciliğinden ötürü lânetliyordu IŞİD'i.) 2016 yaz sonunda Türkiye IŞİD'e yönelik uluslararası askerî operasyona bilfiil katıldı – bu adım, Suriye savaşına müdahale biçimiyle yitirilen uluslararası prestiji onarma ve bölgedeki Kürt siyasî "oluşumunu" engelleme saikiyle atılmıştı. IŞİD baştan itibaren Türkiye'yi (sadece Kemalist mirasıyla de-

32 Şeriata göre ancak müşriklerden (tek tanrılı olmayan dinlerin mensuplarından) köle tutulabileceğinden, bu zulüm için Ezidîler münasip görülmekteydi.

ğil Erdoğan yönetimi altında da) ABD güdümünde laik-tağutî-kâfir bir rejim olarak görmüştü. İstanbul, hâlâ İslâm güçlerince fethe muhtaç görüldüğünden, *Konstantiniyye* diye anılıyordu – örgütün Türkçe okura hitap eden internet yayınının başlığı da buydu. (2016 yaz sonunda *Rumiyah*'ı yayına soktular; bu ad, Rumiye/Roma'nın fethini hedef gösteriyordu.) IŞİD, 2010'ların ilk yarısı boyunca, son derece esnek ağ örgütlenme modeliyle, Türkiye'de hem Suriye'ye kadro devşirdi hem yerleşik hücreler oluşturdu, eğitim çalışmaları yaptı. Fehim Taştekin, Doğu Yücel, Kemal Göktaş gibi araştırmacı gazetecilerin çalışmalarından anlaşıldığına göre, IŞİD'in istihbarat ve gayri nizamî harp aygıtının 'kontrolünde' olduğu varsayılan (2015 Suruç ve Ankara Garı katliamlarında bunlar tarafından 'izlenmekle' yetinildiği kuşkusu uyandıran) ağlarının dışında da hücreleri-kadroları mevcuttur. 2016'da İstanbul Yeşilköy Havaalanında ve Gaziantep'te onlarca kişinin öldürüldüğü katliamlarda IŞİD doğrudan Türkiye'yi hedef aldı. Bu katliamlar sonrasında, örneğin faili PKK olan katliamlara nazaran resmî-kamusal-"millî" infialin ve kınama protokolünün hafif geçiştirildiği izlenimi doğuran tablo, 'ortak duyu' namına rencide edici olduğu gibi, IŞİD'in toplumsal ve ideolojik hoşgörülürlüğü bakımından uyarıcıydı. 2015 yılı sonlarında Müslüman nüfuslu on bir ülkeyi kapsayan bir ankette, Türkiye'de IŞİD'e sempati duyduğunu söyleyenlerin oranı % 8 gibi küçümsenmeyecek bir büyüklüğü gösteriyordu – "fikrim yok" diyenlerin oranı da % 16'ydı. Bu, IŞİD veya onun vasıtasıyla cihatçı-Selefî ideolojinin, Türkiye'de bulabileceği zemine dair bir sinyaldi.

Bağlarsak, AKP iktidarının dış politikası, özellikle Ortadoğu'da, Kemalist statükoculuğun zıddına savrularak gerçekten "maceracı" sulara açıldı. Batılı güçlerin yanı sıra İsrail ve Rusya'yla ikili ilişkilerde sonra geri adım atmak zorunda kalınan gerginliklerin yaşandığı, Suriye üzerinden bir iç savaş dinamiğinin 'ithal edildiği' bu politika, 2016'nın sonuna gelinirken, İslâmcılığın ana akımı içinde pek sorgulanmıyordu. Bu rızada, ümmetçi duyarlılık veya İslâmcı enternasyonalizmin motiflerinin gerçi işlendiğini fakat ikincil rol oynadığını söyleyebiliriz. Esas belirleyici olan ve o motifleri de masseden, an'anevî "Türkiye'nin güçlü olmasını istemezler" milliyetçi vecizesiyle özetlenen mağduriyet mağrurluğu idi. R. Tayyip Erdoğan'ın "artık güçlü Türkiye var", "güçlü Türkiye'den korkuyorlar" beyanlarıyla sık sık suladığı, elbette iç politikaya 'çalışan' bir mağrurluk...

Bir muhasebe vesilesi olarak AKP ve eleştirel İslâmcılar

İlâhiyatçı-tarihçi İhsan Hüseyin Sırma (doğ. 1944) 2011'de bir mülakatta, büyük ölçüde iktidar tecrübesiyle, Müslümanların entelektüel ilgilerini yitirdiklerinden, çünkü "dertleri kalmadığı"ndan yakındı; zira "derdi olmayan

seküler olur"du. 2012'de, aynı kuşaktan bir başka ilâhiyatçı, İsmail Kıllıoğlu (doğ. 1947), İslâmî uygarlık fikrinin iktidar emeline ve siyasî mücadeleye eşitlenmesinden, iktidar "rahatlığının" getirdiği "rehavetten" şikâyet etti.

Böylesi rahatsızlıklar, 2012 yılında, AKP'nin 'muktedirliğiyle' beraber anti-demokratik istidadına yönelik tepkilerin de arttığı sıralarda, *Zaman, Yeni Şafak, Star* gazetelerindeki köşe yazarları arasındaki bir tartışmada yüzeye vurdu. AKP vesilesiyle İslâmcılığın muhasebesini yapmaya dönük uzun süren tartışmada, üç pozisyonun belirginleştiği söylenebilir. Tartışmayı İslâmcı-olmayan pozisyondan başlatan Mümtaz'er Türköne, –eski ülkücüydü, uzun süredir Gülenci muhitte ağırlanıyordu–, Batılılaşma ve modernleşme travmasıyla baş etmeye dönük bir muhalefet ideolojisi olarak gelişen İslâmcılığın, iktidar mevkiinde söyleyecek kendine mahsus bir sözü olmadığı, dolayısıyla –'ehlileşerek'– fiilen sona erdiği kanısındaydı. Bu iddiayı geri çeviren Ali Bulaç, yukarıda da değindiğimiz gibi, İslâmcılığın sorununun hâlâ 'kendisi olamamak', yani modernist paradigmaya bağlılıktan sıyrılamamak, böylece kendi "yeni insan" projesini ortaya koyamamak olduğunu düşünüyordu. Bulaç, izleyen yıllarda bu hayal kırıklığıyla, adeta '70'lere-'80'lere dönerek yeniden tebliğe yöneldi. Daha felsefî, daha edebî ve daha sakin bir dille ve daha zengin bir malzemeyle, 'hep aynı şeyleri' işlediğini söyleyebiliriz. Odakta yine, "varlığın başlangıcında olmayan" kaosu ona 'katmış', üstelik "enerjisini yitirmiş" olan Batı'nın reddiyesi vardır. 2016'da yayımladığı, İslâm-felsefe ilişkisinin tarihsel muhasebesi mahiyetindeki incelemesinde, yine, hakikatin idraki olarak anlaşılacak Akıl'la Vahiy'i uzlaştırarak ilâhî hikmeti yeniden diriltmeye çağırır.

2012 kongresinde AKP yönetimine giren Yasin Aktay ise, bu tartışmada Müslümanların/İslâmcıların 'verili' devletin yeni taşıyıcılarından ibaret olduğu yorumuna karşı çıkmış, pekâlâ devleti yeniden biçimlendirdiklerini savunmuştu. O, politikanın beşerîliğini, dünyevîliğini hatırlatıyor, pratik-gündelik meselelerde çözüm üretmek ve taraf olmakla ilgili olduğunu vurguluyordu. "Siyasal-ötesi" veya "siyasal-öncesi" bir afâkîlik atfettiği 'eski' siyasal İslâmcılık imgesinin aksine, müzakere ve mücadelenin deneyimine açık, pragmatist bir politika zemini tanımlamaktaydı. Müslümanların, "Kur'an çizgisi dışına çıkmamak" koşuluyla, Müslümanlıktan gayrı isim ve sıfatları da olabilirdi. Aktay'ın böylelikle, yirmi sene önce *Tezkire*'de kendisiyle yaptığı tartışmada Ahmet Çiğdem'in işaret etmiş olduğu epistemik tutumu benimsediğini, ancak bunu faydacı bir apolojetizmle yaptığını söyleyebiliriz.

AKP iktidarı, popüler kanaat önderlerinden gayrı, İslâmcı entelektüeller arasında da hararetli tartışmalara ve ayrışmalara yol açtı. 1991'den beri çıkan *Umran* dergisi, AKP'ye genellikle görece hayırhah bir eleştirellikle yaklaşan bir platform oldu; burada "iktidarla yaşamanın kritiği" çerçevesinde, İslâm-

cıların yerleşik iktidar yapılarını yeniden üretmesi sorgulandı. *Umran*'ın esas rahatsızlığı, İslâmcılığın liberalleşmesi, muhafazakârlaşması ve düşünsel motivasyonunu yitirmesi idi. *Umran* yazarlarından Ercan Yıldırım (doğ. 1977), AKP iktidarını "neoliberal İslâmcılık" olarak tanımlar. Kapitalizm bir "düşman" ve bir "sistem" olarak görülmemekte, –şayet kullanılabilecek bir 'araç' sayılmıyorsa–, sabredilecek bir imtihan olarak geçiştirilmektedir. Cihadın artık "para ve oyla yapılacağını Müslümanlara kabul ettiren" bu anlayış, bir "zafer dindarlığı" ve "rövanşist kimlikle öç almaya dayalı kamu dindarlığı" yaratmıştır ona göre – veya, "aradığını bulmuş öznenin sahiplenme dindarlığı"...

Yine 1991'den beri çıkan *Haksöz* dergisi, radikal İslâmcı eleştirinin jargondan sıyrılıp güncel meselelere eğildiği, deyim yerindeyse 'modernleştiği' platform idi; onlar AKP'yi tamamen düzen-içi bir yapı olarak gördüler. 1999'da kurulan Özgür-Der (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği), *Haksöz*'ün çizgisindedir. 28 Şubat uygulamalarına ve üniversitelerdeki başörtüsü yasağına tepkiyle kurulan Özgür-Der, Müslümanlara dönük hak ihlâlleri dışında da bütün ezilenlerle ve kategorik olarak devlet baskısıyla meşgul oldu. Her ihlâl ve baskı vakasını "Kemalist-vesayetçi-Batıcı-laisist-oligarşik" düzenin teşhirine vesile ederken; AKP iktidarını bu düzenin postmodern bir revizyonu olarak gördüler: "Ilımlı İslâm'ın" sivil-toplumsallaşmasını sağlayan, muhafazakâr neoliberal nitelikli bir "yeni cahiliye sistemi" idi bu.

Benzer bir tezi, 2012'de yayımlanan hacimli kitabında Kenan Çamurcu da (doğ. 1961) işler. AKP, –keza, asıl Gülen Hareketi–, ılımlı İslâm modeline uyum ve aracılık etmekte, İslâmcılığı muhafazakârlaştırmaktadır ona göre. "Anti-Kemalizm narkozu" altındaki İslâmcılar, Batıcılığın yeni taşıyıcılarının, Kemalistleri tasfiye eden liberaller olduğunu görememekte ve –biraz da aşağılık duygusuyla– onlara 'kapılmaktadırlar'. Çamurcu, dinin siyasallaşmasına, böylece araçsallaşmasına karşı, ahlâkî denetim mevkiinde kalması gerektiği fikrindedir.

Özgür-Der'den epey önce, 1991'de kurulan Mazlumder (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği), insan hakları kavramını İslâmcılığın gündemine getirmişti. Mazlumder, İslâmî kimliği ve mesajı öne çıkartan Özgür-Der'den farklı olarak, Müslümanların faaliyet yürüttüğü ancak kendini münhasıran evrensel insan hakları ilkeleriyle bağlayan bir örgüttür. Doğal haklar ve insan hakları felsefesiyle meşguliyeti 'ciddiye aldıkları' kadar, hak ihlâlleriyle ilgili etkili bir takipçilik yaptılar, çifte standartlı davranmama kaygısını güttüler. 2012 Temmuz'unda, Sivas katliamı yıldönümünde Mazlumder İzmir şubesinin yaptığı açıklama, bu bakımdan güçlü bir örnektir (bu katliam *Haksöz*'de uzun yıllar "kıyam" olarak anılmış, Özgür-Der hep Müslümanları hedef alan bir komploya dikkat çekmiştir): "Ey bu ülkenin dindarları! Madımak'ın önünden çekilin, kurtarın kendinizi o kalabalık-

tan. Madımak'ın önünde ve 37 canın ateşinde sırıtan devletin arkasında durmaktan vazgeçin. Aynı kıbleye yöneldiğiniz kalabalığın oyuna nasıl açık oluşunu görün. Sorun kendinize; biz niye gaza geliyor, niçin başkalarının kirli oyunlarına malzeme oluyoruz? Başkasının ateşini yakmakta suçumuz yok mu? (...) Evet, oyundu, evet kumpastı, ama biz olmadan bu oyun ve kumpas oynanabilir miydi? Sorun kendinize ve sıyrılın kalabalıklardan!" 1998-2006 arasında genel başkan olan Yılmaz Ensaroğlu, fikri ve zikriyle, bu camiada insan haklarının "ahlâk ve bilinç olarak" içselleştirilmesinin dervişliğini ve öğretmenliğini yapmıştır.[33] Onun döneminde, solcu ve Kürt aktivistlerin yer aldığı İnsan Hakları Derneği'yle Mazlumder arasında özellikle Kürt meselesi ve 28 Şubat bağlamında gelişen işbirliği, Cumhuriyet tarihi boyunca sol ve İslâmcı muhitler arasında kurulmuş en istikrarlı alışveriş zeminidir. 2006-2007'de Mazlumder genel başkanlığı yapan Ayhan Bilgen (doğ. 1970), *Evrensel* gazetesinde yazmış, 2015'te HDP'den milletvekili seçilmiştir.

Mazlumder, AKP'ye de önemli bir düşünce ve 'insan kaynağı' birikimi sağladı. Bu transferler kuşkusuz Mazlumder'i sarstı ancak 'hak arayıcı' damarı tamamen kurutmadı. Örneğin 2011'in son gününde Şırnak'ın Uludere/Roboskî ilçesinde "terörist zannedilen" çoğu çocuk-genç otuzdan fazla insanın öldürüldüğü hava bombardımanının hükümet tarafından geçiştirilmesine kararlılıkla karşı koydular. Ancak iktidarla mesafe ayarları meselesi Mazlumder'i çatlatmış, eleştirel dikkatini koruyan genel merkezle iktidara müzahir bir tavır takınan İstanbul yönetimi ayrışmış, birçok insan hakları aktivisti de hayal kırıklığıyla uzaklaşmıştır. Eski genel başkanlardan Ömer Faruk Gergerlioğlu (doğ. 1965), İslâmcıların "hâkimiyete odaklanarak hak-adalet çizgisinden" uzaklaşmasını gündem boyunca eleştiren yazılar yazmıştır.

Ezilenlerle/mazlumlarla özdeşleşen bir perspektifi İslâmcılığın 'subasmanı' olarak gören bakışın, AKP iktidarına muhalefet içinde geliştiği gözlenebilir – marjinal değilse de 'küçük' bir muhalefetten söz ediyoruz. Bu muhalefet içinde, ezilme ve tahakküm meselesini kapitalizmle bağlantılandıran görüş açısı genişledi. Kapitalizme buğz edişini **Muhafazakârlık**'ta gördüğümüz Nurettin Topçu'yu bu vesileyle, bu yanıyla 'hatırlayanlar' oldu. Kenan Çamurcu, andığımız kitabında AKP rejimini *teokapitalizm* diye adlandırır. "Hükümranlık Allahındır" şiârını "...herkesindir" anlamına yorar, –birazdan değineceğim– *infak* ilkesini İslâm'ın öngördüğü toplumsal-politik sistemin özü sayar, kapitalizm İslâm adına meşrulaştırılıyorsa o zaman "komünizm neden meşru olmasın?" diye sorar.

Yine Topçu'dan ve İsmet Özel'den ilham alan Lütfi Bergen (doğ. 1964), kapitalizmden öte, topyekûn bir modernlik ve sanayi reddiyesi geliştirir.

33 Ensaroğlu, 2015'te önce AKP milletvekili adayı sonra Başbakanlık başdanışmanı olarak, masanın öteki tarafına geçmiştir.

Mehmet Âkif'le Atatürk'ün uygarlık ve endüstriyel toplum bahsinde hemfikir olmasında sorun görür. "Debdebe/refah/kalkınma ideolojisi"ne kapılmış Müslümanların, "işsizlik, suç, dejenerasyon, yoksulluk, dilencilik" üreten "zihnî yapıya bir direnişleri olmadığı"ndan müştekidir. Bir kitabına verdiği *Azgelişmişlik Üstünlüktür* adı, onun fikrinin provokatif ifadesidir. O, tarihte yerleşikliğe (ve mülkiyetçiliğe) geçmenin bir ilerleme olmadığı kanısındadır, "kentleri yıkmak" ve kırsal temelli yalın hayata dönmekten yanadır.

Sol bir İslâmcılığın fikrî mesaisinde, İhsan Eliaçık (doğ. 1961) derinleşmiştir. Yirmiyi aşkın kitabında dinin "afyon yüzü ile vicdan yüzünü" ayırt eder. "Kapitalizme boy abdesti aldıran" din yorumlarını sorgular, İslâmî mazlumların zalimleşmesine dikkat çeker. İslâm'a mülke ve iktidara karşı bir devrimci misyon atfeder, "La ilâhe illallah"ta anarşizan bir yan görür. Allah'ı, bütün insanları alâkadar eden, bütün insanlığı bağlayan anlamında *kamu* kavramıyla eşanlamlı anlamalıdır ona göre ("Allah en büyük kamudur"). İleri sürüldüğü gibi "eşitliğe karşı adalet" ilkesini temsil etmiyordur İslâm. Eşitliğin olmadığına dair hükümler, sadece insanlar arasındaki doğal farklarla ilgilidir. Kur'an'ın ilk nüzul eden ayetlerinde bilhassa zenginleşmeye, servetin tuğyan kaynağı olmasına kahrediliyordur. En büyük günah tanım ve tasvirleri, zenginlerin mustağnileşerek insanlara emir ve yasak koymaya kalkmasıyla ve aşırı mülklenme istidadıyla ilgilidir. İslâm'ın temel kavramının *infak* olduğunu söyler. İnfak, kişinin geçimlik ihtiyacından fazlasını başkalarına, ihtiyacı olanlara vermesidir. ("Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisiyle ilgili, "Bütün şehir komşundur" notunu düşer Eliaçık.) Bu kavramın nifakla aynı kökten gelmesini manidar bulur: İnfak ederek malı tüketmek manen güçlendirir, böylece tükenmişliğin (nifak) üstesinden gelmeyi sağlar. Sınıflı toplum şirk, sınıfsız toplum tevhiddir. İslâm'ın altın çağı, eşitlikçi bir "kardeşlik devrimi", bir komün hayatı olarak yaşanmıştır. Eliaçık'ın *Sosyal İslâm*'ı, küçük (geçimlik) mülkiyetli "orta sınıflaşmış" –ifade kendisinindir– toplum idealine dayanır. Bu toplum, ahlâkî özdenetimle yaşayacaktır ("devrimci zahidlik"). Zaten Eliaçık kapitalizmin ekonomi-politik değil psikolojik-metafizik bir eleştirisine ihtiyacımız olduğu fikrindedir. Eliaçık'ın devlet modeli teklifi, laik devlet ve otoriter gelenekli İslâm devleti modellerine alternatif olarak, "adalet devleti"dir. Bu devlete temel teşkil edecek adalet anlayışı, insanların mülk gibi iktidarı da ancak emanet olarak kullanabileceği fikrine dayanır. Bu emanet ehliyetle ve herhangi bir imtiyaza ve ezme-ezilme ilişkisine mahal vermeden kullanılmalıdır. O da Ali Bulaç'ın uzun süre meşgul olduğu Medine Sözleşmesi'ne atıfta bulunur; bunun geçici ve faydacı bir proje değil, Peygamberin kafasındaki sosyo-ekonomik düzeni yansıtan, "ahlâk ve adalet ilkelerine dayalı bir şehir-devlet yapısı" olduğu kanısındadır – genel olarak "büyük, merkezî hegemonyalar yerine kü-

çük ve yerel toplulukların kendi kurallarına uyarak yaşaması"ndan yanadır. Eliaçık, İslâm peygamberinin en yüksek kemal mertebesini temsil eden son peygamber olması sıfatıyla "kendi kendini ortadan kaldırdığını", vahyin lâfzını yorumlamayı akla bıraktığını söyleyerek, kısıtsız düşünce özgürlüğünü savunur. Kur'an'da savaşla ilgili ayetlerin bile savaşı ancak zorbalık karşısında "izin verilen" bir istisna olarak andığı tefsirini yapar; Çeçenistan'dan, Irak'tan, Suriye'den tekbir getirerek falaka dayağı atan, kafa kesen "mücahit" fotoğraflarına bakarak, şu soruları sorar: "Bir yere 'şeriat gelişinin' simgesi olarak dünyaya dağıtılan böylesi bir fotoğraf hangi ruh halinin, nasıl bir din anlayışının göstergesidir? Neden 'adalet, özgürlük' diye bağıran insanların sevinç gösterilerini yansıtan... şehrin meydanında halka ekmek, su, aş dağıtırken çekilmiş bir fotoğraf değil de... bu falaka fotoğrafı?". "Mazluma da zorbaya da dini sorulmaz" ona göre. AKP ve çeperlerinde, radikal muhalefetinden ötürü ve özellikle Gezi İsyanı'na heyecanlı katılımından sonra, Eliaçık'ı İslâmcılık dairesi dışında saymaya dönük bir tavır gelişmiştir.

Gezi İsyanı'nda iktidarın tavrını "dün asker tarafından dövülenler bugün polisle dövüyor" diye yorumlayan Edip Yüksel (doğ. 1957), zaten İslâmcıların menzilinin dışına çok daha önce çıkmıştı. 12 Eylül öncesi Akıncılar hareketinde aktif olmuş olan Yüksel, 1980'lerin ortalarında girdiği rotada, Kur'an dışındaki bütün din kaynaklarını ve mezhepleri abes sayan 'arınmacı' reformizmi, radikal bir noktaya götürecektir: Ona göre Allah'ın resulü de sadece Kur'an'dır, peygamberin böyle bir sıfatı yoktur. Yüksel birçok ferdi İslâmcı hareket içinde yer alan ailesince mürted ilan edildi, ABD'ye göç etti; Kur'an'ın 19 sayısı ve katlarına dayanan bir matematiksel sistemle 'korunduğuna' dair bir tür Hurufî öğretisi geliştiren Mısır kökenli Reşad Halife'nin (1935-1990) talebesi oldu. Hümanist-özgürlükçü-anarşizan bir perspektif geliştirdi; 2012'de teklif ettiği Barışyurdu Anayasası taslağı, "paranın politik sistemdeki rolünü" geriletmeye odaklanmıştır. Lâdinî bilgiye geniş müracaat eder ve yerleşik politik lehçeler dışında 'arı' bir dil kurarken neticede yine din içinden konuşur, bu arada ateistlerle polemiğe de mesai ayırır.

Daha önce kısaca zikrettiğimiz Mücahit Bilici, 2013'ten sonra *Taraf*, *Yeni Yüzyıl* gazetelerinde ve internet mecralarında yayımladığı yazılarında, İslâm'ı "Mülümanların menfaati"ne indirgeyen halihazır ("mazlumiyet sığınakları yerle bir olan... saraylanan") İslâmcılığın köklü bir eleştirisini geliştirir. İslâm'ı, kimliklerden –dinî kimliklerden de– bağımsız olarak "hak, doğru, adil" olanın vicdanî ölçüsü olarak düşünmeyi önerir. "Öğrenme ve adalet" yolunda ebedî bir öğrenci gibi tasavvur ettiği insanın *haysiyeti*, insanların birbirini tanıması/muhatap almasıyla gerçekleşebilecektir. Düşünce ve ifade özgürlüğünü, "insaniyetin cevherinin açığa çıkmasının", dolayısıyla dinin icabı sayar. "Bireyin tam hürriyeti anlamında anarşinin cemaat ha-

linde yaşanması" olarak tanımladığı demokrasinin İslâm için de olmazsa olmazlığını, "insanların farklı farklı olması, Allah'ın esmasının [güzel isimlerinin] tecellisinin gereğidir" şiârıyla temellendirir. Bu söyleyiş, Bilici'nin içinden geldiği Nurcu geleneğin dilini, özgürlükçü bir politik etik vadisine doğru 'açmasının' örneğidir.

"Kula kulluğa ve sömürüye karşı" şiârını benimseyen Emek ve Adalet Platformu'nun öncelikli referansı, Eliaçık'ın fikirleridir. Platformun iş tanımı, emekçilerle ve yoksullarla dayanışma ve İslâm'ın kapitalizmi meşrulaştırmakta kullanılmasına karşı çıkmaktır. 2012'de "anti-kapitalist müslümanlar" pankartıyla 1 Mayıs'a katılanlar, itkilerini bu platformdan aldılar. Tokat'ta İslâmcı aydınların oluşturduğu Toplumsal Dayanışma Kültür Eğitim ve Sosyal Araştırmalar Derneği [TOKAD], 1 Mayıs'ta "neoliberal faşizme" karşı gösteri yapmıştır. Sözcülerinden Ahmet Örs'ün deyişiyle, "neoliberal politikaların fütursuz uygulayıcısı" saydıkları AKP'ye "teslimiyete" karşı, "İslâmcı çevrelerde emek meselesi ve kapitalizm eleştirisi hususundaki temkinli yaklaşım"la mücadeleyle meşguldürler. 2010'da nüvesini Saadet Partisi'nden kopanların oluşturduğu (aralarında, insan hakları ve özgürlüklerini temel alan bir tutumu Millî Görüş döneminden beri sürdüren Mehmet Bekaroğlu da vardı) Halkın Sesi Partisi (Has Parti), dindarlara yaslanan antikapitalist, sol saikli bir hareketin mecrası olabileceği izlenimini verdi. Ancak 2012'de kendi içindeki muhalefete rağmen, AKP tarafından ilhak edildi[34]!

Ankara Okulu'nun 'hocaları' İlhami Güler (doğ. 1959) ve Hayri Kırbaşoğlu (doğ. 1954) da, İslâmcılığın liberal-muhafazakârlıkla ve "küresel kapitalizme" eklemlenmesine itiraz ettiler. Güler, dinselliğin simgelerinin –istismar edilmemeleri için– özel alanda kalmasını uygun bulur, demokrasiyi şûra ilkesine dayanarak olumlar; ancak bu onun moderniteyi küfür saymasını engellemez. Ona göre İslâm'ın sömürüye ve zulme karşı mücadeleyi emreden bir ekonomi-politik hükmü vardır. Kırbaşoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*'nde ahlâkı ibadetlerden daha önemli bir ölçü olarak koyar; Müslümanlığın icaplarını "sosyal adaletçi, eşitlikçi, özgürlükçü, antiemperyalist, sömürü ve kapitalizm karşıtı, emek sömürüsüne karşı, çevreci, savaş karşıtı" olmakla tanımlar. İlerleyen yıllarda AKP iktidarı çevresindeki, "mücahitleri müteahhitlere", Ramazanları "tuzu kuruların" gösterişine dönüştüren, "kendi zengin ama kirli sınıflarını" yaratan, "masa-kasa-nisa [kadın]" peşinde koşan yozlaşmayı işleyecektir. "İtaat ve teba kültürü"den, laisistlerle iktidardaki İslâmcıların hem devlete hem dine bakışının aynı dogmatizmle malûl olduğundan şikâyet eder. "İslâm [veya Müslümanlar] gelirse çözülür" anlayışının, olmayan "sistem ahlâkını" ikame edemeyeceği kanısındadır.

34 Bu ilhakta ciddi 'katkısı' olan Has Parti lideri Numan Kurtulmuş (doğ. 1959), 2012'den itibaren önemli bakanlıklar üstlenecektir.

Bu arayışlar, mahdut da olsa, İslâmcı cenahtaki ezelî modernizm "meselesiyle" cebelleşmede sıklet merkezinin kapitalizme doğru kayma emareleridir. AKP iktidarı döneminde, zenginlik gösterişiyle ilgili tartışmanın, ahlâk ve estetiğe odaklanan bir cephesi de vardı İslâmcı aydınlar arasında. İktidarın gerek eski yoksul ve alt-orta sınıf mahalleleri çok katlı toplu konut alanlarına dönüştüren rant projeleriyle gerekse Osmanlı "ihtişamına" öykünen anıtsal camilerle kendini gösteren inşaat gigantomanisini, modernist paradigmaya teslimiyetin ifadesi olarak yorumlayanlar oldu. Dücane Cündioğlu'na göre mabetler artık *iniltiyi* değil *narayı* barındırıyor (sonradan görme dindar burjuvazinin narası), dindarlığın politik tezahürü artık *değerli* olanı değil *önemli* olanı, gücü esas alıyordu. Onun yorumunda büyük kubbe-yüksek minare, Osmanlı'nın son döneminden beri aşağılık kompleksini telâfi simgesiydi; Cumhuriyet dönemindeyse, yitik emperyal geçmişi telâfi arzusunun kitsch'leşmiş ifadesi olmuştu. İslâm medeniyetinin epistemolojisini kavramamakla, kavrama çabasına girmemekle eleştirdiği İslâmcılık, Cündioğlu'na göre, çoğunlukçuluğa teslim olmuştu – oysa "bir şehrin seçkinleri olmalı" idi.

Cündioğlu'ndan tamamen farklı, *kitsch* bir elitizmle Mehmet Şevket Eygi (doğ. 1933), 1990'ların ikinci yarısından beri, İslâmi harekette İslâm yüksek kültürüne bigâne bir avamlaşma eğilimine verip veriştirmekle meşguldür. Çoğunluğu "köylü kültürüne" ait olan Müslümanların irfan ve vasıf zaafından yakınan, nobran bir seçkinci tutumu sürdürür.

Eygi'nin tek sureti seçkinciliği değildir. Onun koyu antisemitizminde, milliyetçi-muhafazakâr nefret söyleminde, 1966-1971 arasında çıkan *Bugün* gazetesinin başyazarı Mehmet Şevket Eygi'nin suretini görürüz. Toplu Cuma namazı eylemleriyle dikkat çeken 100 bin satışlı *Bugün*, milliyetçi-mukaddesatçı ortak paydası içinde hitap ettiği dindarları ajite eden faşist bir dil tutturmuştur. Malzemesi, şeytanlaştırıcı, skandallaştırıcı, manipülatif bulvar basını üslûbuyla işlediği anti-komünizmdir. 1969 Şubat'ında ABD 6. Filo'sunu protesto eden solcu öğrencilere saldıran linç güruhunun iki kişiyi öldürdüğü, yüzü aşkın insanı yaraladığı "Kanlı Pazar", *Bugün*'ün günler süren ("Kızılları boğmanın vakti geldi" manşetiyle taçlanan) tahrikiyle hazırlanmıştır. Eygi'nin *Bugün*'ünü, onun 2000'lerdeki sureti olan *Vakit/Yeni Akit*'ten bahsetmek için de hatırlattım. 2001'de *Anadolu'da Vakit* adıyla yayın hayatına başlayan bu gazete, 2010'da *Yeni Akit* adını almıştır. Kapanmasının nedeni, 28 Şubat sürecine şiddetli muhalefeti ve özellikle "Onbaşı bile olamayacakların General olduğu ülke" manşetinin generallerce dava edilmesi üzerine aldığı ağır tazminat cezalarıydı. "Müslümanların düşmanı" olarak gördüğü herkesi ırkçı nefret diliyle karalayan, iftira üreten *Vakit/Akit*; her musibetin veya her hasmın arkasında bir Batı/Siyonist/Mason/solcu entrikası görmesiy-

le, anti-komünistlik tecrübesinden müdevver komplo zihniyetinin timsalidir. Ruşen Çakır, "sıradan insanın" kör öfkesine hitap eden bu üslûbu *lümpen İslâmcılık* diye tanımlar. *Akit*, AKP iktidara yerleştikçe muhalifleri itibarsızlaştırmaya veya doğrudan suçlandırmaya dönük polis manipülasyonlarının mecrasına dönüşmüştür. *Akit*'in bu çizgisi ve linççi yayını, AKP iktidarı nezdinde gördüğü protokoler değeri düşürmeyecektir. Ömer Faruk Gergerlioğlu, 2016 başında bir mülakatında, *Akit*'in "İslâm maskeli tamamen gayri ahlâkî yayıncılık" anlayışının İslâmcılarca sorgulanamamasından ve "dindar bir adamın dükkânında hâlâ bir *Akit* olması"ndan, "benim en büyük yaram" diye söz edecektir.

Yeni ulema

İslâmcılığın yükselişinin arka planında, toplumsal hayatta bir muhafazakârlaşma ve dindarlaşmanın varlığını keşfedebilir miyiz? Bu kuşkusuz aynı zamanda dindarlığın mahiyetiyle de ilgili bir sorudur. Gözlemler, anketler, antropoloji ve sosyolojik çalışmalar, bunun yanı sıra İslâmcılık içi tartışmalar, kimlik inşasına ve ritüelleri paylaşmaya dayalı bir dindarlık artarken, dindarlığın uhrevî ve içe-dönük yanının güçlenmediğine, hatta zayıfladığına dair bir sezgiyi ortaya çıkarıyor.

Bir dindarlık göstergesi olarak, dinsel otoritelerin kanaat önderliği işlevinin güçlendiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda *ulemanın* yeniden doğuşundan da söz edebiliriz. Osmanlı'nın son döneminde devlet içinde tabi tutulduğu tasfiye süreci Cumhuriyet'te kemale eren ulema, İslâm adına konuşma mevkiini önce şairlere, ediplere, sonra entelektüellere, en sonunda köşe yazarlarına bırakmıştı. Modern ulema [din bilginleri] dinsel müracaat mercii olmayı sürdürdü elbette; 1961-1979 arasında çıkardıkları *İslâm'ın İlk Emri: Oku* ve 1976-1980 arası *Nesil* dergileri, bu zümrenin özellikle gruplar arası ihtilâfları gidermeye dönük fikrî iddiasının platformlarıydı. '80'lerin yeni olgusu, bu zümreden *kamusal entelektüeller* de çıkmaya başlamasıdır.

İlk imam hatip mezunlarından, başka deyişle Cumhuriyet'in 'yetiştirdiği' ulemanın ilk kuşağından olan Hayrettin Karaman (doğ. 1934), bu temsilî konumuyla beraber, etkililiğiyle temayüz eder. 2000'lerde, 'büyük' politikadan gündeliğe uzanan (e-postayı da kullandığı) fetvaları ve gazete yazılarıyla, son derece saygın bir kanaat önderi olarak 'kurumlaşmıştır'. (28 Şubat sürecini protesto ederek Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi dekanlığından ve akademiden ayrılmasının getirdiği itibarın payını unutmamak gerekir.) 1970'te, sert muhafazakâr tepkileri göze alarak, içtihat kapısının açık olduğunu söyleyerek 'çıkış yaptı'. Müçtehidin, çağın icaplarına uygun ola-

rak uzmanlaşabileceği kanısındaydı; bütün içtihadı bilmeyebilirdi. Öte yandan sadece fıkhî çerçeve içinde değil, 'dünya'yla, dünya bilgileriyle alışveriş halinde içtihat üretebilirdi, üretebilmeliydi. Yasin Aktay, onun modernlikle karşılaşmada reformist-telifçi bir tutumdan öze dönüşçülüğe yaklaştığı yorumunu yapar; belki, bir ara-yolcu olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Karaman radikal İslâmcılığa teveccüh göstermez; İslâm devleti "söylemini" tepkisel, amatör fakihlere dayanmakla, Selefî yüzeyselliğiyle ve hamlığıyla malûl olmakla yerer. O "zaruret, memnu olanı mubah kılar" pragmatizminin tipik bir izleyicisidir. Ona göre, "Mükemmel değilse İslâmî değildir" toptancılığını bırakmak gerekir: Dinde günahla beraber tövbe de vardır, Allah'ın cenneti de cehennemi de vardır. Kendine mahsus alanda herkes kendinden sorumlu olarak serbest sayılmalıdır – tecessüs de yasaktır. Bu pragmatist yorum kapısından demokrasi de geçer: Demokrasi ve çoğulculuk, beşerin iradesini Allah'ın önüne geçirmekle ve iyi-kötü ayrımını hiçleştirmekle İslâm'a aykırıdırlar; fakat İslâm'a yaklaşmakta araç olarak kullanılmaya elverişlilikleri bakımından meşru olurlar.

Karaman'ın dindar yeni burjuvaziye sağladığı fıkhî katkı bilhassa önemlidir. Burada da zaruret pragmatizmiyle ilerler. Kapitalizmi olumlamaz, İslâm iktisadına aykırı bulur fakat sözgelimi faizsiz finans kurumları bahsinde, Müslümanların kârı, yatırımı düşünme, tasarruflarını değerlendirme arayışını çare üretilmesi gereken lâzımeler olarak koyar. Faizsiz bankacılıkta, parayı murabaha yerine artan oranda uzun vadeli kâr ortaklığıyla değerlendirmenin daha Müslümanca olacağını söyleyerek, kapitalizmle "İslâm iktisadını" telife çalışır. Her halükârda, iktisadî aklı normalleştirerek konuşuyordur. Demokrasi gibi kapitalizme de, uzun vadede İslâm iktidarına doğru dönüştürülebilecek zaruret yapıları ve imkânlar olarak baktığını söyleyebiliriz. Asıl hedef "Her imkânı kullanarak dindarlaştırma"dır.

Hayrettin Karaman, 2015 Haziran-Eylül'ü arasında, *Yeni Şafak*'taki köşesinde kafasındaki-gönlündeki *İslâmî demokrasi* tasavvurunu tefrika etti. AKP iktidarının ileri gelenlerinin ve bizzat Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın rağbet ettiği "âlim" olarak biliniyor olması, onun bu arayışına ayrı bir ehemmiyet kazandırır. Karaman'ın 1993'te bir grup arkadaşıyla beraber, Erdoğan'la da istişare halinde RP için geliştirdiği siyasî strateji önerisine göre, ilk aşamada "İslâmî düzenin kendisi değil, ona götüren yolun başı, ona açılan kapı" mahiyetinde bir "geçiş aşaması" öngörülmeli idi. Bu model "muvaffak olursa diğer aşamalara geçilecek, olmazsa başarısızlığın faturası İslâm'a değil... modele" kesilecekti. 2010'larda, ekonomik refahı yükselterek, İslâmî özgürlük alanlarını genişleterek, siyasî meşruiyet ve güç biriktirerek başarılı olduğu varsayılan bu modelin sonraki aşamalarına geçilebileceği fikri, Karaman'a mahsus olmasa gerekti. İşte, "İslâmî demokrasi", bu yeni aşama-

nın tasarımıydı. Mevdudî'nin "teo-demokrasi" kavramı ve Sudanlı Hasan el Turabî'nin[35] fikirleri başta olmak üzere birçok İslâmî kaynağa dayandırılan bu demokrasi, Batılı demokrasiden farklı olacaktır. Batı demokrasisinin zaafı, hem halkın katılımının ve egemenliğinin sözde kalması hem de dine/vahye dayanmamasıdır. İslâmî demokraside halkın egemenliği mutlak olmayıp şeriata bağlı kalmakla kayıtlıdır. Tıpkı yüz sene önce Said Halim Paşa gibi Karaman da, (Müslüman) halkın iradesini temsil eden siyasî erkin, bu temsil hakkını kesinlikle dinin hükümleri çerçevesinde kullanarak yönetmesini öngörür. Bu ideal düzende şûra mekanizması işleyecek, dini yorumlama salâhiyetine sahip olanların içtihadı karar süreçlerine dahil olacaktır. Dinî şuur yaygınlaşıp geliştikçe, şûra ve içtihada katılımla birlikte, doğrudan demokrasiye yaklaşılacaktır. Bu tasavvurda Müslüman olmayanlar ancak "koruma" hükümleri faslında anılır ve siyaset yönetime/iktidara indirgenmiştir. Hayrettin Karaman, muhtelif vesilelerle, Türkiye'de Müslüman ahalinin böyle bir ideal rejimi yaşatacak şuur seviyesinden uzak olduğundan da yakınır. – Onun bu 'karamsarlıkta' yalnız olmadığını ekleyelim. Malatya Okulu yadigârlarından *Yeni Akit* yazarlarına kadar birçokları, 2010'ların ortasında, 'müsbet' gelişmeye rağmen Müslümanları şeriat olgunluğundan uzak görür.

Süleyman Uludağ (doğ. 1937), ihyacı-öze dönüşçü yoklamalarla araçsallaştırılmayan veya 'bulanmayan', yalın bir liberal yorum geliştirir. Radikal İslâmcılığın muğlaklığında Karaman'la hemfikirdir ama o siyasî İslâmcılığı da muğlak görür. Uludağ, itikat-ibadet-ahlâkın dinsel olduğu, hukuk-siyaset-iktisadın dinsel olmadığı kanısındadır. Hilafet ve devlet, İslâm'da aslî meseleler değildirler. İslâm'ın değil Müslümanların devletinden söz edilebilir ve bu devlet biçimine dair emredici hükümler yoktur. Demokrasi, "ilâhi iradenin, *kişilerin serbest iradelerine bağlı olarak* (abç. – T.B.) gerçekleşme imkânı bulacağı" rejim olması bakımından en uygunudur. İslâm düşüncesinde geleneksel kaynaklara aşırı saygının, muhakemede gereksiz tevazunun kısırlaştırıcı etkisinden yakınan Uludağ, "fikri akideye feda etmemek" ilkesi doğrultusunda, düşünme ve tartışmayı teşvik etmekten yanadır.

Yine profesör unvanı taşıyan bir ilâhiyatçı, Kemalizm'de de andığımız Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016), Erken Cumhuriyet ulemasının çizgisini yeni-

35 Sudanlı dinî-siyasî önder (1932-2016). 1989'da bir darbeyle iktidara gelen İslâmcı general el Beşir'le on yıl kadar ittifak etmiş, 1999'da ilişkileri bozulmuş ve ara ara hapsedilmiştir. Uluslararası Ceza Mahkemesi'nce 2003-2004'te Darfur'da (Güney Sudan) ayrılıkçı muhalefete ve Hıristiyan ve animist azınlığa soykırım ve "insanlığa karşı suç" işlemekle suçlanan el Beşir, Türkiye hükümeti nezdinde hüsnükabul görmektedir. Başlangıçta Güney Sudan'da da şeriatın uygulanmasına dair el Beşir'le hemfikir olan Turabî, 1990'ların ortalarında kendi "demokrasi" tasarımı çerçevesinde bir orta yol arayışına girmişti. O, kadınların kamusal hayata katılımını destekleme, din değiştirenlerin idam edilmesine karşı çıkma gibi, –el Beşir'e nazaran!– "liberal" görüşlere sahiptir.

leyen bir çizgide, 1990'ların ikinci yarısından itibaren özellikle şehirli orta sınıflara hitap eden popüler bir dindarlık söylemi kurmuştur. Laikliği "Kur'an verileriyle" temellendirir, Türkçe ibadete fetva verir, M. Kemal'in dini hurafelerden ayıklayarak arıttığını savunur. Çok satar *Allah ile Aldatmak* (2008) kitabı onun bu din yorumunun zirvesidir. Bir yandan da, militan bir 'fundamentalist' dille konuşuyordur Öztürk: İslâm, Kur'an demektir; Kur'an dışı bütün kaynaklar, mezhepler, tarikatlar, "zatlar", –halife dahil–, tümüyle abestir – "dinsizlik bunlardan daha iyi"dir. Kur'an'la beraber peygamberlik bittiğine, Muhammed son peygamber olduğuna göre, aracılık devri bitmiştir. Aracılar, okuma yazma bilenin az olduğu eski zamanlarda gerekli olabilirdi, kitle iletişim çağında lüzumsuzlaşmıştır. Onun Erken Cumhuriyet ulemasının çizgisine oturduğu nokta, İslâm'ı *fıtrat dini* olarak tanımlamaya odaklanmasıdır; İslâm'ı modern kamuoyuna tebliğ etmenin yolu olarak onun 'kolaylığını' ve 'pratikliğini' vurgulamasıdır. Fıtrata uygun, "güzel" olan her şeye İslâm diyebilirsiniz, Öztürk'e göre.

Yaşar Nuri Öztürk'ün şöhretinde, bu 'kolaylık' mesajıyla beraber, popüler ve gündelik terimlere el atarak kurduğu belâgatinin payı vardır: Allah herkesin içine bir kutu koymuştur, o onun fıtratı, Kur'an da prospektüsüdür; Allah'la kul arasında komisyon alanlara yüz vermemek gerekir; Kur'an vahyi beşer ipoteğinden kurtararak anlatıyordur, vahye uygunu çeken ilâhî bir mıknatıstır, tevhidin şifa laboratuarıdır; Kur'an, sağladığı kredileri istismar edenden hesap da sorar, vb.. Esra Özcan'ın "çift lûgatlı" tanımını yakıştırdığı bu dil, Fetullah Gülen'in yine ağırlıkla iktisat ideolojisini yeniden üreten mecazlarını andırır. Son derece eklektik bir referans çerçevesi çizen (Akif-İkbal çizgisinden Necip Fazıl'a, Nurettin Topçu'ya, Seyyid Kutub'a, Nietzsche'ye, kimseyi eksik bırakmaz) Öztürk'ün, kendi zekâ ve birikimine olan hayranlığını fark etmemek imkânsızdır. 2002'de CHP'den milletvekili seçildi, kısa süre sonra ayrılıp Halkın Yükselişi Partisi'ni kurdu, 2009'da partinin genel başkanlığını bırakıp, yazarlık-yorumculuk kariyerine döndü. Dindarlığın görünürlüğünün arttığı bir zamanda, bu durumdan rahatsız olan şehirli laik çevrelerin –kendi temsil ettiklerine inandıkları– "istismar edilmeyen" (siyasî olmayan), "temiz" bir Müslümanlık tanımlama ihtiyacına, dahil olunabilir bir din ihtiyacına hitap etmişti.

2004'ten itibaren ana akım kanallardaki din sohbetleriyle bir televizyon yıldızına dönüşen Nihat Hatipoğlu'nun (doğ. 1955), Yaşar Nuri Öztürk'ün 'ideolojik olmayan' bir versiyonu olduğunu söyleyebiliriz. O da dindarlığı 'kolaylaştırarak' teşvik eden vaazıyla, genel olarak konformist bir 'güleryüzlü Müslümanlık' portresi çizer.

2000'lerde yine televizyon sohbetleri üzerinden izleyici-taraftar kitlesini genişleten tarikat şeyhlerini modern bir olgu olarak burada anmak ge-

rekir.[36] Kadirî şeyhi Haydar Baş (doğ. 1947), standart milliyetçi-muhafazakâr hamaseti provokatif ve egomanik bir dille işleyen konuşmalarını sahip olduğu radyo ve televizyon kanallarından yayarak, 2001'de kurduğu Bağımsız Türkiye Partisi ile 2002 ve 2007 seçimlerinde yaklaşık % 0,5 oy aldı. Nakşîbendi Fatih-Çarşamba cemaatinden Cübbeli Ahmet (Ünlü) Hoca (doğ. 1965) tipik talk-show formatında, hayatın her alanına ilişkin konulardaki uzun radyo-TV sohbetleriyle bir popüler kültür figürüne dönüştü. Onun ilginçliği, 'hoşsohbetliği' yanında, epeyce pragmatist bir tutum içinde, özellikle ibadet formalitelerine odaklanan 'teknik-taktik' bir din telâkkisine hitap etmesiydi.

Muhafazakârlık'ta antisemitizm bâbında değindiğimiz Adnan Oktar (doğ. 1956), bu vesileyle zikredilmeli mi? "Adnan Hoca", 1980'lerde, büyük şehirlerde özellikle zengin "kolejli" gençliğe nüfuz ederek, –kısmen Gülencilere de benzetilen– kendine özgü bir cemaat ve güç ağı oluşturdu. "Türk İslâm Birliği" hamasetini 1990'larda giderek Atatürkçülükle de kabil-i telif hale getirdi. En çok, Harun Yahya müstearıyla antisemit ve evrim teorisi karşıtı hummalı neşriyatıyla bilindi. Müritleri onun mehdiliğine inandılar. (Kendisi bu iddiayı lâfzen reddedip imâlarla etrafında gezer.) 'Genç, güzel/yakışıklı' bağlılarından oluşturduğu vitrin, 2010'larda yayına başlayan televizyon kanalıyla yeni bir boyuta girdi: Açık (çok açık) giyimli genç kadınlar eşliğinde hep "inşallah, maşallah"la bağlanan cümlelerle sürdürülen bir sohbet-eğlence formatı oluştu, sonra şarkılı rakslı bir temaşaya 'evrildi'. Genel İslâmcı kamuoyunda "İslâm dışı" ve "marjinal" sayılmakla beraber, Harun Yahya neşriyatının pekâlâ sempati görmeye devam etmesi manidardır ve onu burada anmayı gerektirir.

Modern ilâhiyatçıların önündeki bir mesele de, ilâhiyatla felsefe arasındaki müşkül ilişkiyi yeniden tartışmak olmalıydı. Ankara İlâhiyat Fakültesi çevresine *Ankara Okulu* namını kazandıran, bu yöndeki ilgisidir. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü, özellikle –ayrıca bütün dinsel düşünüş tarihiyle ilgili muazzam bir külliyat telif eden– Ahmet Arslan'ın (doğ. 1944. bkz. Liberalizm, s. 564) 'hocalığıyla', ters yönden, *felsefeden İslâm'a bakma* ilgisinin melcei oldu. Arslan'ın öğrencisi Zerrin Kurtoğlu'nun *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku* kitabı (1999), İslâm geleneğinde felsefe-din-politika ilişkisinin serencamına getirdiği yorumla, İslâmcılığın siyasal düşünceyle olan 'müşkülünün' künhüne varmıştır. Kurtoğlu, din ve politikanın İslâm'ın tarihsel seyrinin çok erken bir noktasında bütünleşmiş olması nedeniyle, İs-

36 Daha önceki dönemin (1970'lerden '90'lara) popüler bir karizmatik vaiz figürü, Timurtaş (Uçar) Hoca'dır (1944-2000). Konformist tarikatlar hakkındaki "tarikat değil barikat" sözü meşhurdur. Sohbetlerinde böylesi radikalizmlere de, Kıbrıs Harekâtı'nda "manevî güçlerin" Türk ordusuna sağladığı gizemli yardıma dair hikâyata da rastlanır.

lâm felsefesinin politikaya kendi başına değer atf*edeme*diğini, onu hep din ve ahlâk adına araçsallaştırdığını anlatır. (Politikaya aynı araçsal bakış içinde insanı kullaştıran ilâhiyattan felsefenin farkı, 'hiç değilse' insana özerk bir değer vermesidir.) Böylece politika, bir yönetim sanatı/tekniği olarak, değer-dışı bir alana itilebilecek, ikincilleşecek, hatta dışsallaşabilecektir. Bu bölümün başına dönersek; sadece dindarların değil İslâmcıların da Cumhuriyet ve laik inkılâplar travmasıyla baş etmesinde, politikayı araçsallaştırarak ehemmiyetsizleştirmeye imkân veren bu ilâhiyat ve felsefe geleneğini hesaba katmak gerekecektir. Fakat Zerrin Kurtoğlu, bu *anti-politik* istidadı mutlaklaştırmamak, ebedîleştirmemek gerektiğini de hatırlatır bize. İslâm felsefesinin insan özerkliğine açtığı alan politikaya bir imkân sağladığı gibi, politik deneyimin kendisi, siyasal düşünüşün özerkleşmesini tahrik ediyordur.

2010'LARDA AKP VE ERDOĞAN İKTİDARI

Millî Görüş'ün, 'anti'si olduğu Kemalizmin vesayetçi zihniyetini yeniden ürettiğine dair analizine **üçüncü bölümde** değindiğimiz siyasetbilimci Menderes Çınar (doğ. 1969), 2015'te AKP iktidarının siyasî stratejisini şöyle tariflemiştir: "Esasen birer toplumsal uzlaşma konusu olan fakat birer gerilim alanına dönüştürülmüş konularda, gerilim kaynağı olmamak, iktidarını sürdürebilmek ve yönetme kabiliyeti olduğunu göstermek adına ya sorunları ele almayı erteledi ya vesayetçi güç odakları ile uzlaşma aradı ya da bu güç odaklarının üstesinden gelmeyi bekledi." Ahmet Çiğdem'in bir saptamasıyla tamamlayabiliriz bunu: O da 2012'de, AKP'nin "parça parça yürüttüğü sinik açılım siyasetinin... sonuçta devletin tasarruflarını ister istemez haklı çıkar"dığını yazmıştı. Menderes Çınar, bu stratejinin, AKP'nin ilk döneminde vaat ettiği demokratik uzlaşma ve çoğulculuk kültürünün gelişmesine elvermediğine hükmeder. Bu ilk dönemde görülebilen uzlaşma ve çoğulculuk 'belirtileri', –elbette parti çizgisinde bunları 'ciddi kasteden' unsurlar da olmakla beraber–, esas itibarıyla faydacı-taktiksel mahiyettedir.

AKP iktidarı, rakip güç odaklarının (öncelikle "bürokratik oligarşi" olarak tanımladığı ordu-yargı vesayetinin) üstesinden geldikten ve kendini muktedir görmeye başladıktan, yani aşağı yukarı 2010'dan itibaren hızla otoriterleşen bir rotaya girdi. Bu kitap tamamlanırken sürmekte olan ve kitabın birçok bölümünde ister istemez değinilen bu olağanüstü gidişatın eşiklerini ve görünümlerini, –elbette ideolojik şekillenmelere odaklanarak–, derleyip toplamaya çalışalım şimdi.

Gezi İsyanı ve "millî irade"

2013 Mayıs-Haziran dönümünde 'kopan' ve bir ayı aşkın süre devam eden Gezi İsyanı'nın toplumsal muhalefet ve sol açısından etkilerini, Sol bölümünde ele alacağız. Bu olay, Türkiye tarihinde benzeri görülmemiş, –önceki yıllarda Batı dünyasında zuhur eden anti-kapitalist protesto-direniş hareketleriyle benzerlikler taşıyan–, bir kitlesel protesto olayıydı. Katılımcıları ve saikleri bakımından çok bileşenli bir hareketti. Kıvılcımı, piyasalaşmaya-ticarîleşmeye itirazla, çevreci kent hakkı duyarlılığıyla, polis şiddetine ve 'astığım astık kestiğim kestik'çi yönetim tarzına tepkiyle, biraz da 'gençlik isyanıyla' yakılmıştı. Bu ilk evresinde, AKP taraftar ve seçmenlerinin dahi belirli bir katılımının gözlendiği hareket, otoriter-baskıcı gidişata ve iktidara tepki ortak paydasında genişledi, popülerleşti.

Bu olağanüstü yayılma ve popülerleşme sürecinde, başka birçok grubun ve grupsuz kitlenin yanı sıra "aşırı" sol grupların ve özellikle ulusalcı-Kemalistlerin de alanlarda bulunması, bununla beraber başörtülüleri horlayan, dindar-muhafazakârları alaya alan sataşmaların, sloganların da görülmesi,[37] AKP cenahında kaygıyı hızla derinleştirdi. İsyana karakterini verenin bu dil ve tavır olduğunu ileri sürmek zordur – hatta böylesi ayrımcılıkları önlemeye dönük bir hassasiyetin geliştiği gözlenir. Fakat "bürokratik seçkinler"in, "beyaz Türkler"in kültürel damgalamasına maruz kalmanın birikmiş tecrübesi, böylesi vakalarda bir seçici algıya yol açmıştır. Seçici algının azimle tahrik edildiğinin de altını çizmek gerekir. İktidar medyası ve bizzat Başbakan Erdoğan, böylesi vakaların bahsini çoğaltarak, dahası imal ederek skandallaştırdılar – Gezi İsyanı döneminde polis şiddeti ve linç saldırıları sonucu canını kaybeden yedi gençten esirgenen bir skandallaştırmaydı bu. Sonra bizzat müezzini tarafından yalanlanan, Dolmabahçe Camii'nde içki içildiği iddiası ve çok tartışılan "Kabataş olayı" bunun tipik örneğidir: Başörtülü bir kadının, yanında bebeğiyle, "belden yukarısı çıplak, ellerinde deri eldivenler, başlarında siyah bandanalar" olan bir grup tarafından itilip kakıldığı ve üzerine işendiğine dair rivayet, uydurulmuşluğu belli olduktan sonra bile, "Geziciler"in vandalizmine dair bir fantazmagori olarak iş görmüştür.

Ercan Yıldırım, zikrettiğimiz İslâmcılık içi eleştirisinde, AKP havzasındaki İslâmcıların, iktidarla elde ettikleri maddî ve siyasî kazanımlarını yitirme korkusu tarafından yönlendirildiğini saptamıştı. Salt siyasî düzlemde kalmayan, hem sınıfsal hem kültürel-kimlik 'özlü' bir korkudan söz ediyoruz. Ah-

37 Gezi'nin mizahlı, 'fırlama' dilinin, kimileyin, dindar-muhafazakârlardaki bir eksikliği işaret etmek, böylece "şehirli-modern-laik" aklın yaratıcılığı karşısında bir "köylü-taşralı" kabalığını-dar kafalılığını küçümsemek üzere işlenmesini de ilâve edelim. Yine bizzat Gezi ortamı içinde eleştiriye uğrayan bu sınıfsal-kültürel kibir de mukabilinde bir hınç üretecek, sözgelimi "Gezizekâlı" gibi karşı-aşağılamalar uzun müddet rağbet görecektir.

met Çiğdem'in, "'mazlumluk' ve 'mağdurluğun' daha çok geçmişte ve hatıralarda kalan bir *içerlemenin* (aç. – T.B.) adı" olduğu tespitiyle sağlamasını yaparak düşünmeli bunu. Diyebiliriz ki, güncel tehdit algısı, mağduriyet hafızası üzerinden o *içerlemeyi* yeniden üreterek, güçlü-muktedir olma tecrübesinin içine doğmuş kuşakları da sarıyordu. Gezi İsyanı'nın, tehdit algısını sıçratırken bu psiko-politik kompleksi de ajite ettiği şüphesizdir. İktidarın bu algıyı ve kaygıyı hassaten çoğaltarak yeniden ürettiğini yineleyelim. Genel olarak Türkiye'nin zihniyet dünyasına, özel olarak Türk "yönetici sınıfına" ve yine özel olarak İslâmcı ideolojiye ve Millî Görüş geleneğine zaten kazık kakmış bulunan komplo zihniyeti, Gezi vesilesiyle kanatlandı. Bu ayaklanmanın, Türkiye'nin güçlenmesini çekemeyen dış güçlerce (sözgelimi, Türk Hava Yolları'nın Lufthansa'nın pazar payını ufaltan rekabetinden rahatsız olan Almanya...), "faiz lobileri"nce tertip veya tahrik edildiği yorumu, resmî açıklama olarak kurumlaştı. Çok geçmeden buna, Gülen Hareketi'nin komploya dahline ilişkin iddialar eklenecekti.

İsyanın bazı gafillerin yanında standart "hainler"ce (solcular) taşındığı söylenen iç dinamiğinin, bir anti-demokratik darbe teşebbüsü olarak anlamlandırılması kilit önem taşır. Gezi, seçilmiş iktidarı demokratik olmayan yollarla devirme maksadıyla itham edildi – bu, demokratik katılımı seçimeoya indirgeyen sağcı statükoculuğun militanlaşmış bir tekrarıydı. Bu minvalde, iktidarın "sokak hareketleriyle" yıpratılarak askerî darbe koşullarının hazırlandığı 27 Mayıs örneğine başvuruldu. 2007 genel seçimlerinde AKP kampanyasında kullanılan "Milletin Adamları" afişi, Erdoğan'ı Menderes ve Özal'la yan yana getirmişti. Gezi İsyanı sırasında, "Menderes'i astınız, Özal'ı zehirlediniz, Erdoğan'ı yedirmeyiz" sloganıyla bir devam afişi çıkarıldı. Afişteki mesaj, 27 Mayıs darbesinden, zamanında Necip Fazıl'ın yana yakıla çıkartmış olduğu dersi hatırlatıyordu: Darbe, Menderes zaaf ve gaflet gösterip, sokaktaki tahrikleri kararlılıkla, şiddetle bastırmadığı için yapılabilmişti buna göre. Bugün, bu zaafa düşülmeyecekti... Hükümet ve parti yönetiminden, protestonun "haklı ve masum" saiklerini anlamak gerektiğine dair sesler çıkmasına rağmen, Erdoğan gaflet göstermeme cehdiyle derhal sertleşti.

Bu sertlik ve *kutuplaştırma*, devamında, AKP iktidarının hem siyasetinin hem dilinin ve ideolojik söyleminin temel 'ilkesi' haline gelecektir. Siyasî uygulamada bunun Gezi'de başlayıp devamlılaşan bir tezahürü, polis şiddetinin teşvik görerek artması oldu. Polis, gerek donanım gerek operasyon tarzı ve 'konseptiyle' *paramiliterleşme* istidadına girdi; yani suç tehdidiyle, zanlılarla değil de *düşmanla* mücadeleye koşulduğu, adeta askerî bir forma sokuldu. (Bu, anti-komünist talimiyle Türkiye'de polisin zaten çok uzak olmadığı, ayrıca polis örgütlenmesindeki global gelişmenin de desteklediği bir temayüldür.) Yargıda, bağlantı ve niyetten bağımsız olarak "nesnel açıdan teröre

yaradığı" iddia olunan söz ve fiilleri olağanüstü geniş bir "terör" tanımına sokan, sanığı 'düşman'laştıran, nitekim hukuk teorisinde "düşman ceza hukuku" diye tanımlanan anlayış pekişti. Hukukçu Orhan Gazi Ertekin'in (doğ. 1967), Gülen Cemaati'nin yargı düzenini "Kafka romanı", AKP iktidarının Gülencilerden boşanmasından sonraki düzenini "Geceyarısı Ekspresi" teşbihiyle özetlemesi,[38] gayet vecizdir! Paramiliterleşmeden bahsettik; bu, polisle sınırlı değildi. Gezi döneminde kimi 'kendiliğinden' kimi örgütlü olarak "polise yardım eden vatandaşlar" linç saldırıları gerçekleştirmişlerdi. R. Tayyip Erdoğan'ın, tam da esnaftan birilerinin linç saldırılarına kalkıştığı vakaların üst üste geldiği günlerde "benim esnafım gerektiğinde polistir, gerektiğinde alperendir" beyanında bulunmasını, böylesi paramiliter 'oluşumları' yüreklendiren, en azından caydırmayan bir tavır olarak algılamamak zordu. İzleyen zamanda da, çeşitli vesilelerle, kâh yeni kurulan Osmanlı Ocakları'nın kâh AKP Gençlik Kolları mensuplarının kâh bazı ülkücü grupların, iktidarın/Erdoğan'ın "hassasiyetleri" doğrultusunda muhalifleri-protestocuları-basını hatta tribün gruplarını yıldırmaya dönük (kelimenin tam karşılığıyla: terörize edici) saldırıları vuku bulacaktı. Bütün bu icraatın, onları meşrulaştıran ve normalleştiren ideolojik söylemle beraber, rejimin faşistleşmesine, faşizan bir yönelime dair tartışmaları gündeme getirmiş olması şaşırtıcı sayılmamalıdır.

Erdoğan, bu sertlik ve kutuplaştırma stratejisini, *millî iradeyi* savunma misyonu üzerine bina etmişti. "Rahmetli Menderes"ten farklı olarak, millî iradenin hukukuna tavizsiz sahip çıkılacaktı. Millî irade, öncelikle, seçimle tecelli eden meşru siyasî iktidarı ifade ediyordu: Politik etkinliği ve demokrasiyi seçimlere inhisar ettiren milliyetçi-muhafazakâr ve muhafazakâr-liberal demokrasi geleneğinde, iktidarın esenliği, demokrasinin en temel, en "kalbî" meselesiydi. Millî irade, bununla beraber, bir otantik ve 'öz' millet tanımını da imâ etmekteydi. Erdoğan, sık sık "benim milletim" derken, özdeşleştiği, gönlündeki ve kendisiyle özdeşleşen bir milleti tarifliyordu: (Sünnî-) Müslüman-Türk milleti. Bu milliyetçi-muhafazakâr popülizm, AKP iktidarının icraatınca da desteklenmekteydi. Büke Koyuncu'nun (doğ. 1979) incelediği gibi, İslâm millî kimliğin aslî unsuru olarak vaz'edilirken, onu *vatandaşlık etiğinin* de dayanağı haline getirmeye dönük bir eğitim politikası ve kamusal ritüel rejimi kurumlaşmaktaydı. Bu yönelim içinde millî irade söylemi, 'sahih' millet tanımının kapsamına girmeyenleri dışlama, ötekileştirme istidadı kazanmaktaydı. Kitabın bu ve önceki bölümlerinde çok gördük, bu

38 Kafka'nın eserlerinden mülhem *Kafkaesk* terimi, delillerin, somut suçlamanın hatta yargı makamının müphem olduğu bir *suçlanma* ve takibat atmosferini anlatır. Alan Parker'ın (doğ. 1944) *Geceyarısı Ekspresi* filmi (1978), Türkiye karakol ve hapishanelerindeki, yargının da cevaz verdiği çıplak şiddeti anlatır. Aslında, bu iki "düzenin" de simbiyozundan söz etmek uygun olacaktır.

dışlama-ötekileştirme söyleminin köklü bir 'geleneği' vardır; ele aldığımız dönemdeki yenilik, dinî referansın kazandığı büyük ağırlığın yanı sıra, bu söylemin ve politikanın yaptırım ve tazyik gücüdür. Tıpkı Kemalizm'deki gibi, buradaki baskı ve hegemonya güçlerini ayrıştırmak, düşünenleri-araştırmacıları bekleyen bir iş...

Erdoğanizm

R. Tayyip Erdoğan, 2008'de "öfke de bir hitabet sanatıdır" demişti. Öfke dili, bilhassa Gezi'den sonra, onun alâmet-i farikalarından birine dönüştü. Bu öfke hitabeti, zaman zaman doğrudan belirli kişileri hedef alabilmekte, onları 'en üst makamdan' karalayabilmekte, bazen doğrudan yargıyı "gereğini yapmaya" çağırabilmekte – ve bu doğrudan adlî sonuç doğurabilmektedir. Bu dil ve üslûp, gerçi bir mizaç hususiyeti olarak ele alındığı psikoanalitik yorumlara dahi konu edilmiştir; fakat esasen kutuplaştırma stratejisinin bir aleti olarak stratejik işlev gördüğünü söylemeliyiz. Erdoğan Gezi protestolarının üzerine üzerine giderken, bu kampanyaya, "Dik dur eğilme, bu millet seninle" sloganı eşlik etmişti (bazen de: "inananlar seninle"). Daha sonra marşı, şarkısı da bestelenen bu slogan, izleyen yıllarda da hep tedavülde kaldı. Erdoğan'ın huşuneti, taraftarlarınca, dik durmanın-eğilmemenin göstergesi olarak benimsendi. İslâmcı ideolojinin geleneğindeki "kâfire karşı Elif [harfi] gibi dimdik durma" (Necip Fazıl) telkininden, veya Eşref Edip'in ruhsat verdiği "münafıklara galiz söz söyleme" mükellefiyetinden de güç alır bu rıza. Keza, Erdoğan'ın karizma hâlesi olarak hep vurgulanan "sahicilik" ve "samimiyet" etkisinden beslenir. Sert ve saldırgan hitabet, lâfı eğip bükmeden söylendiğine, 'içinden geldiği gibi' konuştuğuna dair, entelektüel ve bürokratik biçimciliğe prim vermeden taşı gediğine koyduğuna dair bir dürüstlük-samimiyet (ve erkeklik) efektinden yararlanır. Erdoğan, bu efekti azamî kullanırken, kitlesel toplantılarda plebisiter bir iletişimi de sistemleştirdi. (Zaten eleştirel soru sorulabilen mülakatlara ve siyasî tartışma oturumlarına yıllardır muhatap olmuyordu.) Onu dinlemeye-alkışlamaya gelmiş kalabalıklara kanaatlerini evet/hayır'larla 'oylatan' bu 'danışma' usulü, halkın demokratik katılımını belirlenmiş soru formülasyonlarına onay veya ret beyan etmeye tabi kılan plebisiter politikanın usulüdür.

Plebisiter politika tarzı, Erdoğan'ın başkanlık sistemi hedefiyle uyumludur. 2014 yazında cumhurbaşkanı seçilmesinden önce, bu hedefi koymuştu. Bu hedefi zaman zaman, tıpkı çeyrek asır önce Özal'ın yaptığı gibi, etkinlik-verimlilik, bürokratik hantallığın giderilmesi vs. yönetimi rasyonelleştirmeye dönük gerekçelere dayandırmıştır. Ancak asıl baskın olan, bütün erklerin tek merkezde birleşerek "uyumlu" kılınmasını özleyen, devletlü-milli-

yetçi bir 'güçlü devlet-güçlü liderlik' söylemidir. Bir ara dile getirilen "Türk tipi başkanlık" lâfzı da, dünyadaki belli başlı başkanlık sistemi modellerinde başkanın yetkilerini kısıtlayan 'sakıncalara' tedbir koyarken; Türk milletinin ezelden beri kuvvetli bir "baş" tarafından yönetilmeyi istediğini ileri süren milliyetçi mitolojiye de göz kırpar.

Hem başkanlık hedefine refakaten hem de Gezi İsyanı'na ve –birazdan geleceğimiz– 17-25 Aralık "sürecine" gösterdiği azimkâr reaksiyonu 'kutlamak' üzere, Erdoğan gitgide daha fazla kültleştirilmiştir. 2011 genel seçimlerinden sonra taraftarları/hayranlarınca "Usta" ve "Reis" diye anılmaya başlandı – 2016'da hayat hikâyesi *Reis* adıyla televizyon dizisi yapılmaya girişildi. Kuşkusuz, bu kültleş(tir)me süreci, hem Erdoğan'ın kendi liderlik inisiyatifini mutlaklaştırma istencinden hem de gücün orada/onda olduğunu görenlerin iktidar ve ikbal cezbesiyle yaranma çabasından yakıt alıyordu. Her kademeden parti yöneticilerinin ve kimi yazarların, Erdoğan hakkında, "Allah-ü Teala'nın bütün vasıflarını üzerinde toplamış", "Cenab-ı Hak'ın eli onun üzerinde", "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi", "adeta ikinci peygamber", "ona dokunmak bile adeta ibadettir" gibi beyanlarının örnekleri çoğaltılabilir. Yasin Aktay, karizmayı sosyoloji bilgisiyle temellendirir: İbn Haldun'un asabiye kavramından da yardım alarak, "örgütleri heyecanlandıran, onları motive eden liderliğin içerdiği karizmayı diri diri gömmeye çalışan modern bürokrasi"ye karşı, "ağır kriz koşullarının ürettiği akıl ve duygusal yoğunlaşma enerjisi"ni temsil eden Erdoğan karizmasını bir *talih* olarak sahiplenir. Erdoğan'ın 2016 Mayıs'ındaki AKP kongresine yolladığı mesaj, kıyam vaziyetinde (namazda ayakta dikilir gibi) dinlenmiştir. İslâmcılığın iktidar deneyiminin eleştirisini yapan ender İslâmcı yazarlardan Adem Çaylak (doğ. 1970), bu tabasbusu "iktidarın itikatlaşması" olarak tanımlar. Çaylak, "kutsal tek adamlık" rejimini ve bunun İslâmî camiada gördüğü kolay ve geniş kabulü, İslâmiyet'in tarihsel geleneğine dayandırır. Başka eleştirel İslâmcı yazarlar gibi o da, Emevî döneminden itibaren halifeliğin sultanlaşarak İslâm'ın şûra ilkesini geçersizleştirdiğini ve iktidarın akideyle-imanla özdeş görülür hale geldiğini düşünür. AKP iktidarını, özellikle tek adam rejimine doğru evrilme safhasında, İslâmcılık adına sorgulanması gereken bu geleneğin, Türk devlet mitosunun *kut* mefhumuyla güçlendirilmiş ve Kemalizmin ulus-devleti kutsallaştıran töresiyle de uyumlu bir devamı sayar.

Erdoğan'ın kültleştirilmesinin karşısında bir "Erdoğan nefreti"nin de var olduğu, vakıadır. 1990'ların ikinci yarısından itibaren Erdoğan, özellikle laisist-Kemalist muhalifleri arasında "Tayyip" diye anılmıştır; burada, soyisim yerine küçük isimle anma küçümsemesine, Tayyip isminin 'bariz' Arapça ve dinî-geleneksel bir isim olmasını hedef alan bir küçümseme eklenir. AKP ve Erdoğan taraftarlarının bir saplantıya dönüştüğünü söyledikleri, kimi

durumda gerçekten politik rasyonaliteyi iptal edebildiği görülen "Erdoğan nefreti"nin de, Erdoğan kültünün bir mazeretine dönüşebildiğini belirtmek gerekir: Muhaliflerin-hasımların "nefret"in irrasyonalizmiyle davranıyor olması, onları peşinen haksızlaştırıyordur bu bakış açısından. R. Tayyip Erdoğan'ın cumhurbaşkanı olduktan sonra, sadece kamusal şahsiyetlere değil genellikle sosyal medya mesajlarını delil göstererek sıradan vatandaşlara bile binlerce hakaret davası açması, kültleşen kimliğini korumaya alma yanında, belki, bizzat bu nefreti bir 'girdiye' dönüştürme saikini de yansıtıyordur.

Erdoğan'ın tek-adamlaşma süreci, 2011'den sonra uluslararası siyasetbilimi literatüründe *Erdoğanizm* kavramıyla 'karşılanmıştır'. Erdoğan'ın yönetim stili ve söylemi, dönemin global otoriter-popülist çığırı bağlamında, bilhassa Macaristan'daki Orbán rejimiyle ve Rusya'da Putinizmle mukayese edilerek ele alınmaktadır. Bu literatürde Erdoğanizm kavramının, onu yerinden eden bir restorasyon ideolojisi olarak Kemalizmle zıtlaştırarak veya mukayese ederek kullanıldığına da rastlarız.

Çekingen hoşnutsuzluk

Erdoğan'ın tek-adamlaşması, AKP içinde ve çevresinde de hoşnutsuzluğa yol açmış, ancak bu hoşnutsuzluğun ifadesi, çekingen jest ve söylenmelerin ilerisine geçmemiştir. Partinin kuruluşunda Erdoğan'la beraber üçlü liderlik[39] içinde görülenlerden Abdullah Gül (doğ. 1950), cumhurbaşkanlığı görevinin (2007-2014) sona ermesinden sonra fiilen 'politik emekli' muamelesi görmesi karşısında sessiz kalmış; daha uzlaşmacı, daha 'yumuşak' bir politika izlenmesi yönündeki tercihini çok dolaylı, çok diplomatik yollarla, aracılarla dile *getirt*miştir. Diğer kurucu lider, aslında "ağabey" statüsünde olan Bülent Arınç (doğ. 1948), belâgatini tek-adamlaşma sürecinden rahatsızlığını belirtmekte kullanmış, hatta 2016 Mayıs'ında (milletvekilliği ve hükümet üyeliği sona ermişken, bir üniversitede yapacağı konuşmanın iptal ettirilmesi üzerine) "baskı rejimlerinin yoluna girildiğinden" yakınmış; ancak bu çıkışlar, –vefasızlık sitemiyle yüklü–, imâlı serzeniş tonunda kalmıştır.

Muhafazakârlık bölümünde zikrettiğimiz, 2009-2013 arası sanayi bakanlığı yapan Nihat Ergün'ün (doğ. 1962) 2015 başlarında yayımlanan anıları, daha etkisiz, fakat serinkanlı ve açık bir özeleştiri içermesi bakımından ilginçtir. Ergün, AKP'nin lehtar eleştiricilerinin benimsediği "fabrika ayarlarına dönme" deyimini tekrarlar. "Karizmatik lider rüzgârı"na güvenmenin, "başarıların tüketilmesi"ne yol açacağı uyarısında bulunur. Ona göre AKP

39 Dördüncü kurucu olarak anılabilecek Abdüllatif Şener (doğ. 1954), 2011 genel seçimlerinden önce parti yönetimini yolsuzluk ve "rantçılık"la suçlayarak ayrılmış, kurduğu Türkiye Partisi'nin ömrü bir yılı bulmamıştır.

başarısını, Millî Görüş döneminin "aşırı ideolojik" olmaya bağladığı zaaflarını aşmasına borçluydu. Şimdiyse, rasyonel bir kurum olarak görülmesi gereken siyasî partiyi yeniden "cemaatleştirerek", "ordu değil orkestra" gibi yönetmesi gereken lideri yeniden "cihat emiri"ne dönüştürerek, parti programının nesnel ve şeffaf muhtevası haricinde yeniden "dava", "hareket" gibi, "kayıt dışı siyaset"in araçları dediği kavramları öne çıkararak, o zaaflara geri dönülüyordu.

Gül ve Arınç'ın çekingen hoşnutsuzluk emareleri, iktidar medyasında hem 'ayıklanarak' hem yüz buruşturularak geçiştirildi, ayrıca iktidar güdümündeki sosyal medya harekâtlarıyla çamura bulandı. Genel başkan ve başbakan yapıldığı 2015 kongresinde "Yeni Türkiye Sözleşmesi"yle görece uzlaşmacı-çoğulcu bir 'hava' yaratmaya çalışan Ahmet Davutoğlu yaklaşık bir yıl sonra görevden alınırken de, buna itibar kırıcı bir medya ve sosyal medya salvosu eşlik etmiştir. Medyanın tekelleştirilerek tek sesli bir propaganda aygıtına dönüştürülmesi, AKP iktidarının çok önemli bir veçhesidir. Bu tekelleştirme, *Yeni Şafak*, *Yeni Akit*, *Kanal 7* gibi halihazır taraftar medyanın teşvik edilmesiyle kalmadı. Kamu denetimine devredilen *Sabah*, *Star* gibi ana akım gazetelerin iktidar medyasına dönüştürülmesiyle ilerledi; bunların dışındaki ana akım medya mecralarında da iktisadî ve siyasî baskılarla muhalif yazarların, programcıların hatta istenmeyen tartışma-analiz programı konuklarının tasfiyesiyle devam etti. Bu yapının yine Gezi'den, 2013'ten sonra iyice yerine oturduğu görülür. *Cumhuriyet* gazetesi genel yayın yönetmeni Can Dündar'ın (doğ. 1961) bir süre hapsedilmesi, mahkeme önünde uğradığı bir silahlı saldırıdan sonra da devam eden tehditler altında yurtdışına çıkmak zorunda kalması, medyaya dönük baskının uç noktalarındandır.[40] 15 Temmuz darbe girişiminden sonra ilan edilen olağanüstü hal rejiminde onun üzerinde muhalif televizyon kanalı ve radyo kapatılmıştır.

Bunun sonucu, hep bir ağızdan konuşarak linç atmosferi yaratan, bu maksatla 'haber' ve imaj tertip eden, hedef gösteren bir medya vasatının oluşmasıdır. Türkiye'deki medya, 'AKP devri' öncesinde de bu vasatın çok uzağında değildi; fakat tekelleşmenin, tek seslileşmenin ve 'realiteyle' ilişkiyi koparmış propagandacı haber imalatının bu derecesi, gerçekten 'yenidir'. Bu yapılanma, gelişen sosyal medyayla da desteklenir. Sosyal medya dilinde "trollük" denen, yalan-yanlış iddialarla tahrikçilik yapma taktiği, "Aktroller" diye adlandırılan –ve profesyonel olarak istihdam edildiğine dair iddiaların bulunduğu– bir kadronun siyasî manipülasyon, dezenformasyon, hakaret, karalama ve ihbar mesaisine uyarlanmıştır. Trollük "Aktroller"e özgü değildir, muhaliflerin de trolleri vardır, ancak iktidar gücünün belirleyiciliği elbet-

40 Dündar ve meslektaşı Erdem Gül (doğ. 1967), MİT'in Suriye'ye silah sevk eden TIR'larıyla ilgili bir haberi yayımlamaları nedeniyle, "devlet sırrını ifşa" ve "vatana ihanet"le suçlanıyordu.

te başkadır. Neticede, medya ve sosyal medya ortamı, tartışmayı münazara olmaktan bile uzaklaştırıp demagoji düellosuna çeviren, her tür muhalefeti kriminalize eden, lâf yetiştirmek için 'çirkinleşmeyi' göze almaya zorlayan, zehirli bir atmosfer yaratmıştır. Bu, Türkiye'nin sadece düşünce hayatını değil tümüyle kamusal kültürünü mahveden atmosferdir.

Dekadansın bir cephesi de, seküler-Batıcı ve solcuların (yine "beyaz Türkler") el koyduğu düşünülen "kültürel iktidar"a dönük hamlelerde görülür. 2015 Ekim'inde çıkmaya başlayan *Cins*, böylesi hamlelerin bir billurlaşmasıdır. *Cins* dergisi, *Ot*, *Kafa* vd. seküler-sol popüler kültür-edebiyat dergilerinin, sentimental denemeler, anektodal, aforizmacı ve provokatif hicviyeler içeren formatını benimsemiştir. (Bizzat bu formatın, kendi başına değil fakat 'toplam' edebiyat ve düşünce üretiminin odaklandığı bir asliyet kazanması oranında, dekadans belirtisi olduğundan şüphelenebiliriz...) Bu "kültürel iktidar" eleştirisi, Batıcı-yabancı-tercüme aydınların "yerli ve millî" ilgilerden uzaklığına, dine duyarsızlığına ve snoplukla gizlenmiş cehaletlerine ilenmenin sonunu getiremez. Kolaylıkla faşizan anti-entelektüalizme dönüşebilen bu diklenme tavrı, nitekim "kültürel iktidar"ı polis marifetiyle değiştirme programıyla barışıktır, akademisyenlerin-yazar-çizerlerin baskıya uğramasından, hapsedilmesinden hiç rahatsızlık duymaz. *Serdengeçti*'den farkı (bkz. **Muhafazakârlık**, s. 286 vd.), sözel ve grafik modernliğinden, alaycılığını reklam endüstrisinden el almışa benzeyen pop, 'genç', 'hınzır' bir dile yedirmesinden pek fazla ileri gitmez. Özeleştirel bakışlar yok değil ama nadirdir; alaycılığın kendinden-memnuniyeti ve hamaset, mizahı yavanlaştırır.

Fanatik taraftarlığı zorlayan bu tekelleşme, AKP'yi kendisini tamamen içeriden eleştiren yazarlara, gazetecilere de tahammül gösteremez hale getirmiştir. Böylesi atmosfer koşullarında hep görüldüğü gibi, küçük eleştirileriyle can sıkan kıdemli "dava arkadaşları"ndansa, eski ideolojik 'bagajlarını' bırakarak Erdoğan'a yanaşmış 'yeniler', daha fazla itibar görürler. En erken 1990'lardan beri İslâmcı ve Millî Görüş çevresinde yer almış, AKP iktidarının ideolojik inşasına emek vermiş, 2013'ten sonraysa peyderpey "artık kendileriyle çalışılmayacağı" bildirilmiş bir grup gazeteci ve yazar, 2016 Mart'ında 'içeriden eleştirel' bir tutumla, "diyalog, uzlaşma, temel hak ve özgürlükler" şiârıyla *Karar* gazetesini çıkartmaya başlamıştır. 'Daralmaya' bir örnek: Yukarıda andığımız Hakan Albayrak, "Reis" edebiyatının tutkulu kalemlerinden olmasına rağmen, küçük ve içeriden eleştirileri fazla bulunarak ana akım medyadan uzaklaştırılmış, akabinde bizzat küçük ve içeriden eleştirilerin mecrası olan *Diriliş Postası* gazetesinde bile barındırılmadıktan sonra, *Karar*'a gelmiştir... Bir denge ümidi olarak Davutoğlu'na yakın duran *Karar*, çekingen eleştirelliğini esasen "ölçüsüzlük" ve "seviyesizlik" üzerinden

geliştirdi. Yazarları, 15 Temmuz darbesinden sonraki tasfiye kampanyasında da, "adalet ve merhamet" telkininde bulundular.

O sıralar Hidayet Şefkatli Tuksal, iktidarın Gülen Hareketi'yle işbirliği nedeniyle özeleştiri vermesi gerektiğini söylerken, binlerce kamu personelinin bu cemaatle ilişkili diye işlerinden atılmasını 28 Şubat döneminin baskılarıyla mukayese etmekten geri durmamış; bu arada 'geçerken', o dönemde "Alevi ya da seküler vatandaşların yoğun olarak yaşadığı mahallelere sürgün edilen" başörtülü memurların buralarda bir taşkınlık ve saldırıyla karşılaşmadığını not etme gereğini de duymuştur. Hakkaniyet ölçüsü ve politik tefrik kabiliyeti bakımından, bu özen istisnaîdir. Tuksal, zamanında dindarlığı kamusal alanda 'saklanmaya' zorlayarak Gülenciler gibi takiyyeci faaliyetlere zemin hazırladığını düşündüğü "Jakoben-laisist" zümreden özeleştiri talep ederken de kullanır bu tefrik kabiliyetini!

AKP ve İslâmcılık içi muhalefetin hep 'yen içinde' kalmasını ve yüksek sakınganlığını, sadece ikbal kazanımlarını koruma kaygısına ve rövanşizm korkusuna bağlayamayız. AKP'nin muhaliflerinin bir "proje" sunamadıkları, özellikle CHP ve solun dindar hassasiyetlere duyarsızlığını ve kültürel önyargılarını koruduğu, böylece demokratik çoğunluk rızası kazanma kapasitesinden uzak kaldıkları, dolayısıyla alternatifin yine ancak AKP içinden çıkabileceği fikri, sıkı sıkı bağlandıkları bir gerekçedir. Bu, AKP'nin dışındaki İslâmcı aydınların da birçoğunun paylaştığı bir kanaattir.

Gülencilerle çatışma

Gülen Hareketi'ni bölümün başlarında ele aldık, değişik vesilelerle AKP iktidarıyla simbiyoz ilişkilerine değindik. Gülencilerin bürokrasideki, özellikle yargı ve polisteki kadrolaşması, iktisadî güçleri, medyadaki, aydın muhitlerindeki ve uluslararası kamuoyundaki etkileri, AKP iktidarının yerleşmesinde ve özellikle *establishment*'a/müesses nizama kendini kabul ettirmesinde önemli rol oynamıştı. Gülen Hareketi, bu işbirliğini elbette kendi güç stratejisi çerçevesinde değerlendiriyordu.

2011 genel seçimlerinden sonra bu işbirliği bozulmaya başladı. AKP yönetimi ve kadrolarında, hem devlet aygıtında hem iktisadî düzlemde Gülencilerin genişleyen gücünden duyulan endişe artmıştı. Gülenciler de AKP'nin artık kendi 'öz' hâkimiyetini kurup kendi nüfuzlarını geriletmeye yöneleceğinden kuşkulanıyorlardı. Türkiye'nin global bir güç olma perspektifini ABD'yle "uyumlu" hareket etmesinde gören Fetullah Gülen ayrıca AKP'nin dış politikasını maceracı buluyordu. (Fetullah Gülen, yukarıda bahsettiğimiz Gazze Filosu girişimini [bkz. 29. dipnot] kınarken, ABD-İsrail statükosuna sahip çıkmanın yanında, 'herhangi' devlet otoritesine mutlak itaati tel-

kin etmişti). Bu aşamada Gülen Hareketi, AKP'nin otoriterleşme yönelimini usul usul eleştirerek, önceki yıllarda 'üstlendiği' yargı-polis operasyonları nedeniyle hayli aşınan çoğulcu-hoşgörülü imgesini yeniden parlatma çabasına girişti.

2012 Şubat'ında MİT Müsteşarı Hakan Fidan'ın, PKK temsilcileriyle yürütülen "barış süreci" öncesi müzakereler nedeniyle ifadeye çağrılması, Gülenci 'yargı unsurlarının' iktidarı 'destabilize etmeye' dönük bir hamlesiydi. (Bu arada Fidan'ın "İrancı" olduğu ithamını da yaymışlardı.) 2013'ün sonlarına doğru iktidarın, Gülen Hareketi'nin örgütlenme fideliği olan üniversite hazırlık dershanelerini kapatması, çatışmaya aleniyet kazandırdı. Gülen Hareketi buna, yargıdaki gücünü seferber ederek, bazı işadamlarını, dört bakanı ve üst düzey bürokratları kapsayan bir yolsuzluk ve rüşvet soruşturmasıyla, hayli sert bir mukabelede bulundu. 17 ve 25 Aralık 2013'te başlatılan soruşturma operasyonuna, Başbakan Erdoğan dahil AKP iktidarının üst düzey kadrolarının, söz konusu iddialarla ilgili şüpheleri teyit eden gizli dinleme kayıtları eşlik etti. Gülen Hareketi'nin polis ve yargı örgütlenmesi, önceki yıllarda gerek Ergenekon-Balyoz ve futbolda şike davalarında gerekse CHP lideri Deniz Baykal'ın ve bazı MHP milletvekili adaylarının istifaya zorlandığı "seks skandalları"nda böylesi gizli dinleme kayıtlarını hem davalarda kullanmış hem de medyaya servis ederek etkili bir manipülasyon basıncı yaratmıştı – hükümetin ve iktidar medyasının mutlak memnuniyetiyle yapmıştı bunu.

İktidar, yine öncelikle Erdoğan'ın inisiyatifiyle, 17-25 Aralık soruşturmalarına şiddetli bir direnç gösterdi. Erdoğan, soruşturmaları darbe girişimi olarak, Gülen Hareketi'ni devlet içinde "paralel yapı" oluşturmuş bir "çete" olarak tanımladı. (2016 yazında yeniden yayımlandığını andığımız *Sebilürreşad*, Allah'ın yerine devleti koyan bir ifadeyle, "devlete şirk koşmak" diyecektir!) "Paralel devlet yapılanması", "paralel yapı" adlandırmaları, "Fetullahçı Terör Örgütü" (FETÖ) tanımıyla bütünlendi ve Gülencilere dönük "terör örgütü" kovuşturmaları başladı.

İktidar-Gülen çatışması, AKP'de bir kenetlenme etkisi yarattı, özsavunma ve teyakkuz refleksini büyük bir karşı-saldırıya dönüştüren Erdoğan'ın liderlik otoritesine yeni yakıt tedariki sağladı. Bu süreçte, hem Gülen Hareketi'nin son yıllarda tekelci bir güç oluşturarak onlara hayat alanı bırakmamasından yılmış cemaatlerin hem de o zamana kadar AKP'ye daha eleştirel bir tutum almış olan kimi İslâmcı aydınların desteğini kazandı. Bu yeni desteğin bir nedeni, yine iktidar kazanımlarını yitirme endişesidir. Bunun yanında, Gülen Hareketi'nin komplo gücünün ve pervasızlığının yarattığı dehşet duygusu da çok etkili oldu. Bu harekete zaten ideolojik açıdan mesafeli olanların mesafesi büyüdü, bunlardan bazıları da sakındığı görüşlerini şimdi açığa vurma cesaretini buldular.

Nitekim 2014'ten itibaren, Gülenciliği İslâmcılık açısından sorgulamaya dönük hummalı bir mesai görülür. Bilhassa bu neo-Nurculuk akımına ihtirasla içerleyen 'klasik' Nurcular[41] (muhafazakâr *Yeni Asya* grubu hariç), 2004'te onun aleyhine yazmaya başlamış olan Kadir Mısıroğlu gibi, köprüleri evvelden atmış olanlar, haklı çıkmanın iştahıyla konuştular. (2012'de *Milat* gazetesinde Gülenciliği "sekûler Kemalizmin ikamesi dinî Kemalizm" diye tanımlamış olan Adem Çaylak gibi eleştirel İslâmcı aydınlar, pek o kadar 'ilgi' görmediler.) Gülen reddiyelerinin muhtevasını özetlersek, dini 'bozduğuna' ve istismar ettiğine dair değerlendirmeler öne çıkar: Kâh tasavvufun kâh Sünnî ortodoksinin kavramlarını keyfî biçimde ve tahrif ederek kullanmaktadır... "Mistik hezeyanlarla", kendisine mürşid-i kâmillik, kutbiyet[42] atfetmekte, hatta mehdi olarak göstermektedir... Husumet duyduğu başka Müslümanları ağır beddualarla tekfir etmektedir... (F. Gülen'in o aralar yayımlanan cezbe halindeki beddua videoları, bu tepkide etkili olmuştur.) Bunların yanında, F. Gülen'in "Dinlerarası Diyalog" girişimine dönük tepkiler güncellendi: Onun bu girişimde, bütün "kitap ehli" ile Allah'a ibadette ortaklaşırken, Hz. Muhammed'in peygamberliğini zikretmekten imtina ettiğine dikkat çekiliyordu. Dinlerarası Diyalog, aynı zamanda Gülen Hareketi'nin Batılı güç merkezleriyle oportünist ilişkilerinin, dahası onlara râm oluşunun simgesi olarak görülmekteydi.

Gülen Hareketi, bu furyada bir gizli gündemle hareket etmesinden, "sırlı" yapısından ötürü de sorgulanmıştır. Haşhaşi hareketi[43] benzetmesi, popülerleşmiştir. Gülencilerin "tedbir" diye meşrulaştırdıkları takiyyeciliğin, "sünnet ehline" caiz olmadığına dikkat çekilmiştir. 17-25 Aralık öncesinde AKP'ye görece eleştirel yaklaşan aydınlardan ilâhiyatçı Mustafa Öztürk (doğ. 1965), Ali Şeriati'nin ayrımına dayanarak, Gülen'inkinin Ali Şiâ'sından ziyade Sefevî Şiâ'sına uyan bir takiyyecilik olduğunu söyler: Dinî ölçüyü kaçırmış, her türlü gayri ahlâkî ve din dışı davranışa cevaz veren bir takiyyeciliktir bu. Yine Öztürk, Gülencilerin dinleme-takip faaliyetlerini, mahremiyeti ve kişilik haklarını ihlâlin yanı sıra iradeye vesayet eden bir "günah dedektifliği" olarak tanımlar.

Çok önceden Gülenciliğin Nurculuk içinden en kapsamlı reddiyesini yapmış bulunan Metin Karabaşoğlu, 2014'te eleştirisini artık iktidar medyasında hüsnükabul görerek yinelerken, varılacak sonuç kadar "sürecin", gidiş yolunun da takvaya uygun olması gerektiği ilkesini vurgulamıştır; Gülen ise "sonuç odaklı" bir "Müslüman Makyavel"dir ona göre. AKP'ye yakın bir dü-

41 Gülen Hareketi'nin Said-i Nursî'nin risalelerini sadeleştirmeye girişmesi, bu camiada başlı başına büyük tepkiye yol açmıştı.

42 Evliyaların üzerinde bir velilik makamı.

43 11.-12. yüzyılda gizli örgütlenmiş, düzenlediği suikastlarla güçlenen Şiî-İsmailî tarikat.

şünce-araştırma kuruluşunun yöneticisi, siyasetbilimci ve köşe yazarı Hatem Ete, benzer bir yorum getirir, Gülen Hareketi'nin "güçlü kalmayı her şeyden önemli addeden" bir anlayış geliştirmesini ayıplar.

Gülen Hareketi'nin analizine gerçekten katkısı olabilecek –kimisi oldukça isabetli– bu eleştirilerin problemi, eleştiri ölçütleriyle ilgili, özellikle de güce odaklanma ve iktidar istenci bahsinde, AKP iktidarına tanıdıkları masuniyettir. Bu 'eksiklik', yüzleşildiği oranda, AKP'nin ideolojik-siyasî davasının şeffaf ve seçilmiş-değiştirilebilir olmasının ehvenliğiyle izah edilir. Hemen hiç yüzleşilmeyen problem ise, 17-25 Aralık'ta ortaya dökülen yolsuzluk iddialarıdır. Deliller hukuken geçersiz, bunların elde edilişi ahlâken muhataralı olsa bile, iddiaların ortaya koyduğu güçlü yolsuzluk 'emareleri' vardır. Siyasî bir komployu def etme önceliği, bunlarla ilgili hesap verme sorumluluğunu ertelemekten öte men etmiştir. Suçlamalar karşısında hiç taviz vermeme ve zaaf göstermeme iradesi, yolsuzlukla suçlanan bakanlardan Egemen Bağış'ın iddialarla ilgili Meclis soruşturmasının reddedildiği oylamada alaycı bir tebessümle oy pusulasını iskambil kâğıdı gibi fırlatarak teşhir ettiği pişkin tavırla, müstehcen bir hale bürünmüştür. İktidar sahiplerinin, "başımızdakilerin", hele "bizden" ve "iyi" iseler, kamu adına yönettikleri kaynaklardan bir miktar istifade etmelerini doğal sayan 'popüler ortak duyu', Erdoğan'a atfedilen kült statüyle pekişerek, yolsuzluk iddialarının geçiştirilmesine yardım etmiş – bu vesileyle o 'ortak duyu' da bir defa daha pekişmiştir. Ruşen Çakır, bu çapta yolsuzluk iddiaları yirmi yıl önce merkez-sağ-sol iktidarlar döneminde şâyi olsaydı, "İslâmcılar ortalığı yıkardı" der. Bu tecrübenin siyasî, dinî ve sekûler ahlâk açısından yol açtığı erozyon, acaba ileride bir gün birilerinin vicdanını meşgul edecek midir?

15 Temmuz darbesi

2014'ten itibaren baskılara ve müsaderelere maruz kalan Gülen Hareketi, mağduriyetini işler ve iktidarın anti-demokratik çehresini teşhire çalışırken, bünyesinde bazı özeleştiri girişimleri de oldu. Manipülatif polis-yargı operasyonlarıyla, Kürt meselesindeki baskıcı ve milliyetçi tutumlarıyla ilgili bazı özeleştiriler dile getirildi. AKP iktidarına tepki, genel bir İslâmcılık eleştirisiyle, hatta reddiyesiyle birleşti; kendilerinin İslâmcılığa/siyasal İslâm'a karşı "sosyal İslâm"ı temsil ettiklerini vurguladılar. *Bugün* gazetesi yazarlarından, siyasetbilimci Gökhan Bacık siyasal İslâmcılığa mesafeleriyle beraber uluslararası demokratik değerlere sahip çıkmalarıyla, giderek gelişen bir "küresel meşruiyet" kazandıkları kanısındaydı. Bacık, "Hizmet 2.0" formülünü ortaya attı: Buna göre Hizmet hareketi, yeni sürümüyle artık büyüklüğü/büyümeyi değil "keyfiyeti" (niteliği) önemseyerek gelişecekti.

Gülen Hareketi'nin gerçekten "sırlı" yapısından ve bir çatışmanın ortasında dile getirilmiş olmasından ötürü, bu özeleştirilerin 'samimiyetini' ölçmek zordur. 15 Temmuz 2016'daki askerî darbe girişimi ise bunları iyice şüpheli hale getirdi. Ordunun komuta kademesinin büyük bölümüyle karşı çıkması, hükümetin direnmesi ve kitlelerin sokaklara çıkarak (241 can pahasına) ona destek vermesiyle önlenen darbenin arka planı henüz aydınlanmamıştı ve birçok müphem nokta vardı. Her halükârda, Gülen Hareketi'nin darbe girişiminin faili veya en azından faillerinden biri olduğu aşikârdı. "Hizmet"in şayet bir "3.0"ı olacaksa, bu darbeden sonra "özeleştiri" çıtası fersahlarca yükselmiştir.

Darbenin bastırılmasından sonra, –IŞİD'i IŞİD veya İD diye anmayarak İslâm'la ilişiğini kesme 'kolaylığına' benzer biçimde–, Gülencilik artık münhasıran "FETÖ" namıyla anılarak İslâm'la alâkalı görülemeyeceği ilan edildi. (Erdoğan, 17-25 Aralık'ı "milat" ilan etmekle, AKP'yi "FETÖ"yle yıllar boyu süren işbirliğinden de aklamış oluyordu!) Diyanet İşleri Başkanlığı, FETÖ'nün dinî bir cemaat veya grup olarak kabul edilemeyeceğini belirledi; onun rüya, sır, gizemler vb. şaibeli kaynaklara dayanan, insanları "sahte mehdilik" taslayan bir kişiye "mutlak itaate çağıran", "din kisvesi altında bir çıkar hareketi" olduğunu duyurdu. Hemen arkasından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bundan böyle bütün tarikat ve cemaatleri denetleme ve onlara nizam verme gereğinin gündeme gelmiş olması,[44] dinin "devletin dini" olduğu Bizans-Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti devamlılığı içinde manidardır.

Diğer Batılı güçlerle birlikte ABD'nin darbe girişimini kınamaktaki 'tutukluğu', AKP cenahında, keza Kemalistler-ulusalcılar nezdinde, Gülen Hareketi'nin zaten pek uyumlu davrandığı ABD istihbaratı ve/veya askeriyesi içindeki bazı güç odaklarının aleti olduğu kanaatini pekiştirdi. AKP sözcüleri, "yerli ve millî" olmayan Gülencilerin bir "üst akıl" tarafından yönlendirildiği savını yinelediler. ABD'yi veya Batılı güçleri imâ eden "üst akıl", komplo zihniyetinin yeni terimi olarak, 2014 başından beri tedavüldeydi.

AKP iktidarı Batı'ya, sadece darbeyi kınamakta tutuk davrandığı için değil, darbeden sonra ilan edilen olağanüstü hal rejiminin (OHAL), olağanüstülüğün hukukunu da çiğneyen uygulamalarına gösterdiği tepkiden ötürü de kızmaktaydı. "FETÖ"yle bağlantılı görülen yüz bine yakın insan kamu görevinden çıkarılmış, on binlerce insan tutuklanmıştı; bunlar arasında binlercesi, "FETÖ"den değil başka "terör örgütlerine" destek vermekten "şüpheli" görünenlerdi – sol muhalefete ve legal Kürt ulusal hareketine yakınlık, "terör" karinesine dönüşmekteydi. Bastırıldığı anlaşıldıktan sonraki ilk deme-

44 Bu "ihtiyaç", daha önceden de AKP muhitlerinde dile getiriliyordu. İktidar himmetinden istifade veya artan bağımlılık içinde, cemaat ve tarikatların çoğunun özerkliğinin aşınmakta olduğuna dair gözlemler de vardır.

cinde bu darbenin "Allah'ın bir lütfu" olduğunu söylemiş olan R. Tayyip Erdoğan'ın hedeflediği 'güçlü iktidarı' kurmak için, OHAL'in getirdiği 'imkânların' değerlendirileceğinden kuşkulanmak için haklı sebepler vardı.

15 Temmuz darbe girişimi, bir kitlesel sempati desteği bulmamıştı. Darbeye karşı sokağa çıkan kitle içinde, doğal olarak AKP'ye taraftar veya sempatili olanlar çoğunluktaydı. 'Başka' darbe karşıtları, her yerde İslâmî ve Erdoğan taraftarı sloganların hazır ve nazır olmasından ötürü sakındılar, en azından daha az görünür oldular. Darbe sonrası yaklaşık on beş gün süren teyakkuz mitinglerinde, özellikle Erdoğan kültünün baskın varlığı altında bu durum pekişti. Bu manzara, Erdoğan'ın ve AKP sözcülerinin, parti farkı olmadan "millet"in darbeye karşı koyduğuna dair resmî görüşünün yanıbaşında, darbeye göğüs gerenin esasen dindar-muhafazakâr halk olduğu övüncünün boy vermesini sağladı. 'Ötekiler', şayet duyarsız değilseler, darbeyi zımnen onaylamış hatta arzulamış olma zannı altında bırakıldılar. Bu zan, rejimin otoriterleşmesini eleştirerek, hatta bu eleştiride Gülencilerle aynı 'paralele' düşerek, darbe ortamına zemin hazırlamış olma zannına kadar genişletilebiliyordu. Hayrettin Karaman, onların ancak "resmî aidiyet bakımından bu milletten" sayılabileceğini yazdı – Mahmut Esat Bozkurt'un "kanun Türk'ü" terimini hatırlayın (bkz. Milliyetçilik, s. 220)... Karaman nezdinde "Milletimiz de[n]meyi hak eden millet" ise, "Cumhurbaşkanı Erdoğan sevdalısı ve her şeye rağmen öz değerlerini tamamen kaybetmemiş, Menderes zamanına nispetle de bilgi, tecrübe ve cesaret kazanmış kesim"den ibaretti. İslâmcılığın, 19. yüzyıl sonundaki çıkışında da davası bu değil miydi: Müslüman kimliğini, millet-i hâkime mevkiini muhafaza ederek, modern millet kimliğine dönüştürmek...

KAYNAKÇA

1960-1980 Arası İslamcı Dergiler (ed. Vahdettin Işık - Ahmet Köroğlu - Yusuf Enes Sezgin). İlem Kitaplığı - Nobel Yayıncılık, İstanbul 2016.

Yalçın Akdoğan: *Muhafazakar Demokrasi.* Ak Parti yayını, Ankara 2004.

Nazlı Akpınar: *MaddiManevi Kalkınma: Necmeddin Erbakan Örneği*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

Ahmed Hamdi Akseki: *Askere Din Kitabı.* İdeal Matbaa, Ankara 1944.

Bahattin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz: *Türkiye'de Dindarlık.* İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Cihan Aktaş: *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslâmcılık.* İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Yasin Aktay: "Halife sonrası şartlarda İslamcılığın öz-diyar algısı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - 6. Cilt: İslâmcılılık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 68-95.

—: *Karizma Zamanları.* Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

Yasin Aktay - Ertan Özensel: "İsmet Özel: Dostların eğişindeki diaspora," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - 6. Cilt: İslâmcılılık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 782-798.

Abdurrahman Arslan: *Modern Dünyada Müslümanlar.* İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

—: *Yeni Bir Anlam Arayışı*. Bilge Adam Yayınları, Van 2004.

Tayfun Atay: *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrisi Örneği*. Berfin, İstanbul 2011.

Samihâ Ayverdi - Safiye Erol - Nezihe Araz - Sofi Huri: *Ken'an Rifaî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık. Kubbealtı Neşriyatı*, İstanbul 2012 (7. baskı).

Bayram Balcı: *Fethullah Gülen Okulları*. Çev. Ali Berktay. İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Bediüzzaman Said Nursî: *Risalei Nur Külliyatı* (14 cilt), Söz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Lütfi Bergen: *Azgelişmişlik Üstünlüktür*. Ayışığı Kitapları, Ankara 2012.

—: *Kozmosta Yerlilik - Evlerimizi Kaybediyoruz*. Ayışığı Kitapları, Ankara 2013.

—: *İnsanın Beşinci Zindanı*. Akçağ Yayınları, Ankara 2015.

Hüseyin Besli - Ömer Özbay: *R. Tayyip Erdoğan - Bir Liderin Doğuşu*, Meydan Yayıncılık, İstanbul 2010.

Yusuf Kemal Beysülen, Cemalettin Canlı: *Zaman İçinde Bediüzzaman*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Tanıl Bora: "Sağ-sol şemasında İslamcılık: Üçüncü yol, orta yol, milli sağ", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi/ Sempozyum Tebliğleri* (ed. İsmail Kara ve Asım Öz) içinde, Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul 2013, s. 514-537.

—: "Başlangıçta Necip Fazıl vardı: Necip Fazıl'ın ideolojisi", *Birikim*, sayı: 312 (Nisan 2015), s. 81-91.

Ali Bulaç: *Kur'an ve Sünnet Üzerine*, Beyan Yayınları, İstanbul 1984.

—: *Bir Aydın Sapması*. Endülüs Yayınları, İstanbul 1990.

—: *İslâm ve Demokrasi*. Beyan Yayınları, İstanbul 1993.

—: *Modern Ulus Devlet*. İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

—: *Din-Kent ve Cemaat*. Ufuk Kitap, İstanbul 2007.

—: *Postmodern Kaosta Kıble Arayışı*. İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.

—: *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi*. İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 2016.

Abdullah Burak Bircan - Mehmet Kürşad Atalar: *Ercümend Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine*. Anlam Yayınları, Ankara 1997.

Eyüp Can: *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*. Milliyet Yayınları, 1996.

Bahattin Cizreli: "2002 sonrası İslamcılık veya AK Parti ve İslamcılar", *Tezkire*, sayı: 48 (Mart-Mayıs 2014), s. 84-104.

M. Esad Coşan: *Başmakaleler - 1. İslâm Dergisi Başmakaleleri*. Server İletişim, İstanbul 2011 (4. baskı).

—: *Mehmed Zahid Kotku*. Server İletişim, İstanbul 2012 (4. baskı).

Dücane Cündioğlu: *Tarih ve Siyasete Dair*. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

—: *Hz. İnsan*. Kapı Yayınları, İstanbul 2010 (3. baskı).

—: *Mimarlık ve Felsefe*. Kapı Yayınları, İstanbul 2012.

—: *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. Kapı Yayınları, İstanbul 2014 (8. baskı).

Ruşen Çakır: *Ayet ve Slogan*. Metis Yayınları, 1990.

—: *Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisini Anlamak*. Metis Yayınları, 1994.

Ruşen Çakır - Semih Sakallı: *100 Soruda Erdoğan X Gülen Savaşı*. Metis Yayınları, 2014.

Kenan Çamurcu: *Asimetrik Vakalarda Kıble Tayini*. Destek Yayınevi, İstanbul 2012.

Kenan Çayır: *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Adem Çaylak: "İslâmcı siyasette iktidar ve itikat", *Birikim*, sayı 328-329 (Ağustos-Eylül 2016), s. 27-36.

Said Çekmegil: *Siyaset Anlayışımız*. Sanih Kütüphanesi Yayınları, Malatya 1968.

Menderes Çınar: *Siyasal bir sorun olarak İslamcılık*. Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

—: *Vesayetçi Demokrasiden "Milli" Demokrasiye*. Birikim Kitapları, İstanbul 2015.

Ahmet Çiğdem: "İslâmcılık". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi/Yüzyıl Biterken* (Cilt 15), s. 1225-1231, İletişim Yayınları, 1996.

—: *D'nin Halleri - Din, Darbe, Demokrasi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

—: *Geleceği Eksitmek - AKP ve Türkiye*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Yavuz Çobanoğlu: *"Altın Nesil"in Peşinde: Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Ahmet Davutoğlu: *Stratejik Derinlik*. Küre Yayınları, İstanbul 2012 (100. baskı).

—: *Teoriden Pratiğe - Türk Dış Politikası Üzerine Konuşmalar*. Küre Yayınları, İstanbul 2013.

Ekrem Demirli: "İslâmcılık ve Tasavvuf: Tasavvuf ve tarikatların modern dünyadaki durumu hakkında bazı değerlendirmeler," *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi/ Sempozyum Tebliğleri* (ed. İsmail Kara ve Asım Öz) içinde, Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul 2013, s. 184-192.

Abdurrahman Dilipak: *Vahdet - Ama Nasıl?* Risale Yayınları, İstanbul 1989.

Cemal Dindar: *Bi'at ve Öfke. Recep Tayyip Erdoğan'ın Psikobiyografisi*. Telos Yayıncılık, İstanbul 2007.

Edebiyat Dergisi ve Nuri Pakdil. Hece Yayınları, Ankara 2004.

Mehmet Efe: *Mızraksız İlmihal*, Kaknüs Yayınları 1999 (3. baskı).

www.mehmetefe.com

Eşref Edib: *Kara Kitab*. Abdullah Işıklar Kitabevi. İstanbul 1972 [ilk baskısı 1967].

İhsan Eliaçık: *Mülk Yazıları*. İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

—: *Sosyal İslâm*. Destek Yayınları, İstanbul 2011.

—: *Devrimci İslâm*. Doğu Yayınevi, İstanbul 2013.

—: *Demokratik, Özgürlükçü İslâm*. Tekin Yayınevi, İstanbul 2014.

Necmettin Erbakan: *Türkiye ve Ortak Pazar*. Furkan Yayınevi, 1971.

—: *Üç Konferans*. Fetih Yayınevi, 1974.

—: *Davam*. Milli Gazete Kitap Kulübü, Ankara, 2014 (4. baskı).

Latif Erdoğan: *Fethullah Gülen Hocaefendi: "Küçük Dünyam!*. AD Yayıncılık, 1995.

Alev Erkilet Başer: *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. Yöneliş Yayınları, 1999.

Alev Erkilet: *Eleştirellikten Uyuma*. Hece Yayınları, Ankara 2004.

Orhan Gazi Ertekin - Faruk Özsu: *Türkleşmek İslamlaşmak Memurlaşmak*. Nika Yayınevi, Ankara 2013.

Volkan Ertit: *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*. Orient Yayınları, Ankara 2016 (4. baskı).

Hüseyin Etil: "Şairin kıyamı: İsmet Özel ve 'partizan kişilik'", *Tezkire*, sayı: 52 (Mayıs-Haziran 2015).

Fahreddin Gün: *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslâmcılara Göre DinSiyaset ve Laiklik*. Beyan Yayınları, 2001.

İlhami Güler: *Realpolitik-Muhafazakarlık Karşıtı Yazılar*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Levent Gültekin: *Şatafatlı Mağlubiyet*. Doğan Yayıncılık, İstanbul 2015.

Şemsettin Günaltay: *Maziden Atiye/Geçmişten Geleceğe*. Marifet Yayınları, 2000.

www.ibdayayinlari.com.tr

Abdullah Harmancı: *Yazının Yükü - Nuri Pakdil'in Edebiyat Dergisi Üzerine Bir İnceleme*. İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Hekimoğlu İsmail: *Düşünceler*. Timaş Yayınları, İstanbul 2011 (13. baskı).

—: *Minyeli Abdullah*. Timaş Yayınları, İstanbul 2016 (96. baskı).

İsmail Kara: *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (3 cilt). Risale Yayınları, 1987.

—: *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*. Dergâh Yayınları, 2002 (3. basım).

—: *Din ile Modernleşme Arasında*. Dergâh Yayınları, 2005.

—: *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*. Dergâh Yayınları, 2008.

Mustafa Kara: *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

Metin Karabaşoğlu: "Metin ve Cemaat: Risalei Nur hareketine dair bir analiz denemesi", *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm* içinde (der. AbuRabi), Gelenek Yayıncılık, 2003.

—: *Geleceğe Dönüş*. Nesil Yayınları, İstanbul 2012.

Mustafa Kara: *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. Dergah Yayınları, İstanbul 2010.

Sezai Karakoç: *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. Diriliş Yayınları, İstanbul 1987 (9. baskı).

—: *Ölümden Sonra Kalkış*. Diriliş Yayınları, İstanbul 1970.

—: *Diriliş Neslinin Amentüsü*. Diriliş Yayınları, İstanbul 2007 (10. baskı).

—: *Çıkış Yolu - I: Ülkemizin Geleceği*. Diriliş Yayınları, İstanbul 2011 (3. baskı).

—: *Çıkış Yolu - II: Medeniyetimizin Dirilişi*. Diriliş Yayınları, İstanbul 2011 (2. baskı).

Hayreddin Karaman: *Her Şeye Rağmen*. İz Yayıncılık, İstanbul 2002 (2. baskı)

—: *Bir Varmış Bir Yokmuş* (3 cilt). İz Yayıncılık, İstanbul 2015 (3. baskı).

www.hayrettinkaraman.net

Mete Kaan Kaynar (der.): *Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2007.

Hayri Kırbaşoğlu: *Ahir Zaman İlmihali*. Otto Yayınları, Ankara 2011 (9. baskı).

—: *Destursuz Çağa Girenler*. Otto Yayınları, Ankara 2014.

Necip Fazıl Kısakürek: *İdeolocya Örgüsü*. Büyük Doğu Yayınları, 1986.

—: *Çile*. Büyük Doğu Yayınları, 2001.

—: *Başmakalelerim - 2 Cilt*. Büyük Doğu Yayınları, 2008.

Ümit Kıvanç: *Pan-İslâmcının Macera Kılavuzu*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015.

Büke Koyuncu: *"Benim Milletim..." AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Zerrin Kurtoğlu: *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İletiyim Yayınları, İstanbul 1999.

Şerif Mardin: *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları, 1991.

—: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İletişim Yayınları, 1992.

Metin Önal Mengüşoğlu: *Mağrur Öfke: Necip Fazıl*. Metamorfoz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Nuray Mert: "Cumhuriyet'in ilk döneminde yurtdışında iki muhalefet yayını: Yarın ve Müsavat", *Toplum ve Bilim*, sayı 69 (1995), s. 128-149.

Mehmet Metiner: *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak*. Seçkin Yayıncılık, 1987.

Kadir Mısıroğlu: *Tahrif Hareketleri* (3 cilt). Sebil Yayınevi, İstanbul 2010-2012.

—: *Geçmiş Günü Elerken* (2 cilt). Sebil Yayınevi, İstanbul 2012 ve 2015 (2. baskı).

—: *Lozan - Zafer mi Hezimet mi?* (3 cilt). Sebil Yayınevi, İstanbul 2014 (6. baskı).

—: *İslâmcı Gençliğin El Kitabı*. Sebil Yayınevi, İstanbul 2015 (6. baskı).

Nurettin Nebati: *Milli Görüşten Muhafazakâr Demokrasiye*. Alfa Basım Yayın, İstanbul 2014.

Çağatay Okutan: *Milli Türk Talebe Birliği (1916-1980)*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.

Zülküf Oruç: *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*. Pınar Yayınları, 2005.

Asım Öz: *Saatçi Musa*. Beyan Yayınları, İstanbul 2010.

Rasim Özdenören: *Red Yazıları*. İz Yayıncılık, İstanbul 2009 (3. baskı).

—: *Ruhun Malzemeleri*. İz Yayıncılık, İstanbul 2009 (4. baskı).

—: *Gül Yetiştiren Adam*. İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

—: *Yeniden İnanmak*. İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

—: *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

İsmet Özel: *Üç Mesele*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1984 (2. baskı).

—: *Zor Zamanda Konuşmak*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1984.

—: *Tehdit Değil Teklif*. İklim Yayınları, İstanbul 1987.

—: *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* Risale Yayınları, İstanbul 1988.

—: *Kırk Hadis*. Şûle Yayınları, İstanbul 2005.

—: *Kalın Türk*. Şûle Yayınları,İstanbul 2010 (4. baskı).

Hasan Pekdemir: "Kaygan ontolojik zeminlerin sağlam şairi: İsmet Özel," *Birikim*, sayı 328-329 (Ağustos-Eylül 2016), s. 128-140.

Esma Polat: *Eşref Edip Fergan - Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Recep Tayyip Erdoğan Ne Diyor? Kim Ne Diyor Yayınları, İstanbul 2010-2011-2012.

Şennur Özdemir: "MÜSİAD ve Hak-İş'i birlikte anlamak", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 6. Cilt: İslâmcılılık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 837-869.

İsmet Özel: *Üç Mesele*. Dergâh Yayınları, 1984.

Mustafa Özel: *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*. İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

Mustafa Öztürk: *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Yaşar Nuri Öztürk: *Allah ile Aldatmak*. Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2014 (71. baskı).

Said Halim Paşa: *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ). İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Ali Yaşar Sarıbay: *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*. Alan Yayıncılık, İstanbul 1985.

Emeti Saruhan: *Zamanın Tanıkları*. Pınar Yayınları, İstanbul 2014.

Gündüz Sevilgen: *MSP'de 4 Yıl*. Yüksel Matbaası, Ankara 1980.

Zeki Sarıhan: *Mehmet Akif*. Kaynak Yayınları, 1996.

Hüseyin Su (haz.): *Irmağın İçli Sesi Atasoy Müftüoğlu Kitabı*. Hece Yayınları, Ankara 2007.

Mehmet Şahin (der.): *Fethullah Gülen'in Dini Söyleminin Eleştirisi*. Evre Yayınları, İstanbul 2014.

Fatih M. Şeker: *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru - Şerif Mardin Örneği*. Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.

Ali Şeriati: *Dine Karşı Din*. Çev. Doğan Özlük. Fecr Yayınları, Ankara 2012.

—: *İnsanın Dört Zindanı*. Çev. Ejder Okumuş. Fecr Yayınları, Ankara 2014.

Ali Şeriati Sempozyumu. Ed. Murat Demirkol. Fecr Yayınları, Ankara 2013.

Yüksel Taşkın: *AKP Devri*. Birikim Yayınları, İstanbul 2013.

Cihan Tuğal: *Pasif Devrim - İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Tarık Zafer Tunaya: *İslamcılık Akımı*. Simavi Yayınları, 1991.

H. Bahadır Türk: "Adnan Hoca ve toplumsal cinsiyet temsilleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 133 (2015), s. 215-247.

Hamza Türkmen: *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştiri*. Ekin Yayınları, İstanbul 2008.

—: *İslami Uyanış Sürecimiz*. Ekin Yayınları, İstanbul 2015.

—: *İslami Mücadelenin Yeni Dili*. Ekin Yayınları, İstanbul 2015 (2. baskı).

Mücteba Uğur: *Hasan Basri Çantay*. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1994.

Süleyman Uludağ: *İslam Siyaset İlişkileri*. Dergah Yayınları, İstanbul 2008 [ilk baskısı 1998].

Zübeyir Yetik: *Geçmişten Notlar*. Beyan Yayınları, İstanbul 2008.

Ayhan Yıldırım: "İslamcılık tartışması ve Malatya", www.*timeturk.com.tr*, 7 Eylül 2012.

Ercan Yıldırım: *Neoliberal İslâmcılık*. Pınar Yayınları, İstanbul 2016.

Cahit Zarifoğlu: *Konuşmalar*. Beyan Yayınları, İstanbul 2006.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM

Millî Görüş lideri Necmettin Erbakan,[1] liberalizmi gayet doğallıkla ve sistematik olarak "renksiz görüş" diye tanımlardı. Sağda da solda da uzun süre paylaşıldığı söylenebilir bu imgenin: Liberalizm fazla serin, heyecansız, biraz tuzu kuru, yukarıdan bakan bir tavrın ifadesi ve bir nevi lâkaydî addedilir. 'Üstleneni' nadirdir, *liberal* siyasî kimliğini kimse pek can-ı gönülden benimsememiştir. Sağda daha ziyade aşırılık, otoriterlik vb. ithamları savuşturmak üzere, 'tedaûfî' maksatla zikredildiğini, solda genellikle bir kaypaklık sıfatı gibi kullanıldığını görürüz. Soldan sağa bakanlar 'sahici' liberalizmin pek az yetiştiğini, olduğu kadarının da riyakârlıkla malûl bulunduğunu gözlerler. Buna mukabil milliyetçi-muhafazakâr sağdan sola bakıldığında, orada liberalizm de görülür; liberalizm solla birlikte Batıcılığın, gayrı millîliğin bir rüknü sayılır o bakıştan – yine Erbakan'ın, "taklitçi ikizleri".

Modern zamanların bu güçlü evrensel politik akımının Türkiye'de üstlenilmesindeki ve siyasal ideolojiler yelpazesinde konumlandırılmasındaki bu 'kaypaklık', başlı başına dikkat çekicidir. Peki liberalizm ideolojisi, muhtelif âmilleriyle, sahiden o kadar güçsüz, marjinal miydi? Yoksa dolaylı etkileriyle, farklı eklemlenmeleriyle, pekâlâ nüfuzunu yürütmüş müdür? 1980'lerden itibaren neoliberalizm suretinde bütün dünyada kurduğu, siyasî hasımlarını da tesirine alan –adı üstünde– hegemonya, Türkiye'de bir liberal 'kampın' oluşmasına yol açtı mı ve o kampta neler oldu?

1 Bkz. İslâmcılık, s. 469 vd.

ERKEN CUMHURİYET, KEMALİZM VE LİBERALİZM

Celal Bayar (1883-1986), tek parti dönemine atfedilen devletçi-liberal kamplaşmasında liberal kanadın temsilî şahsiyetlerinden birisi, belki de birincisidir. Celal Bey, o dönemde yaptığı bir Meclis konuşmasında liberalizmin bize, bünyemize yabancılığını vurgulamak için, "Bu kelimeye dilim bile dönmüyor" diyordu. Kendisine liberallik atfedilen Celal Bayar da neticede devletçiydi; onun sözcüsü olduğu İş Bankası grubu, devlet güdümünde, patronaj altında bir sermaye zümresi (sınıfı değil, zümresi) yaratma stratejisi izliyordu. Devletçi hasımlarının tabiriyle *aferist*tiler; serbest piyasa burjuvaları değil, iş bağlamaya, ihale almaya çalışan, himayeye mazhar ve himayeye muhtaç işadamları, iş takipçileriydiler.

Cumhuriyet yönetimi Millî Mücadele döneminde Bolşevik fikirlerle flörtünü en geç İzmir İktisat Kongresi'nde sona erdirmiş, kapitalist sistem dışı maceralara kalkışmayacağını açıkça ortaya koymuştu. Ancak bu tercih, liberal ekonomik politikalara teveccüh göstermek anlamına gelmiyordu. Cılız sermaye birikimini geliştirmek, altyapıyı tesis etmek için devletçi ekonomik politika elzem görünüyordu. Devlet, millî sermayeyi bir müddet koruyup kollayacaktı. Sermayenin millî hale getirilmesi de bu koruma-kollamanın bir parçasıydı: Gayri müslim sermayeyi ekonomik yöntemlerin yanı sıra zor yoluyla tasfiye etme politikası, sistematik biçimde uygulandı. Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül olayları bu 'önlemlerin' son noktasıydı.

Ünlü "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" şiârıyla karikatürleştirilen liberal ekonomi anlayışı, inşa halindeki millî ekonominin kaldıramayacağı bir *lâkaydi* olarak anlaşılıyordu. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi nazarında liberalizm, sadece iktisadî düzeyde değil topyekün *lâkaydi* anlamına geliyordu. Liberalizm sorumsuz ferdiyetçilik demekti, hudutsuz hürriyetler demekti, gayet basit: Her alanda işleri oluruna bırakmak demekti. Bir millet kurmaya, Yeni Türkiye'yi inşa etmeye girişmiş Cumhuriyet rejiminin, 'kurulu' ve tuzu kuru milletlerin nizamı olarak gördüğü liberalizme sempati duyması beklenemezdi.

Batı'nın "büyük medenî milletlerinin" kurmayı başardıkları liberal rejimlere gıptayla bakan aydınlar da, –Mustafa Kemal'i de herhalde onlar arasında sayabiliriz–, bunu Türkiye için ileri bir aşama olarak görme eğilimindeydiler. Hedef alınabilir ama örnek alınamazdı. Batı'nın politik kültürünü derhal devralmanın mümkün olduğunu savunan liberallere, Batı hayranı biçimci modernleşmeciler gibi bakılıyordu. Zaten 2. Meşrutiyet döneminde liberal cereyan büyük ölçüde Batıcılığın kapısından girmişti. Kısacası, 1920'ler ve sonrasının ikliminde liberalizm bir tür "aşırı Batıcılık" gözüyle görülüyordu;

bu "yabancı ideolojiye" kapılanlar iyi ihtimalle naif, kötü ihtimalle züppe ve gayri millî sayılıyorlardı. Bu alerjinin Türkiye'ye özgü olmadığını söyleyebiliriz. Hemen bütün geç modernleşme tecrübelerinde liberal akım hem sahiden bir tür Batı hayranlığıyla bağlantılı gelişmiş hem de bu hayranlık kâh hayalcilikle kâh "köksüzlükle" özdeşleştirilerek karalanmıştır.

Liberalizm alerjisinde kuşkusuz, emperyalizmin doğrudan onun ürünü olarak değerlendirilmesinin payı vardı. Gerçi Cumhuriyet rejimi, global kapitalist sistem anlamında emperyalizmle uyumlu olma tercihini ortaya koymuştu, ancak Osmanlı'yı çökertmiş, Türkiye'ye kastetmiş istilacı ve sömürgeci imgesiyle emperyalizm hâlâ şeytanî bir kavram olarak görülüyordu. Emperyalizm, liberalizmin bencilliğinin ve ikiyüzlülüğünün timsaliydi bu bakımdan. *Kadro*'da Burhan Belge, faşizm üzerine bir makalesinde onu içeride liberalizme hasım olması bakımından olumlu ama dışarıda hâlâ liberal olması bakımından olumsuz olarak değerlendirmişti: "dışarıda liberal olmak"la kastettiği, emperyalistlikten başka bir şey değildi!

Üstelik liberalizmin bizzat Batı'da itibar kaybettiği bir dönemdi. Ekonomik kriz liberal iktisadiyatı itibardan düşürmüştü, faşizm ve nasyonal sosyalizmin totalitarizmi Türkiye'nin entelektüel ortamını da cezbediyordu. Liberalizm Batı'nın artık aşılmış bir dönemi gibi görünüyor, aynı zamanda onun yozlaşmış çehresi görüntüsünü veriyordu. Liberalizm Osmanlıcada "serbestî mesleği" diye karşılanmıştı, serbestlik başıboşluk demekti; modernliğin ahlâki başıboşluğa yol açtığına dair tedirginlikler de büyük ölçüde liberalizmin hesabına yazılıyordu.

Liberal asgarî: Millî iradecilik

Bu koyu anti-liberalizme rağmen, Cumhuriyet'in inşa döneminde zayıf da olsa pekâlâ bir liberal cereyan esiyordu. O döneme ilişkin yaygın retrospektif değerlendirmeler, liberalizm-devletçilik ayrımını bizzat Kemalizmin kadrolarını da ikiye bölen ekonomi politikalarında ararlar. Oysa, başta değindik, Bayar ve aferistler de neticede devletçi paradigmanın dışında değildiler – liberalizmin politik ilkelerine zaten pek ilgi duymuyorlardı. Nitekim Serbest Cumhuriyet Fırkası üç aylık ömründe (1930) sadece devletçiliğe değil aferistlerin himayeci-klientalist politikasına karşı da 'sahici' serbest piyasayı savunarak muhalefet etmişti. Birinci Meclis'teki muhalefetin saygın ismi Hüseyin Avni de (Ulaş, 1887-1948) "İktisat âmillerini rencide etmemek" gerektiğini söylüyordu. Dönemin liberalleri arasında serbest piyasanın faziletleri ve somut ekonomi politika tercihleri üzerine fazla düşünen yoktu; onlar, Hüseyin Avni'nin dediği gibi iktisadiyatı kendi doğasına bırakmak, onun özerkliğine hürmet etmek fikrinde ısrarlıydılar. İttihatçılığına rağmen hayli tutar-

lı bir liberal olan Cavit Bey (1887-1926), artık iktisadî mübarezenin [vuruşma, kavga] siyasî mübarezeden önemli olduğunu söylemiş, modernleşmenin temel dinamiğini iktisatta aramak gerektiğinde ısrar etmişti. Osmanlı-Türk aydınları arasında liberallerle Marksizmden ilham alanları birleştiren bir ısrardı bu.

İktisadîyat, o dönem liberalizmden esinlenenleri en çok heyecanlandıran konu değildi. Erken Cumhuriyet dönemi liberalizminin esas davası siyasî hürriyetlerdi. Zaten, tutarlı, bütünlüklü bir liberal muhalefetin varlığından ziyade, siyasî hürriyetlerin kısıtlanmasına karşı çıkan muhalefet üzerinde liberal düşüncelerin tesirinden söz etmek daha doğru olacaktır. Örneğin Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) aslında cumhuriyetçi düşünce mirasından feyz almıştır ama kuvvetler birliği ilkesinin istibdada varacağını söyleyerek kuvvetler ayrılığını savunması, rejimin demokrasiyi askıya alan icraatını geçici saymaktaki ısrarı gibi cumhuriyetçi-demokrat fikirleri, onun liberallikle 'damgalanmasına' yol açacak, nitekim 1933'de kurucu elit halkasından dışlanacaktır.

Bu dönemde liberal fikirler, tek parti rejimine doğru giden otoriter kurumlaşmaya muhalefet edenlerin tutamağıydı. Meselenin kalbi, *meclis egemenliğinin kısıtlanması* idi bu muhaliflere göre. Meclis egemenliğinin kısıtlanması, milletin iradesine ihanet demekti. Mustafa Kemal'in en yakınlarından olan, 1922-23 döneminde başbakanlık yapan "Hamidiye Kahramanı" Rauf Bey (Orbay, 1881-1964), Meclis'teki muhalefetin lideri olarak, "Cumhuriyet için milli hâkimiyetin tam manasıyla sağlanması şartı" üzerinde duruyordu. "Milletin haklarının bir kısmı bile bir şahsa veya makama devredil"emezdi. Cumhuriyet, "İsim ve üst tabakada değişiklik"ten ibaret kalmayan, "kuvvetini yalnız ve yalnız milletin rey ve muvafakatinden alacak" bir rejim olmalıydı. Hüseyin Avni Ulaş, "ihtilâlin de olağanüstülüğün de hukuku vardır" diyor, bütün yetkilerin Mustafa Kemal'de toplanmasına karşı Meclis'in sınırsız hükümranlığını savunuyordu. Hüseyin Avni Bey tereddütsüz cumhuriyetçiydi, padişahlığın restorasyonuna kesinkes karşıydı, –nitekim Hıfzı Veldet Velidedeoğlu gibi koyu bir Kemalist, "tutucuydu ama gerici değildi" diye taltif etmiştir onu–, ama millî egemenliği temsil eden Meclis'in padişahlığın geri getirilmesine bile karar vermeye muktedir olduğunu ileri sürüyordu. Bunu, Meclis'te tecelli eden millî iradenin otoritesine kayıt konamayacağının provokatif bir ifadesi olarak söylüyordu. (Adnan Menderes de 1958'de hükümete kafa tutan Demokrat Parti meclis grubunu yatıştırmak için aynı provokasyonu kullanacaktı: "Siz isterseniz hilâfeti bile geri getirebilirsiniz.") Türk liberalizminin aslî motifi buradan doğacaktır: *Millî iradecilik*.

Prens Sabahattin (1879-1948), Meşrutiyet inkılâbının tepeden inmeliğine dudak bükerek, "Bir millet idare-i meşrutiyeyi bilerek, anlayarak hükü-

metten cebren almalıdır" diye yazmıştı. Birinci Meclis'teki muhalefetin önde gelen şahsiyetlerinden –suikasta kurban giden–[2] Trabzonlu Ali Şükrü Bey'e göre esas ülkü doğrudan demokrasiydi, o uygulanamayacağı için temsilî demokrasi ehven sayılmalıydı. Bu radikal *demokratizm* söylemi, *siyasî rüşd* talebini yansıtıyordu. Tunalı Hilmi Bey'in de "Bizler kılavuzla, vasiyle, sabi gibi hareket etmeye alışmışız" diye yakınırken derdi buydu: Sabilikten çıkmak, siyaseten reşit olmak. Bunun için "ahali hâkimliği" tesis edilmeli, "şartlı hükümet" esası benimsenmeli, yani idare şarta-denetime bağlanmalıydı. "Demokrasi esaslarına dayanan cumhuriyet" isteyen Abdülkadir Kemali (Öğütçü, 1889-1949), devrimin kutsal amacının "niçin kelimesini kullanma imkânı olduğunu" söylemişti. 1924'te "Türkiye'nin bir kışla" haline gelmesine isyan ediyor, "yapmak için değil yıkmak için kurulmuş" bir kurumun efradının hükümet işlerine vaziyet etmesine karşı çıkıyordu. Romancı Orhan Kemal'in babası Abdülkadir Kemali Bey, muhalefeti bir demokratik hak olarak kabul ettirme mücadelesinin kahramanıdır; CHP-Terakkiperver ikiliğine de muhalif bir parti kurmaya kalkışması bu tavrını simgeler. Hüseyin Avni Bey'e göre de: "Kuvvet, milletin rüşdünü ispat etmesindedir... Avrupalıların nazarında burada reşit bir millet görmek istiyoruz." ("Avrupalıların nazarında" ibaresi gözden kaçmamalıdır, muhafazakâr bir siyasetçi olarak Hüseyin Avni de Garbiyatçı fanteziye tabidir neticede.) Hüseyin Avni Ulaş'ın 1947'de –ölümünden bir sene önce– yazdıkları da, onun demokratizmine 'yönetilenlerden yana' bir boya çalar: "Ben daima idare olunanlar safında yaşadım, onların mantığından feyz aldım."

Bu demokratizm söylemi, bir liberal popülizmle birleşir. Millî Mücadele ve Birinci Meclis, Mustafa Kemal ve CHP sultasına karşı bir liberal-demokratik mitos olarak inşa edilmeye çalışılır. Bu, bir kere, Mustafa Kemal mitosuna alternatif bir mitos inşası girişimidir: Kurtarıcının ne denli 'büyük' ve hürmete şayan olursa olsun bir şahıs değil Meclis ve "bizzat millet" olduğu söyleniyordur. Hüseyin Avni Ulaş 1946'da, "Memleketi o kongreler kurtardı" diyecektir. Gazi-Meclis'in mitoslaştırılması, ayrıca, halkın/milletin yeterince olgun olmadığı, siyasî terbiyeden yoksun bulunduğu tezine karşı durmaya yarar. Yine Hüseyin Avni Ulaş'ın veciz ifadesiyle, "Türk milleti rüşdünü istiklâl mücadelesinde göstermiş ve ispat etmiştir" denir. Ulaş, liberal popülizmini bir millî tarih anlatısına da yedirir: "Türk milleti daima iradesine sahip" olmuş, "sultanları da idare et"miştir ona göre.

Liberal-demokratik popülizmin gözde izleği olarak Birinci Meclis mitosu,

2 Ali Şükrü Bey, hem gayri müslim toplulukları hem başka muhalifleri hedef alan "gayri nizamî operasyonları" ile bilinen Cumhurbaşkanlığı Muhafız Alayı komutanı Topal Osman ve adamları tarafından kaçırılıp öldürülmüştür. Peşinden, o da tasfiye edilmiştir. Hüseyin Avni, Ali Şükrü Bey cinayeti üzerine Meclis kürsüsünden, "bir mebusun ağzı, kalemi o milletin namusudur" diyecek, bir mebusa tecavüzün milletin namusuna tecavüz demek olduğunu haykıracaktır.

1940'ların ortalarında Demokrat Parti tarafından devralınacaktır. Partinin fikrî hazırlayıcılarından Samet Ağaoğlu (1909-1982), 1944'de yayımladığı *Kuvayı Milliye Ruhu* kitabında, bu ruhun tecelligâhı olarak "milletin ta kendisi" demek olan TBMM'yi görür. O zaman bu meclisi var edebilmesi, milletin "yüksek bir siyasi olgunluk seviyesine gelmiş" olduğunun kanıtıdır. O rejim, bir meclis diktatörlüğü olmasına mukabil kendi kendini sınırlandırmayı bilmiştir. 1947'de DP genel kongresinde Kırşehir delegesi olarak konuşan Osman Bölükbaşı, bu fikri liberal popülizmin hamasetiyle dillendirecektir: "Dumlupınar, Sakarya günlerinde olgun denilen Türk milleti neden dolayı 23 senedir taçsız ve tahtsız sultanlar tarafından idare ediliyor?"

Hak ve özgürlük söylemi

Erken Cumhuriyet döneminde liberal-demokrat popülist söylemin, tek parti rejimine doğru giden iktidarın baskısına karşı kendini meşrulaştırmaya çalışan, onu cumhuriyetçilik adına tutarlılığa davet eden bir işlevselliği vardı. Bu, faydacı-araçsal bir söylemle karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmez.

Anayasacılık ve keyfî idareye karşı kanun hâkimiyeti ülküsünün, 2. Meşrutiyet döneminin haşin münakaşalarında harlanmış güçlü bir geleneği vardı. İstanbul basınında, kanun hâkimiyeti ve iktidarın sınırlanması konusunda hassasiyeti güçlü bir liberal damar seğiriyordu; 1910'da suikasta kurban giden Ahmet Samim bu davanın ünlü şehididir.[3] Millî irade adına siyasi rüşd talebi, bireyin rüşd kazanması ülküsüyle beraber, 20. yüzyıl başında Türkiye'de liberal ideolojinin sihrini teşkil ediyordu; zira liberal fikirlere meyledenler, Batı medeniyetinin arkasındaki esas kudret kaynağının bu olduğunu düşünüyorlardı. Prens Sabahattin, "İstiklal-i milli ancak istiklal-i şahsi ile olabilir" demişti. "Teşebbüs-ü şahsi"nin geliştirilmesinde bunun için ısrar ediyordu; kişisel girişimin ilerlediği yerde kişisel çıkar genel çıkarın bir cüzü oluyordu, bu iki çıkar kişisel girişimin gelişmediği toplumlarda zıtlaşıyordu. Adıyla özdeşleştirilen ademimerkeziyet şiârını da, bireysel çıkarı, son kertede toplum çıkarına yarar sağlamak üzere teşvik etmenin bir basamağı olarak savunuyordu. Cavit Bey, "Millete atfedilen değer, teker teker her ferdin değeri" diyerek, kolektif (millî) kimliğin bireyliği ezmesine set koymak istemişti. Ali Şükrü Bey, "Millet hâkimiyetinin esasının fert hâkimiyeti" olduğuna dikkat çekiyor, bunu da "fikir ve içtihat hürriyetine" bağlıyordu: "Kötü idareye, gelenekten gelen eski düşüncelere, cehalete karşı fikir hürriyeti..."

3 Onun eleştirilerinden rahatsız olan İttihat ve Terakki iktidarının "fedailerince" öldürülmüştür. Uygur Kocabaşoğlu, onun öldürülmesini "kurşunla sansür" geleneğinin ilk örneklerinden biri sayar. Ondan on ay kadar önce de yine bir iktidar muhalifi gazeteci Hasan Fehmi Bey (1874-1909) öldürülmüştü.

Abdülkadir Kemali Bey 1921-22'de kendini adadığı Temel Haklar ve Hürriyet-i Şahsiye Kanunu'nun birinci maddesinde, "rütbe ve mevkii ne olursa olsun bir devlet memurunun" kişisel hak ve hürriyetlere halel getiremeyeceğini hükme bağlamak istemişti. 1933'e dek ruhsatlı liberal muhalif mevkiini işgal ettiğini söyleyebileceğimiz Ahmet Ağaoğlu, *Kadro*cularla polemik yaptığı *Devlet ve Fert* yazılarında (1933) demokrasinin de "Garbın yükselmesinin" de temelinin ferdî hürriyet olduğunu söylüyordu. Şark'ın geriliği, –Şark'ı Şark yapan şey–, "kahhar ve cabbar müstebitlerin" ferdî hürriyete imkân vermemesindendi. Ağaoğlu, birey meselesiyle çok cebelleşmiştir. "Ben Neyim?" başlıklı yazı dizisinde (1936), "hesaplı ve muvazeneli egoizm" ile ("gayrendişlik" kelimesiyle karşıladığı) altruizm/diğerkâmlık arasında bir âhenk peşindedir.

Batıyı Batı yapan, Halide Edip (1884-1964) ve Abdülhak Adnan Adıvar'a (1882-1955) göre de, ferdî hürriyetler ve insan haklarıydı.[4] 1926-1939 yılları arasında, Mustafa Kemal'in ölümü sonrası İsmet İnönü'nün fiilî rehabilitasyon politikasına kadar rejim muhalifi olarak yurtdışında yaşayan Adıvar çifti, düşünce ve ifade özgürlüğünün samimi ve tutkulu savunucuları olarak anılmalıdır. Adıvarlar, temel hak ve özgürlüklerin kaynağı olarak insan onuruna 'düşkünlükleriyle' de temayüz ederler. Halide Edip, yukarıdan aşağı modernleştirici otoriter vesayet politikasına, temel haklarla beraber insan onuruna aykırılığı nedeniyle muhalefet etmiştir. "Kanunu uygulayanlardan daha Batılı insanların Şapka Devrimi'ne muhalefetinin, yaralanmış bir izzet-i nefse işaret" ettiğine dikkat çeker. (Gerek Ermeni kırımları gerek Millî Mücadele sırasındaki katliamlarla ilgili –sonra geri çektiği– kimi 'mahcubiyet' beyanlarıyla milliyetçi vasata ara ara koyduğu mesafenin de Halide Edip'e bir göreli tutarlılık değeri kazandırdığı düşünülebilir mi?) Adnan Adıvar'ın davasının özeti, 1940'lardaki gazete yazılarını bir araya getirdiği iki kitabın adındadır: *Dur, Düşün* ve *Bilgi Cumhuriyeti Haberleri*. Adnan Adıvar, özgür düşünceye sınırsız serbestlik tanımakla kalmayıp ona azamî hürmet etmek, onu candan sevmek (sevmeyi öğrenmek) gerektiğini düşünüyordu. "Münevver istibdat" riskine karşı bilim ortamının eşitleyici, tevazu telkin eden ruhuna güvenmek lâzımdı. İkinci Dünya Savaşı döneminde Türkiye'de komünist veya solcu olmayıp da faşizme/Nazizme karşı en açık tavır alanlardan biri –belki birincisi– o olmuştur. "Şimendiferin muntazam işlediği, günde binlerce top, otomobil, tank yapılan, insanların makine gibi çalıştığı diktatör idareli memleketler"in felâketi, "kimsenin kafa yorup okumağa, düşünmeğe mecbur olmaması", çünkü "onlar için düşünenler" olmasıdır A. Adıvar'a göre. Halide Edip de, olanca anti-komünistliğine rağmen, 1950'lerdeki yazıla-

4 Bkz. ikinci bölüm, s. 79 vd.

rında McCarthyciliğe[5] karşı çıkmış, onu düşünce ve ifade özgürlüğüne karşı büyük bir tehlike saymıştır. Adıvarların düşünce özgürlüğü hakkındaki hassasiyet ve tutarlılıkları, gerçekten istisnaîdir.

Adıvarlarda daha 'katıksız' görünen özgürlükçülük, sözgelimi Ahmet Ağaoğlu'nun ferdî hürriyet savunusunda, milliyetçiliğe tabidir. *Kadro*cularla polemiğinde o bireyci öznelciliğe de mesafe alma gereği duyar, *şahsiyetçilik* kavramını tercih eder. "*Ben Neyim?*"de de bencil-sorumsuz olmayan bir fert hürriyetinin peşindedir. Dayanışma ve sorumluluk duygusunu temsil eden iç ben ile egoyu temsil eden dış ben arasındaki gerilimi verimli kılacak bir denge arar. Devletin sosyal kurumları ile bireysel yaratıcılık arasındaki gerilime tekabül eden bu gerilimin çözüleceği çerçeveyi, devletle ferdin ortak paydasını da oluşturan millette bulur. Liberal değerlere esasen *milleti yükseltmenin* yordamını sağlayacakları için özenme eğilimi Ahmet Ağaoğlu'na özgü değildir. Bu milliyetçi yükümlülük, Türk liberalizminin daimî şerhini oluşturacaktır.

Prens Sabahattin'in Meşrutiyet inkılâbının tepeden inmeliğine karşı radikal demokratik bir çıkışını aktarmıştık. Tebalaştıran ve miskinleştiren memur zihniyetine karşı girişimciliği ve birey özgürlüğünü savunduğu da ortada. Buna karşılık Aykut Kansu (doğ. 1955), 2001'de yayımlanan önemli makalesinde, Prens'in Batı'nın anti-modernist, koyu muhafazakâr düşünürlerinden ilham aldığına dikkat çeker. Sanayileşmenin tahribatına karşı kırsal toplumu ve onun durağan düzeninin ihyasını savunan düşünürlerdir bunlar. Prens'in kapıldığı ademimerkeziyetçilik fikri de bu düşünürlerin modern devlete karşı feodal egemenlikleri ihya etme arayışının parçasıdır. Kansu'ya katılıp, bu ilham kaynaklarına bakarak Prens Sabahattin'i "aşırı muhafazakâr" tayfasından mı saymalıyız? Yoksa, Batı'da yoluna çıkan düşünürlerden derdiği fikirleri araçsal-uygulamacı bir bakışla teğellemeye çalışan bir yarı-aydının düşünsel sakarlığını mı görmeliyiz burada? Prens Sabahattin'inki muhtemelen 'samimi' olarak liberal bir arayıştı fakat bir düşünsel tutarlılıktan yoksundu. Liberalizmin pozitivizme ve rasyonalitenin determinist tahakkümüne şüpheyle yaklaşan tutumu, ona yabancıydı. İlm-i içtimayı, toplumbilimi, tipik toplum mühendisliği anlayışıyla ele alıyordu. Böyle bakınca, emperyalizmi de 'konu' etmiyor, hatta –"müstemleke tecrübelerinden istifade" önerisiyle– zımnen emperyalizmin 'medenîleştirici' misyonunu olumluyordu.

5 ABD parlamentosunda senatör Joseph McCarthy'nin, "hükümete sızmış olabilecek komünistleri ortaya çıkarma" maksadıyla başlattığı, giderek toplumun geniş kesimlerine yayılarak cadı avına dönüşen soruşturma kampanyası. McCarthy'nin 1950-1955 döneminde etkin olduğu kampanya '50'li yılların tamamına yayılmıştır.

Kemalist bir liberallik?

Toplum mühendisliği anlayışına mesafesizlik, Erken Cumhuriyet döneminde liberalizme yakın duranlar veya öyle sayılanlar arasında sadece Prens Sabahattin'e özgü değildir. Liberaller de Aydınlanma'nın öğrencileri ve Türkiye'nin terakki davasının takipçileri olarak, Kemalizme mahsus sayılan terbiyeci-didaktik tutumdan azade değildiler. Siyasi rüşd ülküsüne bağlılıkları, onların gözünde de "vatandaş terbiyesini" gereksiz kılmıyordu. Onların vurgusu farklıydı: Cumhuriyet'in vatandaşlarına vazifeleri kadar haklarını öğretmesi gerektiği kanısındaydılar. Birkaç kuşak boyunca sürebiliriz bu ısrarın izini. Hüseyin Avni Bey, "Halka hakk-ı hükümraniyesinin fazilet ve meziyetini öğretmek"ten söz eder. Ahmet Ağaoğlu'nun bir tür liberal ütopya mahiyetindeki *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (1930) kitabı, "vatandaşların içtimai ve siyasi terbiyelerine" yatırım yapar. Özlenen bir bilgeler cumhuriyetidir; zaten "esaretin iç halkalarını" kırmak isteyen yazara hürriyetin şartlarını ve vazifelerini öğretenler "pirler", "üstadlar"dır ve öğrettikleri arasında, "Ülkenin işlerini görmek yalnız tecrübe ve ihtisas sahiplerinin hakkıdır" ilkesi de yer alır. Gerçi "hürriyetin hüsnüniyet şartına vs. dolambaçlara bağlanmaması", "cezaların dahi vatandaşın izzeti nefsini kıracak tarzda olmaması" gibi radikal liberal-demokratik çıkışlar vardır bu ütopyada. Ne var ki, sadece kendi hakkına değil, herkesin hakkına, başkasının hakkına kayıtsız kalmayı "hemen hemen cürüm" sayan (ve herkesi "tecrübe ve ihtisas sahibi" yöneticileri denetlemekle mükellef kılan) militan vatandaşlık hamaseti, liberal-demokratik söylemi neredeyse otoriter bir *hak yükümlülüğü* temeline oturtur. Yükümlülük söylemi, dayanışma, dürüstlük, cesaret gibi ahlâkî şartlarla pekişir. Hak ve görev bilincine bağlanan hürriyet, "tabiatının istediği şartlar" sağlanıp özenle yetiştirilip bakılacak bir narin çiçek, bir gül olarak tasvir edilir neticede. (Yaklaşık yirmi beş sene sonra Adnan Menderes, özgürlükleri kısıtlayan yasaları gerekçelendirirken yine botanik bir mecaza başvuracak, demokrasiyi nadide bir egzotik bitkiye benzetecektir!) Vatandaş terbiyesi mefhumu Halide Edip'te de güçlüdür; o bunun için millî eğitimin temeline anayasa bilincinin oturtulmasını önemser. 1940'lar ve '50'lerin liberal düşünce kutbu Ali Fuat Başgil "hürriyet terbiyesi" üzerinde durur. 1950'ler ve '60'ların *Forum*cusu Aydın Yalçın (1920-1994), "münevver zümrenin ve devletin halka hürriyet ve demokrasi terbiyesi vermesini" talep eder.

Velayetçi toplum mühendisliği yaklaşımından hareketle *Kemalist-liberal* sıfatlı bir bakıştan söz edebileceksek eğer, Ahmet Hamdi Başar'ın (1897-1971) fikirleri bu tanımı destekleyecektir. Başar, kısa bir süreliğine Atatürk'ün, 1940'lar ve '50'lerde de DP'nin kurucu kadrosunun yakınında olmuş, kendi tabiriyle "kudret sahillerine yaklaşarak" fikirlerini kabul ettir-

me ümidini –yani kralın bilgesi olma ümidini– kovalamıştı. Onun da ülküsü hürriyetlere erişmek idi ama hürriyetlere "hürriyet yoluyla değil inkılâp yoluyla" varılabilirdi ve sorunlar salt "serbestiyle" çözülemezdi. Temel mesele, siyasî iktidarın ve devletin iktisat üzerindeki hükümranlığının sona ermesiydi. Türkiye'de devlet kapısına bağlı içtimâî sınıfın iktidarı söz konusuydu; bir *kapıkulu devleti* idik. Bu yapıyı değiştirmek için, iktisadî demokrasinin ve ferdin iktisadî hürriyetinin temellerini oluşturacak bir devletçilik siyaseti izleme gereği vardı. "Bürokratik olmayan, yeni iktisadî uzviyetler yaratacak planlı iktisat" izlenmeliydi. Devlet, kontrollü liberalizasyonla, bir yandan da burjuvaziyi şuurlandırarak, bu ortamı hazırlayacaktı.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın (1875-1957) 1933'ten 1940'a kadar çıkardığı haftalık *Fikir Hareketleri* dergisini de Kemalist-liberal tasnifine tabi tutabilir miyiz? Kendisini mübareze tutkunu olarak tanımlayan İttihatçı gazeteci Hüseyin Cahit, Kemalist elit tarafından 'yarı-sadık' gözüyle görülerek aydın zümresinin kıyısına itildikten sonra 'hayatta kalabilmek' için çıkardığı bu dergide, *demokrasiyi* savunmuştu. Bununla kastettiği, liberal demokrasiydi büyük ölçüde: Bunu, "insana ve kişiliğe saygılı, bireyci millî hakimiyet felsefesi" olarak tanımlıyor; Türk İnkılâbı'nın nevi şahsına münhasır olduğu yönündeki Kemalist tezi kibarca reddederek, Batılı örneklerindeki gibi bir demokrasi devrimi içinde olduğumuzu söylüyordu. Ona göre "inkılâp meczupluğunu" bırakıp, salimen demokratik sistemi yerleştirmeliydi. Kemalist inkılâpçılığın "biz bize benzeriz" söylemine zımnen karşı çıkarken, –Kemalizmi de etkilediğini düşündüğü– faşist ve komünist ilhamlara açıktan cephe alıyordu. Bu iki akımın, demokrasinin "köhnediğine" ilişkin, o dönem revaç bulan kâh alaycı kâh saldırgan tutumuyla cebelleşmek, *Fikir Hareketleri*'nin esas mesaisini oluşturuyordu. Özellikle dergide geniş yer kaplayan çeviriler, bu savunma hattını güçlendirmeye dönük metinlerdi. (Tıpkı Prens Sabahattin gibi Hüseyin Cahit Yalçın da Avrupa'nın liberal düşünürlerinden çok – 'gerici-reaksiyoner' olmayan, ılımlı-muhafazakâr düşünürlerinden destek alıyordu.) Yalçın, ileri sürüldüğü gibi, demokrasinin devrinin geçmiş olmadığını savunuyordu; her halükârda demokrasi rejimlerinin bunalımından memnuniyet duymak yanlıştı, bunu özgürlükler adına bir gerileme sayarak karşı durmak lâzımdı. Hüseyin Cahit Yalçın'ın liberalizmi de vesayet denetimine tabiydi: birincisi, demokrasiye "geçiş" ve "alıştırma" amaçlı diktatörlüğe cevaz veriyor, ikincisi, prensip olarak benimsediği iktisadî özgürlükçülüğün özel tarihsel şartların ürünü olduğunu, dolayısıyla Türkiye gibi sermayenin birikmediği ülkelerde, "müdafaa amacıyla" da, devletçiliğin uygulanabileceğini söylüyordu. Zaten dünyada da liberal iktisatçılar serbest piyasacı ifrattan uzaklaşmaktaydılar! Hüseyin Cahit "itidalci orta sınıfı" demokratik rejimin teminatı saydığından, Türkiye'de "etrafına

kin ve nefret hissi dağıtacak bir mütehakkim zenginler sınıfının" olmayışından memnundu. Velhâsıl o da Kemalist aydınların orta sınıf cenneti idealini paylaşıyordu – bu ütopyanın liberal-demokratik çeşitlemesini, diyelim. Hüseyin Cahit'in liberal demokrasiyi mefhum-u muhalifi üzerinden savunmak için işlediği faşizm ve komünizm imgelerinden özellikle ikincisine odaklandığını da eklemeliyiz. "Müreffeh sınıflardan hülyacı aydınların" eseri olarak tarif ettiği "fabrika amelesi diktatörlüğü olan komünistliği" karalamaya olan ilgisini hiç kaybetmemiştir. 1945'te *Vatan*'da yazdığı "Kalkın ey ehli vatan!" başlıklı yazısıyla, komünistlikle itham ettiği *Tan* gazetesine yönelik linç saldırısının ajitatörü olacaktır.

Yalçın gibi tutkulu bir siyasî polemikçi olmayan[6] usta bir edibin, Refik Halit Karay'ın (1888-1965), İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki yazılarını da not etmek gerekir. Dünya görüşü itibarıyla *liberalmeşrep* diyebileceğimiz Karay, anti-faşist ve açık bir savaş karşıtıdır; savaşın barbarlık olduğunu, "istilâ harbi"ne girişenlerin "önce iç harpte kendi milletlerini yendiğini" söyler. Anti-semitizmi yerer. Bir kişinin değil binlerce kişinin kulu olunan demokrat rejimleri benimser. Benzersiz kalem ustalığını, faşizmi horlamaya kullanır: "Bir de faşizmin dış parlaklığına, başlangıçtaki hamleli hareketine, o, tereyağı yemeyip top yapmak, insan saçından sorguç takmak, sırtına kara gömlek giymek veya otobüsü durdururcasına kol uzatıp selâm vermek gibi kıyafet ve âdet tuhaflıklarına kapılarak bütün bunlarda insanlık üstü bir kuvvet ve teşkilât kudreti gören küme vardır ki, dünyaya cahil gelip gitmek için yaratılmıştır." Karay'a göre "aşırı politika hırsı"nın insanı götürebileceği yerdir faşizm – onun liberalmeşrepliğiyle kastettiğim, biraz da politik iradeciliğe karşı bir 'normallik, kendiliğindenlik' meyli, zaten...

LİBERAL-MUHAFAZAKÂRLIĞIN KALIN DAMARI VE MERKEZ SAĞ

Ahmet Ağaoğlu'nun liberalizmin sağlamasını milliyetçilikle yapmasından söz ettik; bunu aslında *liberal-muhafazakâr* çizgiyle rabıtalı düşünmeliyiz. Birinci Meclis'teki muhalefetten Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na, Serbest Cumhuriyet Fırkası'na, oradan Demokrat Parti'ye uzanan politik soy çizgisi, bir tür *liberal-muhafazakâr* sentezine dayanır. İlk bakışta, liberal (en azından kısmen liberalizme meyyal) bir düşünsel ve politik önderlikle muhafazakâr bir tabanın ittifakına dayanan, 'yapmacık' anlamıyla *sentetik* bir durumla karşı karşıyayızdır. Millî Mücadele'nin, sonra da Cumhuriyet'in, Mustafa Kemal'le, sonra da tek parti ile ters düşen önder kadroları, bu oto-

6 Aslında, Millî Mücadele'ye muhalefet etmiş bir itilafçı sıfatıyla bir süre sürgünde yaşadıktan sonra afla döndüğü Türkiye'de politikadan itinayla uzak duran.

riter yönelime kâh 'bilinçli', kâh faydacı-araçsal bir tavırla tutundukları liberal ilkelerle muhalefet ediyor; yeni devletin laisist-modernist inkılâplarından rahatsız olan dindar ahali de –çoğun faydacı-araçsal bir tutumla– onları destekliyordur. Liberal aydınlar, dindar halkın muhafazakâr tepkisinde önce bir toplumsal tabana oturma imkânını, sonrasında halkı modern bir siyasî rüşde erdirecek deneyimin ümidini görüyorlardır. Onlar açısından, muhafazakârlığın reaksiyonerlikten alıkonarak 'kazanılması', tedricî, "doğal" bir toplumsal gelişmenin teminatıdır. Toplumun (bireylerin) akılcı tercihlerine itimat eden liberal iyimserlik, demokratik deneyim ve piyasa toplumunun gelişmesi içinde geri/gerici telâkkilerin de kendiliğinden değişeceğine bel bağlar. Dindar taban da liberal aydınların politik hattından, katı laikliğe karşı dinsel serbestîye alan açacak daha yumuşak bir devlet politikası ümit ediyordur.

İlk bakıştaki bu stratejik işbirliği izlenimi büsbütün yanlış değildir. Ancak sentetik eklemlenmenin berisinde, daha organikleşmiş bir sentezin tedricen bünyeye işlediğini de göz ardı etmemek gerekir. Modern siyasal düşüncenin ana akımlarından ikisi olarak muhafazakârlıkla liberalizmin evrensel zıtlığı, evrensel bir senteze de mani olmamıştır zaten: Özellikle kapitalist sistemin ve burjuva-demokratik rejimin 'oturması' sürecinde ve hegemonyasını tahkim ettiği uğraklarda liberalizm muhafazakârlaşmış, statüko liberal-muhafazakârlıkla belirlenmiştir. 1980'lerin Yeni Sağ akımı, sentezi derinleştirecek, neoliberal ekonomi politikalarla muhafazakâr toplum ve kültür politikalarının bireşimine dayanacaktır. 20. yüzyılın ilk yarısında, Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş evresinde liberal-muhafazakâr ittifakının düşünsel temellerini yokladığımızda, Yeni Sağ'a uzanan bu sentezin tohumlarını görebilir miyiz? Sözgelimi Halide Edip'in hayli 'sentetik' Doğu-Batı sentezi arayışından, "Batılı anlamda" liberal siyasî denemeleri ile geleneksel mahalle ve aile idilini yaşattığı romanları arasındaki meşrep farkından, liberalizmle muhafazakârlık arasındaki bir işbölümünün (ve 'iş ortaklığının') ipuçlarını çıkartabilir miyiz? Liberalizmi "milletin manevî değerlerinin" aşırı bir modernizme karşı korunmasının ve milletin "otantik" kimliğiyle, "olduğu gibi" temsilinin teminatı olarak değerlendiren muhafazakâr tepki, yüz yıl sonra Yeni Sağcı istikamete yönelecek olan sentezin tohumudur. Burası, Ahmet Ağaoğlu'daki gibi milliyetçiliğin, onun yanı sıra milliyetçi-muhafazakârlığın liberalizmle teyel yeridir aynı zamanda.

Ali Fuat Başgil

Muhafazakâr-liberal ittifakındaki sentetikliğin tipik bir örneği, Ali Fuat Başgil'in (1893-1967) alımlanma tarzıdır. '30'ların sonlarına kadar standart bir totaliter tek parti akademisyeni olan Başgil, 1939'da zorunlu ders kitabı uy-

gulamasına ve bu kitapların telkin ettiği "manasız kolektif megalomaniye" karşı çıkmakla başlayarak, liberal-demokrat fikriyata yöneldi. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilan edildiği global konjonktürden de görev çıkartarak, 1947'de kurduğu Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'yle, entelektüel faaliyetini temel hak ve özgürlüklerin önemini anlatmaya adadı. Ancak Başgil'in genel olarak DP taraftarı camiada, özellikle İslâmî-muhafazakâr muhitlerde müthiş saygı görmesini, (Grenoble ve Paris üniversitelerinde tahsil görmüş Ordinaryüs Profesör sıfatları yaldızlanarak) 'büyük hoca' itibarı kazanmasını sağlayan, daha ziyade din ve vicdan özgürlüğü konusunda yazdıkları oldu. 1954'te yayımlanan *Din ve Laiklik* kitabı, onun herhalde en popüler eseri olmuştur. Başgil burada dinin özerkliğini tanıyan ve din ve vicdan hürriyetine saygı gösteren sahici laikliğin savunmasını yapar ve Türkiye'deki laisizmin "saflığını" sorgular. Türkiye'de aslında laiklik ihdas edilmemiş, dine bağlı devletten devlete bağlı din sistemine geçilmiştir. Oysa "mabed hariminden taşarak devletleşen" din kadar, "devletten ekmek parası dilenen" din de hem yozlaşır hem terakkiye manidir. Başgil sahici laikliği tesis için, Diyanet İşleri'nin özerkleştirilmesi gerektiğini savunur; devlet bütçesinden değil vakıf müessesesinden finanse edilmelidir. Bu liberal laiklik sistemi, halihazır "dinî anarşinin" aşılmasına da katkıda bulunacaktır. Başgil'e geniş bir dindar okur ve seven kitlesi kazandıran neden, "laiklik dinsizlik değildir" şiârını yinelemekten öte, din adına kaygılanması, yer yer İslâmî düşünce tarihinin içinden konuşmasıdır. Kitabın önsözünde münkirlik "modasını" kınar, "amel bakımından günahkâr olduğunu" söyleyerek boyun büker, "içtimai hayat temizliğinin teminatı" saydığı dinin verdiği iç huzuruna imrenir. Determinist-pozitivist akılcılığa ("nazariyatçılığa") karşı pragmatist liberal felsefe çerçevesinde "realitelere ve hayatın akışına" itimat telkin ederek, "itidal ve muvazene" çerçevesinde, bilimle dinin barışçı bir dûalizm içinde bir arada yaşamasını doğru bulur. "Madde sahasında muvaffak olan ama hayat sahasında geri kalan ilmin" boşluğunu, içtihatlarla canlanacak din dolduracaktır.

Başgil'in *Din ve Laiklik*'in biraz gölgesinde kalan yazılarında, liberal hak ve özgürlükler düşüncesinin tutkulu bir anlatımı vardır. 1940'ların ikinci yarısında, çok partili sisteme geçişin iştahına hitap eden yazılarında, Türkiye'nin toplumsal-politik yapısında emniyet-hürriyet-adalet yokluğundan yakınırken, hak ve özgürlüklerin biçimsel-yasal varlığından öte, özgürlük *ortamını* özler. "Hapishanelerde gardiyan muhafazası altında yaşayan mahkumların emniyeti değil... haklarına, hürriyet ve kanaatlerine hiçbir veçhile dokunulmayacağı güveninden doğan iç huzuru"dur, istenen. Yasallıktan öte bir doğal hukuksal meşruiyeti arar; kanun hakka-hukuka tabi olmalıdır, tersi değil. "150 senedir kavuşamadığımız Garp medeniyetinin cevheri: Fikir ve kanaate hürriyet terbiyesidir", biz bu bakımdan taassubumuzu aşamamışız-

dır. O da Adnan Adıvar gibi düşünce özgürlüğünü fikre bizatihî hürmet etme gereğiyle birleştirirken, serbest piyasa mecazına başvurur: Nasıl "pazarın kanunu arz ve talep" ise, "iyi fikirlerin yükselebilmesi" de iltifata tabidir. (Yaklaşık otuz yıl sonra Turgut Özal da, "kötü" fikirleri eleyecek mekanizma olarak piyasa mecazını kullanacaktır.) Gelişmenin kaynağı "tenkid ruhudur" ona göre, "üniversite muhtariyeti Cumhuriyetin en hayırlı bir işidir".

"Gayesi vatandaş olan liberal devlet": Ali Fuat Başgil'in davasının özeti, bu şiardır. "İnsan karıncalıkta bir karınca değil, bizzat değer merkezi, hak ve şeref hamili"dir. "Biz üstümüzde bir baş görmek isteyen bir milletiz"dir, bunu bir tür antropolojik hakikat olarak kabullenir, fakat o "baş"ın yetkilerinin iyi tanımlaması, kısıtlanması gerektiğini söyler. Devletteki kuvvetlerin dengelenmesini, bunun için ayrıştırılmasını savunur, bu sebeple daha 1949'da çift meclisli sistemden yanadır. Başgil'in Demokrat Parti iktidarına, içeriden bir eleştiriyle, ama neticede eleştirilerini esirgemeden yaklaştığını teslim etmek gerekir. (Fransızca yazdığı *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri* kitabında DP'nin çöküşünü öncelikle muhalefetin "hainee" tahrik ve entrikalarına bağlayacak; hükümeti, sivil muhalefete karşı tepkisini ifrada vardırırken, cuntacılar-komitacılar karşısında gafil ve ihtiyatsız davranmakla eleştirecektir.) 1951'de hükümet programına yönelik eleştirileri, maarifte totaliter bir anlayışla çocukların zihinlerine hükmetmenin sürdürülüyor olmasına dek iner. Ders kitaplarında "kan döken... kesen biçen" "kahramanların" öne çıkartılmasından rahatsızdır. İstanbul'un gayri müslimlerinin resmî himaye altında linç edildiği 6-7 Eylül olayları üzerine de, çocuklara hamaset hikâyeleri anlatıp buna mukabil "insaniyet ve insan münasebetlerinde medenî numuneler vermede" eksik kaldığımızdan yakınacaktır.

Demokrat Parti ve Menderes'te liberal uğrak

Şevket Süreyya Aydemir *Menderes'in Dramı* eserinde, "iskolastik bir demokrasi anlayışıyla" (imâ yoluyla "liberal" demektir bu!) malûl saydığı Başgil'i, Demokrat Parti'nin "nasihatçisi" olarak tanımlamıştı. Peki, "iskolastik Profesör"ün nasihatlerine talip olan Demokrat Parti ve Adnan Menderes'in (1899-1961) liberalizmle rabıtasını nasıl kurabiliriz? Bu rabıtayı yoklayarak, Türkiye'deki merkez sağ siyasal gelenek içindeki liberal damarın anjiyosuna da girişmiş olacağız.

Bilindiği gibi DP, politik sosyalleşmesini tek parti CHP'sinde yaşamış kadrolar tarafından kurulmuştu. Tek parti rejiminin vesayetçi otoriterliğinden (veya 'Jakobenliğinden') liberal parlamentarizme geçişte, devamlılıkla kopuş arasında bir gerilim hattında yer alıyordu. Nitekim DP'nin 1950'lerdeki iktidar deneyimi, giderek, vesayetçi otoriteryanizmin parlamenter rejime *uyar-*

lanması niteliğini kazanacaktır. Oysa başlangıçta, 1946-1950'deki muhalefet dönemindeki çizgisinde, liberal ideolojik söylemin coşkun örneklerini buluruz. Tek parti döneminin birikmiş bütün hoşnutsuzluklarını ifade etmeye ve ajitasyon malzemesi yapmaya yarayan bir söylemdir bu. Zamanın ruhu bu dille konuşuyordur: İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı kamuoyundaki, ilkin anti-faşist, sonra giderek Sovyetler Birliği'ni de hedef alan anti-totaliter hava, Türkiye'yi de iklimliyordur. Daha 1939'da "milletin devletini kontrol etme hakkından" söz etmiş olan eski *Kadro*cu Burhan Belge, DP'nin kuruluşu evvelinde, 1945'te, "takside bağlanmayan" sahici demokrasi talep etmeye başlamıştır. "Halkı ebedî bir sabi, kendilerini ebedî bir vasi sayanlara" çatar. "Kuruluş anlarına has lalalık-dadılık tedbirlerine memleket artık muhtaç değildir" ona göre.

DP'nin kurucu büyükleri, demokrasiye geçişi, Atatürk inkılâplarının tamamına erdirilmesi olarak savunacaklardır. "Atatürk'ün Başbakanı" sıfatını taşıyan DP Genel Başkanı Celal Bayar'a göre demokrasi mücadelesi, "inkılâbı ve Atatürk'ün eserini tamamlamak", "büyük halaskârın açtığı yolda yürümek" demektir. Zira, "ferdî hak ve hürriyetler, kurtuluş ve millî hâkimiyet mücadelemizin tamamlanması için" gereklidir. Bayar'ın, iktidarın "silah sesiyle ürkütmek, İstiklâl Mahkemeleriyle korkutmak sevdası"ndan, "'memlekette sükûn bozuluyor, onu koruyacak benim' diye üzerine fuzulî vazife alan insanların mevcudiyetinden" bahsedişindeki liberal radikalizm, meşruiyetini bu Atatürkçü-milliyetçi temellendirmeden alır. DP'nin kuruluşundaki ikinci adamı olan Adnan Menderes de aynı damarı işler. 1947'de Hasan Saka hükümetinin programını eleştirirken 1908'in gerisine düştüğümüzden yakınır: "Cumhuriyet'in bir hükümet kalıbı olarak ve şekil halinde kaldığı... millî iradenin hakim kılınması gibi esaslı bir inkılâbın henüz başarılamadığı" eleştirisini getirir. 1950 seçimlerinden sonra, milletin egemenliği anlamında, gerçek anlamıyla Cumhuriyet'in ancak şimdi kurulmuş olduğunu söyleyecektir.

DP'nin 1950 seçim zaferinin ardından cumhurbaşkanı olacak olan Bayar, liberal ve muhafazakâr bakış açılarından, "eski rejimle" kopuş-devamlılık geriliminde devamlılık kutbunu temsil etmiştir. Kopuş kutbunu, devletlü-otoriter tutuma görece mesafeli edası, taban/halk/millet teveccühüne düşkünlüğü nedeniyle, Adnan Menderes temsil eder. Gerçi "İttihatçı zihniyetli Bayar"-"liberal-muhafazakâr demokrat" Menderes zıtlığını kuranlar arasından da bunun bir idealleştirme olduğunu teslim edenler çıkmıştır. 1940'lar-'50'lerin "Hür Dünya" çığırının meftunu liberal gazeteci Ahmet Emin Yalman, Menderes'in "hür münakaşaya, tenkide ve muhalefete karşı tolerans" göstermekten geri kaldığını söyler. *Liberal-muhafazakâr* bakış açısından ise, bürokratik seçkinlere karşı halk iradesini seferber ederek konumunu güç-

lendirmekten imtina etmesidir, Menderes'in gafleti. Aslına bakılırsa, Menderes'e –sözgelimi Bayar'a kıyasla– liberal bir *istidat* atfedilmesine, onun duygusal şahsiyetinden ve biraz da 'teşhirci' kibarlığından daha güçlü bir dayanak bulmak zordur.

Menderes, DP'nin 1946-1950'daki liberal çıkış döneminde, liberal demokratik söylemin bilhassa patetik –örneğin yine Bayar'ınkinden patetik– bir sözcüsüdür. 1948'de bir konuşmasında bir 'Atatürk kelamı'nı mefhumu muhalifine dönüştürerek, "ne köylü ne şehirli henüz memleketin efendisi olamamıştır" der. 1950'de, "Keramet hürriyettedir, keramet serbest reydedir, keramet milli hâkimiyettedir" şiârını vaz'eder. 1949'da söyledikleri, vesayetçi otoriteryanizmin sarih bir reddiyesidir: "Ağızlarındaki, vatandaşların ve Türk milletinin münevverler tarafından yetiştirileceğini ve ancak bu suretle hürriyete kavuşabileceğini [vaz'eden] münevver demokrasi tabiri garip bir tedai ile münevver istibdat tabirini hatıra getirmiyor mu? Vatandaşların ve milletin talim ve terbiyesiyle demokrasinin ancak mümkün ve müyesser olabileceği iddiası ise, bu iddiada bulunanların kendilerini Allah tarafından bu memleketi idare ve milleti terbiyeye memur görmüklerini açıklamıyor mu?"

1946-1950 döneminin Menderes'i, millî iradenin tecellisinin güvencesi saydığı siyasî haklar ve özgürlüklere sahip çıkarken de radikaldir. 1946 Haziran'ında Cemiyetler Kanunu'nun değiştirilmesi üzerine görüşmelerde, siyasî partileri diğer derneklerden açıkça ayırt etmek ve onları millî iradenin gerçekleşmesinin olmazsa olmaz koşulu saymak gerektiğinde ısrar eder. 1950'de, "Nazi veya faşist zihniyetiyle vaz'edilmiş anti-demokratik kanunlar"dan bahsedecektir. Tek parti rejimiyle ilgili *faşistvâri* tanımını bu dönem boyunca birkaç kere kullanmıştır. Bu dönemde güvenlik/asayiş mülahazalarının temel haklar üzerinde oluşturduğu baskıyı gündeme getirirken, liberal-demokratik belâgate vites attırır. 1947'de Kütahya'da "Ziraat Vekâletine ayrılan tahsisatın... gizli polis ve emniyet teşkilâtının tahsisatına ancak tekabül eden miktarda..." oluşunu eleştirir, 1949'da, "Millî savunma masrafları millî takati sarsmakta ise, behemehal tasarruf yapılmalıdır" der.

En yakınındakilerden –ve ona neredeyse aşkla bağlı– Mükerrem Sarol (1909-1995), Menderes'in şu sözünü nakleder: "Türk milletinin ayağına kadar gidip olayları anlatmak ve onu memleket politikasında bir kuvve-i zinde halinde tutmak lâzımdır." Ne var ki, Menderes'in siyasal katılım anlayışı, millete/halka seçmen olmanın ötesinde zinhar bir *öznelik* atfetmez. İktidarının son günlerinde, yaygın protesto gösterilerini "ayak patırdısının millet iradesinin üzerine çıkamayacağını" söyleyerek gayri meşru addedecektir. 1946-1950 döneminde de öyledir; DP içinde "sine-i millete dönme", par-

lamento-dışı muhalefeti canlandırma arayışlarına karşı çıkmış; hatta taban nezdinde bilhassa saygın bir figür olarak, bu eğilimlerin gemlenmesinde rol oynamıştır.

Menderes, liberalliği ve demokrasiyi, iktidarın serbest seçimle gelmesi yeter koşuluyla tanımlıyordu. Esas itibarıyla *ekseriyet sistemi* olarak tanımladığı demokraside, çoğunluk sıfatıyla sahip olunan genel (*millî*) iradeyi temsil etme yetkisinin *genel vekâletname* anlamına geldiği, dolayısıyla *tüm erkleri* uhdesinde topladığı düşüncesindeydi. *Millîlik* sıfatı, bu mutlak siyasal yetkiyi, kutsal, aşkın bir yükle zenginleştiriyor, muhaliflerini millete karşı hatta gayri millî olma konumuna düşürüyordu. 1924 Anayasası'nın, Celal Bayar'ın kararlılıkla sahiplendiği –ve 1961'den sonra da aktif özlemi içinde olacağı– kuvvetler birliği ilkesine ve bunun sağladığı güçlü iktidar imkânına temel meşruiyet kaynağı olarak sarılmıştı. Bu anayasa sisteminin "men edici (represif) değil önleyici (preventif)" olduğu mülâhazasıyla, otoriter-vesayetçi bir 'önlem' anlayışını içselleştiriyordu. Yargının bağımsızlığı ilkesini dahi, bu genel/millî irade anlayışından hareketle görelileştirecekti. Ona göre bütün kuvvetleri parlamento temsil eder ve denetlerdi. Yargıya "bir çeşit muhtariyet demek olan dokunulmazlık tanımak" bu hak ve kuvveti "milletten koparıp" almak demekti. Bayar bu kuvvetler birliği savunusuna sınıfsal bir açıklama getirmiştir: "Batıda hükûmetler, milletin değil burjuva sınıfının hükûmetleri olduğu için, karşılarındaki işçi sınıfına teminat vermek maksadıyla, kendi elinde tuttuğu kaza hakkını, her bakımdan müstakil bir adalet cihazına bırakmıştır. Bu, bir sınıfın başka bir sınıfa vermek zorunda kaldığı bir tavizdir. ... Bizim hiçbir zaman böyle bir mecburiyetimiz yok. 'Kadını erkek, erkeği kadın yapmaktan başka her şeye muktedir Parlamento' sınıflı İngiltere toplumunda değil, daha sınıflara bölünmemiş, iç sanayi sömürüsü belâsına uğramamış Türk toplumunda kurulur ve işler." Menderes'in iktidardaki ilk nutkunda dillendirdiği kuvvetler ayrılığı vaadi, DP iktidarını deviren 27 Mayıs askerî darbesinin ardından hazırlanan 1961 Anayasası'yla gerçekleşecektir.

Menderes 1950'de, "Demokrasi mütemadi ve mütevali [sürekli ve art arda] müzakere ve münakaşa rejimidir" diyordu. İlk iktidar döneminde (1950-1954), basındaki muhalefetin "ölçüsüzlüğünü" gerekçe göstererek, hak ve özgürlüklere ilişkin 'önlemler' almaya, kısıtlar getirmeye başladı. İlk kez 5 Aralık 1950'de, Kore'ye asker gönderilmesi tartışmaları sırasında dile getirdiği, "Bu kadar fazla demokratlık, bizzat demokrasiyi ortadan kaldıracak tehlikeler iras edebilir" görüşünü, artık hemen her konuşmasında tekrarlayacağı bir şiâr haline getirdi. "Demokrasi içinde idare etmenin müşkülâtını" işlemeye başladı; bu müşkülâtı bir erdem olarak sahiplenmekten, otoriter bir tehdit imâsına kayıyordu bu arada: "Demokratik nizam ve hürriyet içinde

idare, açık denizde kaptanlık etmek kadar güçtür" (1951); "Geniş bir hürriyet içinde memleketi idare etmenin arz ettiği güçlükler ve hatta tehlikeler..." (1954); "Dünyanın her tarafında hürriyet rejimleri, hürriyetleri ifrata götürmek suretiyle yıkılır" (1955); "İktisatta bir açık kapı politikası vardır... bırakınız girsinler, bırakınız ne yaparlarsa yapsınlar. Biz dünyanın bu tehlikeli devrinde ve bugün hiçbir memlekette olmadığı şeklinde memleketin idaresine bir açık kapı politikası ilan etmek ve türlü dış tesirler altında memleketi bir siyaset karaborsası haline getirmek niyetinde değiliz. Esasen hürriyet fikri nizam ve intizam fikri ile ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır" (1957). 1950'lerin ikinci yarısında, DP'nin kuvvet kaybetme sürecinde, "egzotik bir çiçek", "nadir bir nebat" gibi tanımlarla istisnaîleştirecektir demokrasiyi. (Merkez sağın demokrasiye düştüğü sabit bir şerh olarak kurumlaşan bu ikazcı söylem 1970'lerin sonlarında dünyada Yeni Sağ akımının *yönetebilir demokrasi* mefhumuyla eklemlenecektir.)

Menderes'in fazla demokrasiyi zararlı addeden ilk çıkışını Kore'ye asker gönderilmesi vesilesiyle yapması, tesadüf değil. Kore bağlamı da, 1957'deki "dış tesirler" ikazı da, anti-komünist teyakkuza işaret eder. Soğuk Savaş döneminde liberal söylemin ve merkez sağın demokrasiye düştüğü evrensel şerh budur: Aşırı özgürlüğün, fazla demokrasinin komünizm tehlikesine yol açacağı endişesi ve bahanesidir. DP'nin ideolojik söylemi, liberalizmin negatif özgürlükler söylemini, korkunç bir diktatörlük olarak resmedilen Demirperde tehdidine dayanarak kurmuştur: Haklar ve özgürlükler, komünizmin totaliter cehennemine düşmemek içindir – ve oraya kadardır.

"Türk liberalizmi" açısından, liberalizmle muhafazakârlığın eklemlenmesinin kurucu niteliğine değinmiştik. Menderes'in ideolojik söylemi ve bizzat *Menderes mitosu*, bu eklemlenmede kilit bir uğraktır. Muhafazakâr ve İslâmcı aydınlar kuruluş aşamasında DP'nin, Necip Fazıl'in söyleyişiyle "daha iyi CHP olmak"tan ileri gitmediğini düşünüyorlardı. Ancak Adnan Menderes, başbakan olmasından sonra, DP içinde, "inananlar"la gönül bağı olan ve "İslâm'a hizmet edebilecek" bir kutup olarak görülmüştür. 13 Haziran 1950'deki ünlü konuşmasındaki, "Millete malolmamış, milletin vicdanına bir değirmen taşı ağırlığı ile çökmüş olan bazı tedbirleri ortadan kaldıracağız" vaadi; peşinden Türkçe ezan uygulamasının kaldırılması ve dinî pratiğe dair başka serbestîler getirilmesi; İzmir DP il kongresindeki konuşmasından, "Türkiye bir Müslüman devletidir ve Müslüman kalacaktır. Müslümanlığın bütün icapları yerine getirilecektir" diye aktarılarak yayılan sözleri; bunun yanında, P. Safa, N. Fazıl gibi muhafazakâr aydınların laisist Kemalist aydınlara karşı tedavüle soktuğu "inkılâp softaları" deyimini kullanmaktan geri kalmaması vb., onun "din" adına bir umut olarak görülmesine yol açmıştır. Necip Fazıl'ın şu sözleri, İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr aydınların o dö-

nemdeki ruh halinin veciz bir özetidir: "...gözlerimiz Menderes'te, yeni tecelliler bekliyoruz." Menderes'ten, tek parti rejiminin dini kamusal hayattan tasfiye eden uygulamalarıyla ilgili rövanşist bir tutum izlemesini ve İslâmî kuralların hâkimiyetini adım adım ihyâ etmesini uman, ara ara da bu umudu güçlendiren 'tecelliler' gören İslâmcı aydınlar, her seferinde, Menderes'in "geri adım atmasıyla" hayal kırıklığına uğrar ve yine her seferinde onu cesaretlendirmek, 'aydınlatmak' için gayret sarf ederler. Eşref Edip'in[7] Şubat 1953'te *Sebilürreşad*'da yayımlanan "Başbakanla Bir Hasbihal" başlıklı açık mektubu, bu sonu gelmez müracaatların tipik belgesidir. Eşref Edip, Menderes'i, "Hükümetin halkın mâneviyatıyla uğraşmasını, halkın millî ananelerini, millî hüviyetini değiştirmeğe kalkışmasını... halk ile hükümet arasında manevî mücadele[yi]" sona erdiren "hâmi" olarak selâmlar. Ancak onun, "Müslüman halkın, milletin kalbî muhabbeti"ne rağmen Masonların ve "inkılâp softalarının" irtica uyarılarına kapılmasından tedirgindir. *Büyük Doğu* için başbakanlık örtülü ödeneğinden birkaç kez yardım alan Necip Fazıl da[8] açık mektup ve şiirlerle Menderes'e çağrılar çıkarmış; onu "hepçi olmaya", böylece "her şeye malik, hâkim ve haklı olmaya" çağırmıştır. 1955'te yayımlanan, "Menderes, ah Menderes!" diye başlayan şiiri, "Halâskar yine sensin,/Sensin yine metedres! [imdada gelen]" dizeleriyle sonlanır. 1959 yılı başındaki resmî Londra ziyaretinde düşen uçaktan sağ çıkmasının, Menderes'in ruhanî kuvvetlere veya salih bir imana sahip bulunduğuna delâlet ettiği inancı dindar halk arasında yayılacak, bu politik-ideolojik mersiyeleri takviye edecektir.

Menderes'in dindar politika açısından bir umut kaynağı olarak görüldüğü kadar, İslâmcı ve milliyetçi-muhafazakâr aydınların onu bir umut olarak 'imal ettiğini' de göz ardı etmemek gerekir. DP döneminin üzerinden otuz yıl geçtikten sonra yayımlanan kitabında Abdurrahman Dilipak, İslâmcı cephedeki Menderes mitosunun şablonunu çıkartacaktı. Bu şablona göre, vicdan hürriyeti hakkında halkı ümitlendiren Menderes'in zorluğu, "duyguları ile aklı arasında kalmasıdır". "Halk Menderes'i kendinden biri sanmış... o da zor zamanlarda halkı kazanmak için küçük dinî tavizler vermiştir"; oysa Menderes aslında Bayar'ın temsil ettiği Kemalist ve Mason güç merkezlerinin dublöründen veya kadife eldiveninden ibarettir. Bu şablonu ilk çıkartan Necip Fazıl'a göre de Menderes, dönmelere, Masonlara vs. kapılarak dostu-düşmanı ayırt edememişti; zaten "Bayar'ın okült tesir ve güdümü altında" idi; Bayar onu her seferinde "Türk'ün ruh köküne dönme hamlelerinde mağlup etmiş"ti.

Menderes, dindarlığın "yaşanması" serbestisini tanıyan ve inanç özgürlü-

7 Bkz. İslâmcılık, s. 438 vd.

8 Bkz. İslâmcılık, s. 442 vd.

günü vurgulayan, bu özgürlüğü demokrasinin temel ölçütü sayan bir liberal-demokrat anlayışa sahipti. Demokrasinin –*siyasetin*–, dine hürmetkâr bir modernliğin ve rejimin inşasına elverebileceğini ve tersine, dine hürmetkâr bir anlayışın da modernliğin ve demokrasinin inşasına katkıda bulunabileceğini düşünüyordu. 1956'da Konya konuşmasında şöyle demiştir: "En ileri milletlerin dahi din ile siyaseti ve dünya işlerini birbirinden ayırdıktan sonra ne derecelere kadar dinlerine bağlı kaldıklarını elbette biliyoruz." Menderes, dini kontrol etmeye dönük Kemalist laisizm anlayışından farklı olarak, "Batılı anlamda laik" idi. "'Şeriat elden gidiyor!' vâveylasına benzer 'Atatürkçülük elden gidiyor!' feryatları"ndan söz ederken kurduğu koşutluk, söz konusu laisizmin dinvâri bir karakter kazandığını imâ etmesi bakımından önemlidir. Menderes'in, özellikle 1950'den sonra halka seçmen olmanın ötesinde bir haslet atfetmeyen, dolayısıyla cumhuriyetçi *yurttaş cemaati* tanımından uzaklaşan millî iradeci popülist söylemi, belki en somut içeriğini, halkı "dinini yaşamak isteyen halk" olarak tasvir ettiğinde bulabilmiştir. Bu, zayıf demokratizme yapılan muhafazakâr aşıdır. Öte yandan Menderes, *anti-laik* olarak gördüğü hareketler karşısında laisist cephenin teyakkuzunu paylaşmaktan geri durmamıştır. Kısacası o, liberal-muhafazakâr söylemin hem hegemonik potansiyelini, hem bu sentezin kutupları arasındaki gerilimi kişileştirir.

DP ve Menderes'teki liberal damarın iktisadî veçhesine bakacak olursak... Menderes, DP'nin muhalefet döneminde 1948 bütçesine yönelttiği kapsamlı eleştirilerde *bütçe hakkını* savunarak ve devlet adına yapılan harcamalarla ilgili hesap verme yükümlülüğü talep ederek, 'ilksel' diyebileceğimiz bir liberal düsturu ortaya koymuştu: "Millet Meclisinin doğuşu, bütçe murakabesine sıkı sıkıya bağlıdır. Milletten alınan paraların millet adına murakabesi esastır." Menderes, tek parti rejiminin toplumu memurlaştırıcı etkisinden söz ederken, bir 'geç-Prens Sabahattin' veya 'erken-Özal' gibidir. Anti-bürokratik ideolojik söylemiyle, güçlü bir liberal-popülizmin başlatıcısı olmuştur. Onun bürokratik kurallardan, hiyerarşiden ve protokolden azâde davranma eğilimi, bu tutuma atfedilen 'pratik-pragmatiklik', 'müteşebbislik-iş bitiricilik' veya aksine 'kuralsızlık', 'keyfîlik' özellikleriyle; Türkiye'nin siyasal kültüründe liberalizm-devletçilik ikiliğinin kronikleşecek ihtilâf alanlarından birinin göstergesel koordinatlarını çizmiştir.

Menderes, İstanbul'un yol ve imar projeleriyle bizzat meşgul oluyor, bu işe geniş vakit ayırıyordu. Onun, DP'nin imarcılığıyla ve sağladığı "görülmemiş kalkınma" ile övünürken maddî gelişme hedefine neredeyse başlı başına bir siyasî değer atfetmesi önemlidir. Bu, cumhuriyetçi-modernist söylemi liberal bir rotaya sevketmeye dönük bir hamledir. DP'nin karikatürleştirilen "Her mahallede bir milyoner yaratma" ülküsü, iktisadî teşebbüs azmini ve refa-

ha erişme arzusunu, kültürel inkılâplardan çok daha etkili bir modernleşme müşevviki olarak olumlamanın ifadesiydi. Menderes 1954'te Trabzon'da yabancı sermayeye dair şüpheleri geri çevirirken "Onlar hâlâ, ninelerimizin 'İşten artmaz, dişten artar' düsturunu gütmektedirler. Halbuki dişten biraz artar, asıl artış işten olur. Sür'atli geliştirmek ve kalkındırmak kredinin mucizevî vasfıdır. Bugünkü medeniyet, kredi üzerine kurulmuştur, kredi medeniyetidir" diyordu. 1952'de Balıkesir'de yaptığı konuşmada, devletçiliğe karşı özel teşebbüs savunusunu liberal-özgürlükçü temele oturtur: "Devletçilik olmasaydı bir Nazilli fabrikası, bir basma fabrikası kurulamazdı diyenlere, 'Koskoca Amerika devletçilikle mi kuruldu?' sualini sorabiliriz. (...) Bizim iktisadî sistemimiz her vatandaşa zekâ ve melekâtının hürriyet havası içinde inkişafı teminatını vermektedir. Onların devletçiliği örfî idarelerle, mahkemelerle, tekkelerle, totaliter zihniyetle vatandaşı eti ve kemiği ile devlete bağlamaktadır. Onların devletçiliği siyasî zorbalıklarının iktisadî sahada tecellisidir." Menderes'in söylemi, tek parti ideolojisinin kapitalizmin üzerine örttüğü 'ar perdesini' yırtmış; kârın, tüketimin, kısacası iktisadî rasyonalite dilinin 'meşrulaşmasına' kapı açmıştır.

Zaten Menderes mitosunun temel motiflerinden biri, iki dünya savaşı arası buhran konjonktürünün yokluk ve tutumluluk devrinin ardından kalkınma-zenginleşme iştahını körüklemesi ve ekonomik girişimciliğin 'önünü açması' idi. Kuşkusuz Menderes, 'konjonktür himmeti' ile hareket ediyordu; dünya kapitalist sisteminin İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki büyük global gelişme ivmesinden yararlanıyordu. DP'nin ekonomik politikası aslında Menderes'in takdim ettiği kadar liberal değildi. Bu politikanın 1950 öncesiyle süreklilik içerisinde, güdümlü bir ekonomide birtakım aktörleri girişimci konumuna yükseltmeye dönük bir politika olduğuna, ayrıca, –özelleştirmeler bir yana–, kamu sektörünün alanını genişlettiğine dikkat çeken Ahmet İnsel, DP'nin çizgisini *liberal devletçilik* olarak tanımlar. Özellikle 1954'ten itibaren, iç piyasaya dönük sanayiyi geliştirmeyi hedefleyen korumacılık önlemleri takviye edilmiştir. DP, 1950-53 döneminin, özellikle tarım üretimindeki hızlı artışa büyük getiri sağlayan ve muazzam bir kalkınma atılımına olanak tanıyan elverişli konjonktürünü, 1954'ten itibaren asla bulamayacaktır. Menderes, hem büyük toplumsal desteğini borçlu olduğu hem de sahiden patetik bir iyimserlikle baktığı büyümeyi ve kalkınmayı ne olursa olsun devam ettirmek için koşulları zorlar. Popülist müdahalelerde bulunarak (başta enflasyonist finansman) ve ABD'ye, Çağlar Keyder'in deyişiyle, abartılı bir "işbirlikçi istek"le yaklaşıp daha fazla iktisadî destek arayarak, nafile çabalarla bu ivmeyi tekrar yakalamaya çalışır.

Menderes'e liberal-demokrat muhalefet ve *Forum*

1950-1960 döneminde, DP'nin ilk dönemindeki liberal-demokrat vaatlerini ciddiye alan ve iktidardaki gidişatından hayal kırıklığına uğrayan liberal bir muhalefetin varlığından söz etmek gerekir. Basında Ahmet Emin Yalman, akademik dünyada Ali Fuat Başgil, sakıngan eleştirel gözlerdiler. Açık seçik bir liberal politik muhalefet, 1955-1958 döneminde Hürriyet Partisi tarafından temsil edildi. HP, DP'nin millî iradeci otokratizmine karşı, ("ferdin bizzat bir kıymet olduğu" kabulüyle) hak ve özgürlüklerin sağlam güvencelere kavuşturulduğu bir rejim tasarımını ortaya koyuyordu. İlk kongre kararlarında ilan ettikleri, "Hürriyet idealini bir hayat görüşü ve davranışı olarak millî bünyeye yerleştirme tedbirleri peşinde koşma" misyonu, –özgürlüğün tedbirlerle içselleştirilmesi perspektifiyle–, Kemalist-liberal bir tını da taşır. DP'nin ekonomi politikasını, lafta liberal olmakla beraber fiiliyatta iktisada hâkim olanın piyasa değil hükümet olması itibarıyla "kuvvetli bir devletçilik yolu" olarak görüyorlardı. Maddî refahın asıl yaratıcısının "hürriyet ve demokrasi rejimi" olduğunu vurgulamaktaydılar. Bu parti platformunun ilgiye değer yanı, DP'den kopan politikacıların yanı sıra entelektüel muhite dayanmasıydı. DP'nin milliyetçi-muhafazakâr popülizmle beraber anti-entelektüalizme yönelmesi, liberal eleştirinin bir meselesi olmuştu; HP'deki aydın katkısı bu bakımdan bir işarettir. Partinin genel başkanı Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu (1900-1978), fikirlerinden öte asıl "nobran ve hoyrat" idare anlayışına, "reis" tahakkümüne ve teşrifatına –hatta "erkek küstahlığına" da– karşı çıkan çok yönlü demokrat tutumuyla, müstesna bir şahsiyetti.

O dönemde hür düşünce ve tartışma serbestisini bizzat bir değer olarak öne çıkartan daha etkili bir platform, *Forum* dergisidir. 1954'te yayına başlayan *Forum*, önce Hürriyet Partisi'nin arkasında durmuş, sonra HP'nin CHP'yle birleşmesini teşvik etmiş ve CHP'yi desteklemeye başlamıştı. "Batı medeniyetinin kıymet ve ideallerine samimiyetle bağlı" idiler; sürekli yazarlarının çoğunun öğrenim gördüğü Anglosakson dünyasını, özellikle İngiltere'yi emsal alıyorlardı. Nitekim *Forum*'un genel çizgisi *sosyal liberal* olarak tanımlanabilir. Liberalizmden sosyal demokrasiye uzanan bir yelpazeyi kapsıyordu; Aydın Yalçın, Osman Okyar, Şerif Mardin, Coşkun Kırca gibi bazı yazarları liberalizme, Bahri Savcı, Turan Güneş, Cahit Talas, Mümtaz Soysal, Necat Erder gibi bazıları sosyal demokrasiye yatkındılar. Derginin genel çizgisinin giderek sosyal demokrat kutba meyleden bir salınımından söz edilebilir. *Forum*, 1958'den sonra on bini aşan satışıyla, etkili bir platformdu – *Büyük Doğu*'yla beraber 1950'lerin en önemli dergi 'olayı' idi.

Forum, "Fikir meydanıdır" alt başlığını taşıyordu. Hür düşünceye, tartışmaya değer vermeyi bir medeniyet koşulu sayıyorlardı. Akıl yürütmenin

belâgatle sislenmediği ve 'centilmence' yürütülen rasyonel tartışmayı yüceltmişlerdir. İlk sayılardan birinde Şerif Mardin (doğ. 1927), Alman aydınlarının "kirli bir alış veriş telâkki ederek" politikaya uzak durmalarının, Hitler'in iktidara gelme koşullarını hazırlayan etkenlerden biri olduğunu yazmıştı. Derginin 1955'teki başyazısı bütün yurttaşlara ama zımnen özellikle aydınlara, "Lütfen politikayla uğraşınız!" telkininde bulunuyordu: "İcap ederse işinizi bırakarak lütfen politika ile uğraşınız". Bu politik angajman çağrısı, liberal-demokrat vatandaşlık bilinciyle beraber Kemalist elitizmin izlerini taşıyordu. *Forum*cular DP'nin "köy yaşayışını, köy kıymetlerini gaye ittihaz eden" popülizminden rahatsızdılar ve buna karşı tahsilli-aydın insanların politikadaki ağırlığının artmasını istiyorlardı. Onlar için aslî dava Türk İnkılâbı'nın modernizasyon projesini tahkim etmekti. Tek parti dönemini "sınırlı demokrasi" sayarak aklıyorlardı; sorun, "dâhi [Atatürk] ortadan çekildikten sonra" gelen liderlerin dâhi taklidi yapmış fakat gelişmeyi sürdürecek bir siyasî ve içtimâî düzen kuramamış olmalarıydı. *Forum*, 27 Mayıs'tan sonra çıkan sayısına "İhtilâllerin En Centilmeni" başlığını atmaktan geri kalmamıştı.

Sosyal-liberal sıfatını *Forum*'un üzerine kalıp gibi oturtan bahis, Keynesyen sosyal refah devleti modelini örnek almasıdır. Kibar da olsa açık anti-komünist tavırlarıyla sosyalist planlamadan özenle ayırt ederek planlama fikrini benimsiyor, 'soy' liberal iktisat politikalarına soğuk bakıyorlardı. DP'nin köylülüğün gönlünü okşamasından rahatsız oldukları kadar, tarıma ağırlık veren iktisadî politikasına da karşı çıkıyorlardı. Devletin ağır sanayi yatırımlarıyla, şimdilik hafif sanayide 'eğleşecek' özel teşebbüsü geliştirmesinden yanaydılar. *Forum*'un bu tutumu, DP'nin 1950'lerin ikinci yarısındaki sermaye birikim stratejisizliğinden gizli gizli yakınarak plan ve teşvik talep eden sanayi sermayesine paraleldir.

Liberal-demokratlığın asgarî programında gayet tutarlı ve ısrarlı olan *Forum*, temel haklar ve özgürlüklerin kısıtlanmadığı 'hakiki' bir hukuk devletini özler. Azınlıkların güvencede olmasını bunun bir ölçüsü sayar. İktidar kısıtlanmalı, hükümetin oligarşikleşmesi önlenmelidir. Bahri Savcı'nın tabiriyle "ortalığı haşin siyasi kuvvetlerden birinin egemenliğine bırakmamak" için denge mekanizmaları yaratılmalı, çift meclis sistemine geçilmeli, anayasa mahkemesi kurulmalıdır. Siyasal temsil adaleti için seçimlerde nispî temsil yöntemi uygulanmalıdır. *Forum*'da, insan haklarının ikinci halkası olarak sosyal haklar da konu edilmiştir. Derginin, Kemalizmi modernleştirmeye ve demokratikleştirmeye çalışan sosyal-liberal yönelimiyle, 1961 Anayasası'nın fikrî arka planını oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Sol bölümünde CHP'deki "Ortanın Solu" çıkışının da *Forum* esinli olduğunu göreceğiz.

Forum'un sosyal demokratik veya sosyalizan kanadı, 1960'tan sonra bü-

yük ölçüde *Yön*'e transfer oldu. 'Eskiyen' *Forum* etkisizleşti, 1968'de de kapandı. Bundan on sene kadar sonra Aydın Yalçın'ın başlatacağı *Yeni Forum*, göreceğiz, anti-komünizme adanmış bir çizgi izleyecektir. '60'lardaki *Forum* da, *Yön*'e karşı liberal eleştiriye ev sahipliği yapmıştır. Tarihçi Kemal Karpat'ın (doğ. 1925) 1962-63'te yayımlanan yazı dizisi bu eleştirinin muhtasar örneğidir. Karpat, *Yön*cü aydınlarda, ileri fikirleri "gerici bir ruh ve genel felsefeyle" savunuyor olmanın çelişkisini görür. Ona göre bunun nedeni, Türkiye'de aydınların bir nevi "modern ulema" olarak, devlet bürokrasisine dayanan aristokratik bir mevkide bulunmalarıdır. Devletle özdeşleşmeleri onları "çocuk gibi elinden tutularak güdülmek" istemeyen halktan uzaklaştırıyordur; hatta halkın İstiklâl Harbi'ne verdiği destekte de aydın-bürokrat bir grubun baskısından kurtulma saiki rol oynamıştır. Devletçilik, aydınların hızlanan toplumsal değişim nedeniyle kaybetmekte oldukları imtiyazlı konumlarını geri kazanma çabasının ideolojisidir Karpat'ın merceğinde. O, şimdi "tarihimizde ilk defa olarak alttan yukarıya doğru bir uyanış" olmasından memnundur ve "sosyal adaleti" savunanları bu gerçeği dikkate almaya çağırır. "Sermayenin karşısına işçi sendikalarını, küçük esnaf teşekküllerini, kooperatifleri" çıkarmak yerine bu işi niye devlete yüklediklerini sorar onlara. Devletin nüfuz genişlemesinin iktisadiyatla sınırlı kalmayacağı uyarısında bulunur: Doğulu/Osmanlı devlet geleneği her alana müdahale etme ve kendini her şeyden önce "ahlâk koruyucu" olarak görme eğilimindedir, böylelikle "insanların yaratma kabiliyetlerini söndürürcesine hırpalayan" bir otoriterliğin kaynağıdır. Karpat, benimsenmesi gereken hedefi, "Devletin ampirikleşerek günlük ihtiyaçlara göre çalışmasını temin etmek" diye koyar.

Adalet Partisi ve Demirel'de liberal uğrak

1961 askerî darbesinden sonra DP'nin misyonunu Adalet Partisi sürdürdü. DP nasıl Menderes'te kişileştiyse, AP de Süleyman Demirel'in (1924-2015) karizmatik liderliğinde kişileşti. Süleyman Demirel'in Menderes'teki liberal damarı ne derece işlediğini yoklayalım şimdi; devamlılıklara ve farklara bakalım. Bu görece güç olacak, çünkü Demirel politik olarak Türkiye'nin dört onyılında hüküm sürmüştür ve farklı Demirel'ler vardır. 1970'lerin Milliyetçi Cephe lideri Demirel faşizan ve milliyetçi, 1991 sonrasının Başbakan ve Cumhurbaşkanı Demirel'i –özellikle 28 Şubat 1997 askerî müdahalesinden sonra– cumhuriyetçi-muhafazakâr bir çizgidedir. 1960'larda AP'nin tek başına iktidarının güçlü evrelerindeki Başbakan Demirel ve 1980'lerde 12 Eylül rejimine muhalefet eden Doğruyol Partisi lideri Demirel ise liberal 'belirtiler' taşır. Aslında bizzat bu dalgalanma, Türkiye'de merkez sağın liberal

meşrebi hakkında bize bir şey söyler: Liberal-demokratik ilkelere görece sadık bir merkez sağ politika, muhalefet dönemlerine veya bu akımın iktidarının problemsiz evrelerine mahsustur!

Öncelikle 1960'ların AP'sine ve Demirel'ine bakalım. Bu dönemde AP, DP mirasının rehabilitasyonu çerçevesinde yine millî iradeciliği öne çıkartıyordu. Demirel'e göre Türkiye'de DP'nin iktidara gelmesiyle oy anlamlı hale gelmişti ve bu, "Türk vatandaşının mâna kazanması" demekti. Vesayetçi ideolojiye karşı "milletin karar verme olgunluğunu" vurguluyor, kendi misyonunu, "cahil oy çoğunluğu denilerek küçümsenen millet iradesini üstün kuvvet yapma" davası olarak tanımlıyordu. 1966'da Uşak'ta yaptığı konuşmada söylediği şu sözler, –DP çizgisinin iyi bir devamcısı olarak– resmî ideolojiyi (cumhuriyetçiliği, Atatürkçülüğü) millî irade kavramı ekseninde revize etmeye dönük bir belâgat örneğidir: "Atatürk'ün ilkeleri, sensin aziz vatandaşım. Onun eseri olan Cumhuriyete, millî hâkimiyete ve millî iradeye sahip sensin!"

Demirel, bir yandan askerî müdahale sonrası dönemde seçimi ve parlamentoyu iktidarın tek meşru kaynağı olarak kurumlaştırmak amacıyla millî iradeyi demokrasinin esası olarak yüceltiyordu; bir yandan da bu belâgat örneğindeki gibi, resmî/vesayetçi ideolojiyle eklemlenmeyi ihmal etmiyordu. Nitekim bu dönemde vesayet ideolojisinin 'nigehbanı' olan orduyla yakınlaşma veya en azından onu yansızlaştırma girişimlerini de ihmal etmiyor, bunun için –kimi zaman basbayağı 'perestişkâr'– bir sadakat ve övgü jargonuna başvuruyordu. AP-ordu ilişkileri üzerine çalışmasında Ümit Cizre'nin *çifte söylem* olarak tanımladığı bu stratejinin tutarlılığını sağlayan temel etmen şüphesiz anti-komünizmdi.

Demirel'in millî iradeciliğinin temel veçhesi, demokrasiyi *çoğunlukçuluğa*, seçimde çoğunluğu kazanan siyasal iradenin topyekûn ve kısıtsız iktidar yetkisine indirgemesidir. Demokrasinin "çoğunluk aldanmaz" prensibine dayandığını ve Türk halkının seçimlerde her zaman doğruyu bulduğunu, krizleri çözdüğünü söyleyerek, çoğunlukçuluğu popülizmle de eklemler. 1962-1980 döneminde AP'nin millî iradeciliği 1961 Anayasası'nın kuvvetler ayrılığını güçlendiren yapısıyla kavgalıydı; anayasadaki vesayetçi kurumların yanı sıra denge ve özerklik mekanizmaları da millî iradeyi çiğneyen anti-demokratik basınçlar olarak görülüyordu. Demirel özellikle 12 Mart 1971 askerî müdahalesi sonrasında, 1970'lerde, bu anayasayla demokrasinin *yönetebilirlik* vasfını yitirdiği tezini işlemiştir. 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden yaklaşık dokuz ay önce başbakan olarak yaptığı bir açıklamada, "Kaynağı millette olmayan kuvvet gasptır" diyecekti – bununla sözgelimi Millî Güvenlik Kurumu gibi bir vesayet organını değil, anayasal özerklik alanlarının iktidar erkini kısıtlamasını hedef alıyordu.

Demirel'in millî iradeciliği, 12 Eylûl 1980 darbesi sonrasında muhalefetteyken, daha radikal bir çerçeveye oturmuştur. 27 Mayıs sonrasında orduyu yatıştırmayı da gözetmişti; 12 Eylûl sonrasındaysa, ordu vesayetine karşı zaman zaman anti-militarist motiflere müracaat etmekten geri kalmayan bir demokratizme yönelmiştir: "Hür milletlerin hâmileri ve kurtarıcıları olmaz. Kendi emrinde müesseseleri olur." Bu radikalizm, 1990'ların başında, yeniden iktidar ihtimali belirdiğinde, hızla gevşeyecektir.

27 Mayıs askerî darbesi kendi meşruiyetini DP'nin iki "günahına" dayandırmıştı: "irtica" ve otokratik yönetim. AP'nin 1960'larda iktidarda güçlüyken ara ara liberal-demokratik sinyaller vermeye dikkat etmesinde, DP'nin bu günahlarından uzak durduğunu kanıtlama kaygısının da payını arayabiliriz. Demirel, DP iktidarının temel hak ve özgürlükleri çiğneyen tutumunun askerî darbeyi meşrulaştıran bir hoşnutsuzluk yaratmış olduğunun farkındaydı. Onun bir lâkaytlık veya aymazlık belirtisi olarak karikatürleştirilen ünlü "Yollar yürümekle aşınmaz" sözü, temel hak ve özgürlüklerin kullanılması karşısında kendi parti camiasına müsamaha telkin eden bir konuşmada sarf edilmiştir: "Bırakın yürüsün, neden tedirgin olalım? Kim istiyorsa yürüsün. (...) Biz bir tek şeye dikkat ederiz. Yürüyüş namı altında yağma, gasp ve tahribin yapılmamasına dikkat ederiz. (...) Devleti tehlikeye sokacak noktaya gelmemek şartıyla greve alışacağız. Modern bir müessesedir. (...) Grev hakkı vereceksiniz, sonra da şehrin pislenmemesini isteyeceksiniz. Buna imkân yoktur. Her hakkın bir karşılığı vardır. Eğer grev hakkı işleyecekse 3-4 gün, 10 gün, neyse. Birtakım vatandaşların haklarının istismar edilmemesini isterken bir taraftan, şehir pis olmadan bunun istismar edilmesin diyorsanız, bunun çaresi bulunmamıştır. Bilen varsa söylesin. Bunun için grev konulmuş. Ankaralı birtakım vatandaşların haklarının istismar edilmemesi için 4-5 gün pisliğe tahammül edecek, bunlara alışacağız. Bunlara alışmadığımız müddetçe modern devleti hiçbir şekilde kuramayız." Yine 1960'ların sonlarına doğru bir başka konuşmasında, "32 milyonluk memleket sükût olamaz arkadaşlar. Alışmadığımız acayip sesler olacaktır" diyerek, muhalefete müsamahayı demokraside iktidar olmanın koşulu olarak koyar: "İktidarsınız, müsamahalı olmaya mecbursunuz. Herkes eline geçirdiğini size atacak. Bunun çaresi yoktur. Başka türlü dayanamazsınız iktidar olmaya."

Temel hakların dokunulmazlığı vurgusu, 1960'lardan sonra bir de 1980'lerin Demirel'inde görülür. Ancak bu liberal-Demirel'de de bir şerhin gölgesi hiç kalkmaz. 1960'larda, iktidar konumunda, bu savunuyu esasen *müsamaha* ilkesine veya *erdemine* dayandırmıştır. Temel hak ve özgürlükleri benimseme gereğini medenîliğin-modernliğin, hoşgörünün ve yönetim tekniğinin icaplarına dayandıran bir söylem, bunların kendiliğinden –doğal hukuka dayalı– bir meşruiyet taşıdığı kabulüne baskındır. 1980'lerde

ise Demirel'in hak ve özgürlükler savunusunda, 12 Eylül rejiminin "huzur ve güven"i fetişleştirip kronik bir "terör" tehdidi altında asayişi temel öncelik olarak dayatan ideolojisiyle zımnî bir uyum içinde, –aynı zamanda, toplumun çoğunluğunun bu ideolojik etki altında bulunduğunu bilerek, *pragmatik* kaygılarla–, bu hakların meşruiyetini bir itidal ve rejime sadakat zorunluluğuyla kayıtlama endişesi kendini gösterir. Şu sözleri tipiktir Demirel'in: "Hak aranış şekli, mutlaka doğru olmalıdır. (...) Haklı yollardan giderek hak arayınız. Haklı kalarak hak arayınız." Burada, temel hak ve özgürlüklerin meşruiyetini her somut durumda sorgulamaya açık, vesayetçi bir teyakkuz kendini gösterir.

"Vatandaş güçlü olmazsa, devletin güçlü olması mümkün değildir." Süleyman Demirel'in 1969'da sarf ettiği bu kısa cümlede, onun devlet-birey ilişkisine bakışının ipuçları bulunabilir. Burada yine pragmatik ve orta yolcu bir telif çabası görürüz: Demirel bireyin esas olduğunu düşünür ama bunu yine de devlet menfaati üzerinden temellendirme gereği duyar. Hem bireye/vatandaşa hürmeti telkin eden, hem de devletin yüceliği anlayışını yeniden üreten bir *pragmatist çifte söylemdir* bu.

Demirel, hükümet ve bürokraside cisimleşen somut devlet ile soyut-ideal devlet arasında ayrım yapmaya ve soyut devlet kavramına halel getirilmemesine daima azamî önem vermiştir: "Devletten şikâyet de, aslında kuram olarak kavram olarak, müessese olarak devleti tahrip etmeyecek şekilde olmalıdır." Bu dikkat ve ihtiyat, ona göre, muhalefetin de haddini belirleyen bir *şekil şartı* hükmündedir. Buradaki şekilcilik, millî iradeci zihniyetin, politika alanını parlamentoyla sınırlayan şekilciliğiyle bütünlenir. Demirel, parlamentoyu her koşulda açık tutma gayretini, millî iradeciliğinin temel düsturu ve kanıtı olarak ileri sürmüştür. 12 Mart 1971'de ordunun kendi başında olduğu hükümete verdiği muhtıra üzerine istifa etmesini de, 28 Şubat'ta cumhurbaşkanı iken ordunun rejime müdahalesini parlamenter "şekle" uyarlama gayreti içindeyken de, bu düstura dayanmış; parlamentonun şeklen de olsa açık kalmasının ilkesel önemini öne çıkarmıştır. Parlamentonun her iki 'sınırlı' askerî darbe döneminde tamamen şeklîleştirilmesi, ona göre ikincil bir meseledir. Nitekim Demirel her iki askerî müdahalenin icraatıyla da uyum içinde olmuştur.

Menderes'in iktisat ideolojisini politik olarak meşrulaştıran söylemini de sürdürür Demirel. 1960'ların başlarında bir konuşmasında, "Dünya kurulalı beri insanoğlunu menfaat saiki kadar verimli çalıştıran bir diğer metod keşfedilmemiştir" der. İktisadî çıkar ve zenginleşme mefhumlarına itibar kazandırmaya çalışır. Demirel'in iktisadiyatçı söyleminde ve kalkınmacılığında teknokrat kimliğinin damgası belirgindir. Politik hayatının ilk evresinde "barajlar kralı" diye anılıyordu. (O dönemde DP mirasının temsilinde re-

kabete düştüğü Celal Bayar ise, 1950'lerin sonundaki Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü'ne atıfla "bizim su müdürü" diye söz edecektir Demirel'den!) 1962'de yazdığı şu satırlar, onun refah özlemini medenîleşme ve modernleşmenin ana saiki olarak gören bakışını özetler: "Medeni eserlere hayran olmak, kalkınmamış memleketler insanlarının bu eserlere sahipliği için en elzem şeydir. Medeniyet güzel şeydir. Medeniyetin her nimeti güzeldir ve medeni insan için vazgeçilmez bir şeydir." Bu denklem, Türk liberalizminin –Menderes'te de gördüğümüz– modernleşme stratejisinin anahtarıdır. Toplumsal ve politik meselelerimizi halletmenin en gerçekçi yolu olarak maddî gelişme ve refah artışını gören bu bakış, merkez sağın pragmatik liberalizmini, bütün *kültürel karamsarlıklar* karşısında bağışık kılar: Yalnızca gericilikten/geriliklerimizden mustarip Kemalist modernizme karşı değil, kimlik kaybından/yozlaşmadan yakınan milliyetçi-muhafazakârlığa karşı da... İktisadî kalkınma ve maddî medeniyetteki gelişmeye güvenmek lâzımdır, buna göre; onun kazandıracağı özgüven ve donanım, "şahsiyetli" bir modern kimlik inşa etmenin, eğitimden ve endoktrinasyondan çok daha kuvvetli bir kaldıracı olacaktır.

Merkez sağın pragmatik liberalizminden söz ettik; yani fikrî derinliği olmayan, yüksek bir tutarlılık kaygısı taşımayan 'taktiksel' bir liberalizmden, liberal motiflerin araçsal-faydacı bir kullanımından... Pragmatizmin yaygın pejoratif anlamı, işte bu araçsal-faydacı tutumdur. Öte yandan liberalizmin esaslı karakteristiklerinden biri olarak bildiğimiz pragmatizmin bu kaba sığmayan sahih bir anlamı var. Zengin bir felsefî geleneğe dayanan sahih anlamıyla pragmatizm, toplumsal ve siyasal eylemin beşerî karşılıklılığı içerisindeki ucu açıklığına, *deneysel/ci* mâhiyetine *ilkesel* bir önem veren, buradaki toplumsal ve siyasal öznel iradelerin çözüm bulma kapasitesine doktriner veya önsel kayıtlarla ket vurulmaması gerektiğini düşünen, söz konusu ilişki sürecinden ve çözüm bulma kapasitesinden *evrime* ve *ilerlemeye* dönük iyimserlik türeten bir tutumu ifade eder. Türkiye'de merkez sağ politikada pragmatizm, bu sahih anlamıyla pejoratif anlamı arasında salınır.

Süleyman Demirel'de bu salınım aralığı olağanüstü geniştir. Ama onu ilkin pragmatist lehçenin ustası olarak ele almak gerekir. Bu lehçeyi geliştirirken, öncelikle bir "köylü çocuğu" olmasından faydalandı. Bu Demirel'e, Cumhuriyet elitinin bir mensubu olan Menderes'ten farklı olarak "içinizden biriyim" popülizmi yapma imkânı vermekle kalmıyor; yer yer başvurduğu halk deyişleriyle, anekdotlarla, zaman zaman Isparta şivesine kayarak, bir çarıklı erkânıharpliği, bir halk bilgeliğini sahneleme fırsatı veriyordu. Demirel istikrarlı biçimde sergilediği bu popülist *pratik zekâ* temsili etrafında, zamana-zemine uyum sağlayarak her durumda gemisini yürütmeye bakan bir tavrın pragmatik söylemini kurmuştur. Demirel'in pragmatizminin

diğer dayanağı, mühendisliğidir. 1994'te cumhurbaşkanı olarak bir konuşmasında, "Ben mühendisim, benim işim, *yapmaktır*," demişti. Buradaki teknokratik meydan okuma, "sadece konuşup duranlara" karşı yapmanın-eylemenin moral üstünlüğüyle beraber, her durumda uygulanabilir çözüm arayan politik iştahı dile getirir – pragmatizmin iştahı... Demirel'in ünlü 'özdeyişlerinden' olan "demokrasi içinde çare tükenmez", tipik pragmatist iyimserliğin ifadesidir. Belki en ünlü özdeyişi olan "Dün dündür, bugün bugündür" ise, pragmatizmin sahih liberal anlamından pejoratif anlamına, oportünizme kaymasının timsalidir.

Menderes'in kalkınmacı-imarcı-refahçı ideolojisine Demirel'in ilâvesi, 1960'ların-'70'lerin konjonktürüne uygun olarak, sanayileşme vurgusudur. O ithal ikameci sanayileşme politikasının sözcüsü ve Keynesyen sosyal refah devleti döneminin politikacısıdır. *Liberal bir sosyal devlet* savunusu geliştirir. Anti-komünist (aslında genel olarak *sol karşıtı*) saiklere yaslanan bir savunudur bu. Hür teşebbüse, kişi hak ve hürriyetlerine verdiği önemle sosyalist devletten ayrıldığını söylediği sosyal devleti, komünizm tehdidine karşı en sağlam güvence olarak savunur. 1977'de başbakan sıfatıyla Aydınlar Ocağı'nda söyledikleri, onun sosyal-liberal çizgisinin manifestosu gibidir: "Biz diyoruz ki, herkesin bir şeysi olsun. Herkesin bir şeysi olsun ki, zincirden başka bu rejimde kaybedeceğim bir şeyim yok demesin. Burada olur herkesin bir şeyi." Demirel, 1980'den sonra da neoliberal dönüşümü temsil eden Özal ve ANAP'a karşı sosyal-liberal çizgisini –aynı zamanda muhalefet pragmatizmiyle– sürdürecek, 1993'te cumhurbaşkanı olduktan sonra neoliberal söyleme nispeten uyum sağlayacaktır.

NEOLİBERAL DÖNÜMDEN SONRA

1950'lerin ortalarından sonra Menderes ve DP'nin girdiği otoriter yönelim parti muhitinde liberal bir tepkiye yol açmış, Hürriyet Partisi'nin kurulmasıyla sonuçlanan bir kopma olmuştu. Demirel ve AP, Ali Gevgilili'nin (doğ. 1938) yorumuyla "liberal bir çoğulculuğun eşiğinde" durduğu 1960'ların sonlarından itibaren liberal damarları tıkandığında, böyle bir tepkiyle karşılaşmış mıydı? 1970'te AP'nin DP mirasını temsil etme ehliyetini sorgulayarak ayrılanların kurduğu Demokratik Parti'nin ideolojik yöneliminde böyle bir tepkinin izi zayıftır. Her şeyden önce, bu kopuşun başını AP'nin liberal değil milliyetçi-muhafazakâr kanadı çekiyordu. Zira bu parti, Demirel'in büyük sermayeyi gözeten politikasına karşı orta ve küçük burjuvazinin hoşnutsuzluğuna dayanan bir reaksiyonerliği temsil ediyordu. Nitekim % 10'luk oy potansiyeliyle ciddi bir varlık gösteren Demokratik Parti'nin önde gelen kadroları anti-komünist tehdit algısının derinleşmesi üzerine sağ cephe-

yi bölmeme kaygısıyla 1975'te AP'ye geri dönecekti. Demokratik Parti'de olsa olsa cılız bazı liberal-demokrat ideolojik söylem unsurlarının izi sürülebilir. Partinin genel başkanı Ferruh Bozbeyli (doğ. 1927) 1975'te bir mülakatında AP'yi, DP'nin hem CHP'ye hem "aşırı sağa" mesafe alan "özgürlükçü, liberal görüşünden" uzağa düşmekle ve sağa kaymakla eleştirmişti. Bozbeyli, *demokratik sağ* adını verdiği kendi çizgisini "siyasi yapısı cumhuriyetçi, sosyal yapısı milliyetçi, ekonomik yapısı hür teşebbüsçü" diye tanımlıyordu. 1975'te Sadettin Bilgiç (1920-2012) ve arkadaşlarının AP'ye dönmesinden sonra, Bozbeyli'nin bu demokratik sağcılığı marjinalize olmuştur.

1978 AP genel kurulunda Demirel'e rakip çıkan Kâmran İnan'ın (1929-2015) parti içi muhalefetinde de cılız bir liberal yol izi bulunabilir. İnan AP'nin 'köylüleşip' gençleri ve şehirleri kaybettiğinden yakınır; Demirel'in dış dünyaya kapalılığını, bilhassa ABD'yle yakın ilişkileri ihmal etmesini eleştirir. "Devlet kayası altında ezilen ferdin elinden tutarak devlete karşı onu korumak, sahip çıkmak" diye tanımladığı DP-AP misyonunun 'bürokratikleşmesinden' müştekidir. İnan'ın muhalefeti, Demirel'e ciddi bir 'tehlike' teşkil etmemiştir.

Neoliberal dönüşümün eşiğinde "Türk liberalizmi"

1970'lerin sağ iklimi, gittikçe sertleşen bir anti-komünizmin belirleyiciliği altındaydı. Demirel, öncelikle *milliyetçi* kimliğini sahiplenerek, MHP'yle yakınlaşarak (ülkücü tedhişiyle ilgili sıkıştırıldığında, "Bana sağcılar, milliyetçiler suç işliyor dedirtemezsiniz" diyecektir), "bayrak mitingleri" düzenleyerek, şovenist-otoriter bir rotaya girdi. 1960'ların merkez sağının ideolojik söyleminde yer bulan pragmatik liberal-demokrat unsurlar, bu dönemde devre dışıdır. Sertleşen sınıf mücadelesi ve politik kutuplaşma, liberal söylem unsurlarını otoriter-faşizan bir çerçeveye oturtuyordur. Bu dönemde büyük sermayenin en militan örgütü olduğunu söyleyebileceğimiz Metal Sanayicileri Sendikası'nın (MESS) yönetim kurulu başkanı Şükrü Er'in söylemi, bu eklemlenmeye tipik örnek teşkil eder. Temelde dehşetli bir anti-komünist tehdit algısı hüküm sürer: Olağan refah devleti uygulamaları bile, sosyalizme/komünizme karşı bağışıklık sistemini bozan tehlikeler olarak görülür. Sözgelimi serbest çalışanlara konan vergilerin fazlalığı kadar mevzuatın cezaları kaçınılmazlaştıran karmaşıklığı da sinsi bir borçlandırma, dolayısıyla mülke el koyarak devletleştirme, dolayısıyla komünizme zemin hazırlama metodu olarak teşhir edilir! Şükrü Er bütün siyasî partilerin "karma ekonomiyi" savunup, açıkça özel sektörden yana olmaktan kaçınmalarından tedirgindir. Sermayenin kendini meşrulaştırmak zorunda kalmasını komünizmin/solun hegemonyasının alâmeti olarak algılar; oysa "İşverenlik, işadam-

lığı utanılacak bir şey değildir. Her teşebbüs kazanmak içindir. Para kazanmak da böyledir." Bu politik ve ideolojik bağlamda *teşebbüs hürriyeti*, bütün özgürlüklerin tohumu olarak özselleştirilir. Şükrü Er'in sözleriyle: "Hürriyetin temeli, teşebbüs hürriyetidir. Bu mesleğini, işini, çalışmasını seçme hürriyetidir. Yaşantısını, zevk ve ihtirasını insanın kendisinin tayin hürriyetidir. Mal ve mülkünü seçme, onu kullanma hürriyetidir. Teşebbüs hürriyetinin olmadığı yerde; yalnız ekonomik hürriyet değil, politik hürriyet de yoktur, basın hürriyeti de yoktur. Sosyalist bir rejimde mesleğimizi ve meşgalemizi, her şeyimizi merkezi bir planlama içinde, merkezi otorite tayin eder." Teşebbüs hürriyetine yüklenen ahlâkî değer, eşitlik karşıtlığıyla hatta basbayağı eşitlik düşmanlığıyla birleşir: "Teşebbüs hürriyeti sorumluluğu da birlikte getirir. Sorumluluktan kaçan ve yeteneksiz insanlar, kendilerini ziyan olmuş görenler için teşebbüs hürriyeti bir yüktür. Bunlar yaşamda ve mülkte, her şeyde eşitlik isterler. Bu suretle beceriksizliklerini ve kişiliklerini toplum içinde gizleme imkanı bulacaklarına inanırlar. (...) Yaratıcı güce sahip bir bilim adamı, yazar ve sanatkâr, malını satabilecek tüccar eşitlik istemez. Yaratıcılığını ve hatta fiziksel gücünü bile kaybedenler, emek vermeden ve layık olmadan eşitlik yanlısı olurlar." Teşebbüs hürriyetinin, yani sermayenin kısıtsızlığı ülküsü, "fiziksel gücünü kaybedenlerin" bile kriminalize edildiği Sosyal Darwinist bir çehre kazanır böylece.

AP kurucularından Mehmet Turgut (1929-2009), 1990'lardaki yazılarında, "Türkiye'de liberal fikirlerin vasatının oluşmamasından" yakınırken, özellikle '70'li yıllarda sağın radikal-devrimci fikirlerin basıncı altında "karma ekonomi", "refah devleti" gibi sloganlara sarılmak zorunda kaldığını söyleyecekti. Bu (öz)eleştiri, neoliberalizmin 'eski' liberalizme yönelttiği evrensel eleştiridir. Turgut, Türkiye'de solun hâkimiyeti liberalizmi bastırırken, sağ muhitlerde de liberalliğin "milli değerlerden uzaklaşma" sayılmasından müştekiydi. "Devlete çalışmaya itibar etmeyip serbest hayata atılmış" işadamlarının millet hayatının önderleri olarak haklarının teslim edilmemesi de bu vasatın bir parçasıydı. Ona göre Türkiye'de liberalizminin vasatının oluşabilmesi için, "ideoloji düşkünü" Fransız cumhuriyetçiliğinden kopup Anglosakson demokratlığına ve onun pragmatizmine yönelmek lâzımdı. "Taraf devlet yerine ciddi, ölçülü, kaliteli bir hakem devlet" olmalı, fakat bu devletin güçsüzleştirilmesi anlamına da gelmemeliydi. AP'nin 1965-69 döneminde bakanlık yaptıktan sonra 1977'de Demirel'e muhalefet ederek siyasetten çekilen Mehmet Turgut'a, 12 Eylül askerî rejiminde (1981-83) sanayi ve teknoloji bakanlığı yapmak, gayet münasip düşmüştü. 12 Eylül rejimi, sosyal refah yükünden arındırılarak sermayeyi rahatlatan ama otoritesi 'şiddetle' tahkim edilen bir *güçlü devlet* rejimi idi. Liberalizmi teşebbüs hürriyetine hapseden MESS perspektifine uyan bu rejimin, Mehmet Turgut'un

timsali olduğu, merkez sağdaki liberal damarın asgarî programını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu damarın azamî program tasavvuru, kuşkusuz Mehmet Turgut'un işaret ettiği, ideolojiden arındırılması, pragmatistleştirilmesi arzu edilen bir politik serbestî açılımına uzanıyordu. İşte bu açılımı Turgut Özal gerçekleştirecektir.

Neoliberalizm ve Turgut Özal'da liberal uğrak

1977-78'de MESS başkanlığı yapan Turgut Özal (1927-1993), 12 Eylül arifesinde Demirel'in ekonomi alanındaki süper-teknokratı idi. 12 Eylül rejiminde başbakan yardımcısı olarak yine ekonominin yönetiminden sorumluydu. 1982 yazında istifa etti, bütün eski partiler kapatıldıktan sonra çok partili sisteme dönülürken Anavatan Partisi'nin (ANAP) kuruluşuna ön ayak oldu. ANAP'ın 6 Kasım 1983 seçimlerinde tek başına iktidara gelmesiyle oturduğu başbakanlık makamında 1989'a kadar kaldı, 1989-1993 döneminde cumhurbaşkanı olarak da politik etkinliğini korudu. Özal, Türkiye politikasının "güçlü adamı" olduğu on yıllık kesitte, Türkiye'de liberal ideolojinin hegemonik bir hamle yapmasına önderlik etmiştir.

Özal, 1980'lerin ortamında, kapitalizmin yeni ve büyük bir globalleşme çığırına girmesine koşut olarak, demokrasiyle piyasa ekonomisi arasında düzçizgisel bir ilişki kuran söylemin müminiydi. Toplumsal sonuçları doğrudan doğruya ekonomik ve maddî gelişmelere bağlayan teknokratik bakışın tipik bir temsilcisiydi. Demokratikleşmeye zemin hazırlayan sonuçlarına işaret ederek onu meşrulaştırmanın ötesinde, serbest piyasayı bizzat bir *değer* olarak benimsemişti. Genel olarak ticaretin yumuşatıcı ve 'medenîleştirici' etkisine inanıyordu. Dış politikaya da işadamı gibi bakıyor, uluslararası ticareti geliştirmeyi, krizleri aşmanın en emin yolu sayıyordu. Bir liberal hâlet-i ruhiye etmeni olan, piyasanın tetikleyeceği "serbest" değişme ve gelişmenin gücüne inanmaya dayalı genel iyimserlik, Özal'da çok belirgindir.

O, siyasal bir program ve görüşün 'sahibi' olmaktan önce, o dönemde uluslararası malî kuruluşlar ve ondan öte global kapitalist sistemin yapısal dönüşüm süreci tarafından dikte edilen ekonomik yeniden yapılanma programının tatbikçisi idi. 12 Eylül'ün tahkim ettiği 24 Ocak 1980 ekonomik kararlar paketi, Türkiye ekonomisinin devletçi-himayeci kayıtlardan soyunarak *'sahiden' kapitalistleşmesine* ve global kapitalist ekonomiyle bütünleşmesine giden yolu açmıştır. Özal, 24 Ocak Kararları'nın yürütücülüğünü 12 Eylül rejimi altında da sürdürürken, teknokratik bir yetki kullanıyordu. 1983'te başbakan olduktan sonra, bu tatbikatı siyasal sorumlulukla birleştirerek derinleştirmiştir. Programın esası, planlı kalkınma modeli ve ithal ikamesi önceliğinin yerine, ihracata dönük serbest piyasa rejiminin tesisi, böy-

lece ekonominin global kapitalizmle bütünleşmesi idi. Bu ekonomik dönüşümün öteki yüzü, –enflasyonun düşürülememesi, hatta 1988'den itibaren tırmanmasıyla beraber–, gelir dağılımının dramatik biçimde eşitsizleşmesi, sınıfsal uçurumların derinleşmesi oldu. 1986'da kurulan sosyal yardım kurumu, en azından adıyla, sosyal hak kategorisinin yerini himayeci-şefaatçi bir mekanizmaya bırakması sürecinde bir adımdı: Fakir Fukara Fonu (Fak-Fuk-Fon). Emekçi sınıflardan yana bir popülizme prim vermeyen 'militan' serbest piyasacı tutumu; zenginliğin meşrulaştırılmasında, Menderes ve Demirel'in –ikincisinde zaman zaman "servet düşmanlığına" karşı apolojetik tavra meyleden– çizgisinin çok ilerisine geçen üslûbuyla, neredeyse provokatif bir özellik kazandı. Simgeleşmiş sözlerinden olan "zenginleri severim", böyle bir 'provokasyon'dur.

Bir başka simgeleşmiş sözü, "Benim memurum işini bilir" idi; maaş zamlarının ertelendiğini açıklarken, memurların 'informel' telâfi yolları bulacaklarını, vaziyeti idare edeceklerini imâ etmek üzere söylemişti bunu – rüşveti kastettiğinden kimsenin şüphesi yoktu. (Gecekonducuları kentsel rantın yeniden üretim döngüsüne dahil etmesi de aynı stratejinin eseriydi.) Özal'ın, onu liberalizmin hâcet kapılarını açan adam olarak bağrına basanları dahi rahatsız eden sözlerinden biri oldu bu. Maddî menfaat uğruna her yolu mubah sayan pervasızlık, popüler politik dildeki ifadesiyle "köşeyi dönme zihniyeti" ve "işbitiricilik", pejoratif Özal ve *Özalizm* imgesinin parçasıdır. Pervasızlığını, Özal'ın yerleşik-Kemalist elitten farklılaşan taşralı biyografisine bağlamak doğru olmaz. (Demirel'in biyografisi pek farklı değildi ama o daima "devlet ve siyaset adamı" protokolü içinde davranmıştır.) Zamanın ruhuna uygun, stratejik bir pervasızlıktı bu. Özellikle "köşe dönme" deyiminin yansıttığı heveslerde ve imâ ettiği illegal/informel ekonomik vakıalarda, teşebbüs azminin ve *homo economicus*'un kendini gerçekleştirme arzusunun bir cevherini görüyordu. "Aşağıdakilerin" yükselme iştahlarını tahrik eden, geminden boşaltan bir mesaj da vardı burada. Münferit rüşvetten öte sistematik kayırma ekonomisini, serbest piyasayı kurma ve ihracatı geliştirme hedeflerinin bir aracı olarak kullanmıştır. Hayalî ihracat vurgunculârının türemesine yol açan ihracat teşvikleri, göze alınmış yan tesirlerdi. Bu araçsal bakış içinde klientalizmi (örneğin kamu ihalelerini üleştirme mekanizması bakımından) 'bir nevi şeffaflaştırdığı' söylenebilir! Onun liberal eleştirmenleri, özel sektörü devlet eliyle büyütme stratejisinin, neticede devletin iktisadî ağırlığının yeniden üretilmesine yol açan paradoksuna dikkat çekmişlerdir. Temel iktisadî kararların tek elde (Özal'da) toplanması da bu paradoksun bir parçasıdır.

En önemlisi, Özal'ın *praksis*'inin, Türkiye'de *iktisat ideolojisinin* hükümran hale gelmesine dönük zemini kurmuş olmasıdır. Söz konusu dönüşüm,

Ayşe Buğra'nın tespitiyle, Türkiye'de "ihtiyaç ve beklentilerin meşruiyet zeminini oluşturan ahlâkî dünyayı" değiştirmiş, onun yerine piyasa ilişkilerinin meşruiyet zeminini oluşturacağı bir paradigma değişimini başlatmıştır. Özal'ın söylemi, iktisadî rasyonaliteyi esas alan, hemen her alana dair görüşünü ekonomiyle ilgisini kurarak ortaya koyan, ekonomi terminolojisini her alana uyarlamaya yatkın bir söylemdi. Örneğin 1993 Mart'ındaki "Değişim Sürecinde İslâm" konulu panelde yaptığı konuşmada, düşüncelerin açıklanmasından korkulmaması gerektiğini söylerken, "Fikirlerde de rekabet geleceğini... hangi fikirin doğru olduğunun 'fikirlerin pazarı'nda ortaya çıkacağını" vaz'etmişti. Böylelikle, kendi referans sistemi içinde yalıtılan, aşkınlaştırılan konuları/alanları iktisat ideolojisinin gerçekçi-pragmatist diliyle 'kolonize ederken', bizzat bu dile, bu bakışa sorgulanamaz, aşkın bir konum kazandırıyordu. Çernobil nükleer santralindeki "kaza" sonrası, –nitekim sayısı belirlenemeyen kanser vakasına yol açacak olan– radyasyon yayılımı tehlikesi "tartışmaları" nedeniyle imha edilen çaylardan edilen zararı rakamlandırarak hayıflanması gibi...

Türk milliyetçiliğini de iktisat ideolojisi temelinde liberalleştirmeye yönelmişti. **Milliyetçilik** bölümünde de değindiğimiz şu sözleri tipiktir: "1991 yılında, 'Fatih Sultan Mehmet şunu yaptı', 'Yavuz Sultan Selim şunu yaptı' diye geçmişle övünmek, milliyetçilik değildir. Milliyetçilik, toplumların o anda, kendi yaptıkları işlerle övünebilmesidir. Sen dünyayla yarış edebiliyor musun? Yani, başka ülkelerle yarış edecek adamların var mı? Daha iyi ressamın, sanatçın, tüccarın, politikacın var mı?" Dünyaya açıklık ve bunun motoru olarak dünya ölçeğinde (piyasasında) rekabet, Özal'ın etkili biçimde telkin etmeyi başardığı bir liberal mefhumdu. Bu söylem otarşizmi ve ksenofobiyi geriletirken, millî gururu sadece iktisadî gelişme üzerine bina etmiyordu. 1990'ların başında Özal bir "emperyal vizyon" sunuyordu; Türkiye'nin bir bölgesel güç haline gelme fırsatıyla karşı karşıya bulunduğu fikrindeydi. Soğuk Savaş'ın bitişi, bağımsız devletlere dönüşen Orta Asya Türk cumhuriyetleriyle kurulacak özel ilişkilerin sağlayacağı faydalar ve gerek bu coğrafyada gerekse Ortadoğu'da ABD'nin imtiyazlı müttefiki olarak davranmanın avantajı, Özal'a göre, Türkiye'ye "birkaç yüzyılda bir gelecek türden" bir fırsat kapısı açmıştı. Türkiye, bu konjonktürü "tabii tesir sahaları" (Balkanlar, Kafkaslar, Ortadoğu, Türk cumhuriyetleri, İslâm dünyası) üzerindeki nüfuzunu geliştirmek için kullanabilir; böylece onun tabiriyle "dünyanın birinci sınıf ülkeleri diyebileceğimiz 10-15 ülke arasına" girebilirdi. 1991'de ABD ve müttefiklerinin, Kuveyt'i işgal eden Irak yönetimine karşı yürüttüğü –2003'te ikincisi yapıldığında "1. Körfez Savaşı" olarak anılacak olan– askerî harekât, Özal'a göre bu tarihsel fırsatın somut tezahürüydü. Harekâta doğrudan müdahil olarak ABD-merkezli Batı İttifakı'nda etkili bir konum edin-

mekten, bu arada da Musul ve Kerkük'ü ele geçirmeye dönük "opsiyonları" değerlendirmekten yanaydı. Savaşın, kitlesel ölümlerin söz konusu olduğu bir durumda bu "opsiyonu", yine uyanık fırsatçılıkla iktisadî aklı cem eden bir deyimle "Bir koyup üç almak" diye savunmuştur.

Kuzey Irak'a asker sokmak, –"vatandaşlarımızın soydaşları" olarak tanımladığı!– bölgedeki Kürt topluluklarını, muhalif bulundukları Irak yönetimine karşı himaye etme misyonunu da kapsayacaktı. Dolayısıyla Özal, 'pan-Kürt' himaye siyaseti yoluyla kazandığı konum ve itibarla, "içerdeki" Kürt Sorunu'nu çözmeyi hesaplamıştı. O aralar –benimsemese de– "Federasyon dahil her şeyi tartışabilmekten" söz etti. Özellikle ANAP'ın iktidardan düştüğü 1991 seçimleri öncesinde otoriterleşen Özal'ın 1991-93 döneminde liberal bir politik tavrın kutbuna dönüşmesi esas olarak Kürt meselesiyle ilgili barışçı çözüm seçeneğine dair ümit vermesiyle ilişkiliydi. Zira Kürt meselesi, "gayri nizamî harp" ölçeğine tırmanmakta olduğu o eşikte bir olağanüstü rejimin gerekçesine dönüşmeye başlamıştı. Nitekim Özal'ın 1993'teki ani ölümünün ardından, Kürt sorununda atmayı tasarladığı adımlardan ötürü devletin gayri nizamî harp aygıtının suikastına uğradığına dair kuşkular dile getirilmiştir.

Turgut Özal'ın özgürlük anlayışının payandaları, liberalizmin üç "klasik" hürriyetiydi: düşünce ve düşünceyi ifade etme hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti ve teşebbüs hürriyeti. Teşebbüs hürriyetine zaten 'ilksel' bir değer verdiğini gördük. Düşünce hürriyetiyle ilgili, özellikle cumhurbaşkanlığı döneminde benimsediği liberal açılımda, aykırı görüşlerin açıklanmasının –başka nedenler yanında güçsüzlükleri sebebiyle!– korkulan sonuçlara yol açmayacağı güvencesine yaslanan, onun yanında "kötü eylemleri önlemek bakımından bir nevi sübap olma bakımından faydalı" sayan, pragmatik bir hoşgörü/tahammül talebi baskındır. Din ve vicdan hürriyeti konusunda, aynı pragmatik gerekçelendirmeyi, Batı'da ve bilhassa ABD'de dinî referansların ve ritüellerin kamusal geçerliliğine atıfla pekiştirmiştir. 1987'de Türkiye vatandaşlarının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne bireysel başvuru hakkının tanınması, Türk Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddelerinin kaldırılması, Özal'ın özgürlük alanını genişletici girişimleri olarak anılır. Ancak bu girişimler, Özal'ın 12 Eylül askerî rejiminin devamlılığından kaynaklanan baskıları sorgulamayan tutumunun, bu rejimin getirdiği siyasî yasakların kaldırılmasıyla ilgili referandumda (1987) canla başla aleyhte kampanya yürütmesinin yanı sıra, 1990'da Güneydoğu'da fiilen bir "özel yönetim" rejimini başlatan "Sansür-Sürgün Kararnamesi" ve iki bini aşkın "fikir suçlusu"nun hapsedilmesine yol açan Terörle Mücadele Kanunu ile gölgelenmiştir. "Batılı ülkelerin birçok meselelerini, bu kadar hürriyetler yokken hallettiğine" dikkat çekmesi çok önemlidir. Özal, özgürlüklerin haddini re-

fah seviyesiyle ölçen, gerek an'anevî Kemalist gerek genel sağcı anlayışı paylaşıyordu. Demokrasiyi, iktisadî-teknik rasyonaliteye uygun olarak, pratik-işlevsel bir yönetim sistemi olarak görüyordu. Siyaset-üstücü teknokratik söylemi, bunun alâmetidir. Bir başka yenilikçi-modernleştirici yanı medyaya dolaysız siyasal etkinlik ve ilişkilerin yerini alan bir mecra olarak kazandırdığı ağırlık, Türkiye'de *medya-odaklı siyaseti* yerleşikleştirmesi, Özal'ın siyaseti *idare tekniğine* indirgemeye yatkınlığının önemli bir veçhesidir.

Özal'ın politik üslûbu başlı başına önemlidir. Pervasızlığının stratejik anlamını hatırlayalım yine; resmiyet kültürünü 'destabilize etmiş' – hatta bizzat bunu bir siyasal iddia haline getirmiştir. Cumhurbaşkanlığı döneminde bir defasında bir askerî birliği plaj kıyafetiyle selâmlaması, destekçilerince, politikayı sivilleştirmesinin bir simgesel jesti olarak alkışlanmıştı. "Avam" zevklerini teşhirden geri durmayarak modernizmin yüksek kültürünü, adab-ı muaşeretini destabilize etmiş; modernliğin imkân ve yordamlarıyla kısmîci, araçsal, eklektik, 'teklifsiz', tek kelimeyle *rahat* bir ilişki tarzını özendirmiştir.

Modernliğin imkânlarını tekniklerde, erdemini onları uygulamaya yönelik pratik akılda görüyor, modernliğin *pathos*'unu bu *yapma* iradesinde buluyor; eleştirel düşünceyi ayakbağı sayıyor, ona iyi ihtimalle "lüzumsuzluk", kötü ihtimalle idraksizlik hatta kötü niyet atfediyordu Özal. Ölümünden kısa bir süre önce verdiği uzun mülâkatta şunları söylemişti: "Bizim bir ülkeye hizmetimiz de şu olmuştur: Sol entelijensiyanın tehdit ve hücumlarına kulak asmamayı, bunlara rağmen icraat yapabilmeyi öğrettik insanlara." Çok defa "sol"la eşlenen "aydınları" çare yerine "boş lâf" üretmekle suçlayarak itibarsızlaştırmak, Menderes-Demirel çizgisinde, pratik-icraatçılığı yücelten liberal pragmatizmin gözde bir popüler stratejisi olmuştur. Özal, yüksek kültürü destabilize etmeye dönük tutumuyla birleştirerek bu stratejiyi devam ettirdi. Bunu yaparkenki gevrekliğinin arkasında, kuşkusuz hem radikal solun 12 Eylül rejimi tarafından ezilmesinin hem 1990'ların başında reel sosyalist sistemin çökmesinin rahatlığı da vardı.

Özal, dindar kamuoyu nezdinde "namaz kılan ilk cumhurbaşkanı" idi. 1960'lar ve 1970'lerde milliyetçi-muhafazakâr muhitte yer almış, hem MSP hem MHP ile ülfeti olmuştu. Onun milliyetçi-muhafazakâr arka planıyla liberal yönelimi, 1980'lerin Yeni Sağ çizgisinde kolayca eklemlendi.

1970'ler-1980'ler dönümünde ABD'de Reagan'ın, İngiltere'de Thatcher'ın politikalarını ve ideolojilerini tanımlamak üzere kullanılan *Yeni Sağ* kavramı, sağın geleneksel kanatlarının ve unsurlarının yeni bir terkipte birleştirilmesiyle kazandığı hegemonik potansiyeli anlatır. Aslolan, yeni-muhafazakârlık ile neoliberalizmin bireşimidir. Neoliberalizm, Keynesyen sosyal refah devletinin içine girdiği global krize, 'eski' liberalizmi (kabaca: 'sosyal' mülahazalarla kayıtlanmamış piyasa ilişkilerini ve ideolojisi-

ni) geç-kapitalizm koşullarında rehabilite ederek bulunan çözümün formülüydü. Yeni-muhafazakârlık ise, muhafazakârlığın kadim motiflerini modern bir surette, değişim/yenileşme vaat eden bir söylem çerçevesinde sunar. Neoliberal uygulamaların genel olarak solu geriletmesi, 'sosyal mühendislik' ideolojisini itibarsızlaştırması ve sosyal devletin geleneksel ilişkileri ikame eden hükümranlığını tasfiye etmeye yönelmesi, muhafazakârlığın selâmladığı bir gelişme olmuştur; burada, geleneğin ve cemaat(ler)in yeniden inşasına dönük bir ufuk da görebilmiştir. Muhafazakârlığın cemaatçiliği ve kimlikçiliği, neoliberalizmin toplumu 'yapısöküme uğratan' deregülasyon stratejisine dayanak sağlarken; muhafazakâr ideolojik motifler ve *pathos*, neoliberalizmin saldırgan, 'küstah' söyleminin manevî açıklarını kapatmaya da yaramıştır. Velhâsıl, söz konusu ideolojik dönüşüm, 'eski' sağdaki yeni bir harmanlanmayla birlikte gelişmiş, neoliberalizmle yeni-muhafazakârlığın siyasal ve ideolojik eklemlenmesiyle, hemen hemen bütün Batı dünyasında uzun süreli güçlü iktidarlar kuran *Yeni Sağ* oluşmuştur. *Yenilik* sıfatını ihmal etmeyelim; bu akım, sosyal refah rejiminin ve reel-sosyalizmin iyice yorgun düştüğü kriz ortamında "yeni şeyler" söyleme iştahındaydı, sermaye birikim rejimini dönüştürmenin "değişimci" enerjisini yansıtıyordu.

Nitekim Özal da, özellikle hızlanan global eklemlenme, teknolojik gelişme ve refah artışıyla "taşralılıktan" kurtulma hissi yaşayan şehirli orta sınıflar nezdinde yenilik ve yenilikçilik imgesine yatırım yapmıştır. Yenilikçilik/değişimcilik imgesini inşa ederken, 12 Eylül rejiminin "'80 öncesini" cehennemî bir kaos olarak karalayan milatçı ideolojisini de 'sivilleştirerek' yeniden üretiyordu. İdeolojik açıdan Özal'ın tarihsel hamlesi, bu bölümde izini sürdüğümüz liberal-muhafazakâr çizgiyi Yeni Sağ'a bağlayarak modernleştirmek, sentetik dokusunu güçlendirmek oldu.

Bir liberal aydın zümresinin çıkışı ve "İkinci Cumhuriyetçilik"

Turgut Özal'a, özellikle son döneminde, hararetli bir liberal aydın desteği oluşmuştu. Genellikle sol fikrî köklerden gelen Mehmet Barlas, Cüneyt Ülsever, Mehmet Altan, Cengiz Çandar, Yavuz Gökmen gibi bir grup gazeteci, Özal'ın liberal yorumcuları olarak temayüz ettiler. Özal'ın, bilinçli-programlı olmaktan çok sezgisel ve pragmatik saiklerle, Türkiye'nin demokratikleşmesini ve modernleşmesini sağlayan bir yol açtığını düşünüyorlardı; kendilerini bu yönelimi bilinçli-programatik bir rotaya oturtmaya adamış gibiydiler. Mehmet Altan'ın (doğ. 1953) 1991'de "İkinci Cumhuriyet" şiârıyla yaptığı manifestatif çıkış, bu çevrenin ve bu yönelimin en bütünlüklü çer-

çevesini sunar. Altan'ın otuzu aşkın kitabında hep işlediği formül yalındır: Türkiye'nin cumhuriyet olduğunu ama gerçek anlamda demokrasi olmadığını, olabilmesi için "politik devletten liberal devlete geçmek", yani devleti yansızlaştırmak gerektiğini söyler. Bunun için herhangi bir resmî ideolojinin olmaması ve devletin ekonomi üzerindeki denetiminin asgarîye indirilmesi gerekiyordur. Halk egemenliğinin anlamı "halkın ekonominin sahibi olması"dır – bunun da piyasadan başka (daha iyi) bir yolu yoktur ona göre. Serbest piyasa ile demokrasinin birbirini koşulladığını söyleyen liberal nassa bağlıdır. Mehmet Altan bir kitabını *Marksist-Liberal* adıyla kitaplaştırmıştır (2002); "Hayata bakarken Marksist, ekonomiye bakarken liberal" olduğunu söyler. Sosyalizmin vaatlerinin kapitalizm tarafından gerçekleştirilmekte olduğunu düşünür. Teknolojik gelişme ve olağanüstü verimlilik artışı, özgür ve eşit bir toplumun koşullarını hazırlamaktadır. Verimliliği/üretkenliği başlı başına bir değer olarak görür Mehmet Altan. Buna bağlı olarak, verimsizlik onun nazarında başlı başına değersizleştiricidir. Alâmet-i farikası verimsizlik olan "tarım toplumu" ve "köylülük", ona göre iktisadî-toplumsal geriliğin, dolayısıyla demokratikleşememenin esas sorumlusudur. 1994'teki kitabı *Kapitalizm Bu Köye Uğramadı*'da 'verimsizlik = bilinçsizlik = avantacılık' denklemiyle, tarım toplumunu ahlâkî yozlaşmanın kaynağı olarak da tasvir etmişti. Bu bahiste liberal modernizm, *verimli-olmayanı* aşağılayan seçkinci bir veçhe kazanır. 1990'lardan itibaren bazı gazeteci-yazarlar, rekabet ve verimlilik güzellemesinin şehvetiyle, köylülerin yanı sıra memurları da verimsiz-asalaklar olarak karikatürleştirerek horlamayı faşizan bir raddeye vardıracaklardır.

Mehmet Altan'ın esas davayı "halkın köylü bırakılması" olarak tanımlaması, babası Çetin Altan'ın (1927-2015) 1980'lerde neden bizim köylülerimizin piyano çalmadığına, tenis oynamadığına hayıflanan köşe yazılarını akla getirir. Usta denemeci Çetin Altan, provokatif üslûbuyla, 'büyük' politik meseleleri çözümsüzlüğe saplayan büyük belânın şehirleşememe, rasyonelleşememe, verimlileşememe, kısacası layığıyla modernleşememe olduğunu anlatıp durur. Gerek Çetin Altan'ın gerek Mehmet Altan'ın –gerekse ağabeyi Ahmet Altan'ın (doğ. 1950)– buna koşut olarak ısrarla işledikleri bir tema, *dünyalılaşma*dır. Mehmet Altan "mesleği olmayan, yabancı dil bilmeyen, dış dünyayı tanımayan, rekabetten uzak, tutunamayanlar"ın milliyetçiliğinin kof olduğunu, ancak "patentle ölçülen" bir milliyetçiliğin bir anlam taşıyabileceğini söyler – Özal'ın milliyetçiliği liberalleştirmeyi deneyen dilinden konuşur. Ancak milliyetçi-muhafazakâr mükâlemesebattan gelen Özal'dan farklı olarak Altanlar, yaratıcı ve donanımlı bireyi yücelten kozmopolitanistlerdir. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılmasını bütün politik değerlendirmelerinin çapası saymaları da bununla ilgilidir.

Liberalizmin, Batı dışı dünyada çoğun, topyekûn modernleşme arzusunun ve yerlilik endişesinden azade bir Batılılaşma yöneliminin ifadesi olarak geliştiğini belirtmiştik. Çetin, Mehmet ve Ahmet Altan'ın kozmopolitan ideolojik söylemlerinde bu veçhe belirgindir. 1980'lerin sonlarından itibaren özellikle şehirli orta sınıfa hitap eden medyada kendine yer açan (dönemin popüler haftalık dergisi *Nokta* bu bakımdan çığır açıcı bir mecradır) *hayat tarzı liberalizmini,* bir kendiliğinden ideoloji fenomeni olarak, yine bu çizgide ele alabiliriz. Giderek narsistik bir meyil kazanan gusto yazıları yazan gazete köşecilerinin de beslediği bu kendiliğinden-liberalizm, modern şehir hayatının ve teknolojinin vaatlerine dönük iştahını dışa vurmanın kendisinden zevk duyan tüketimci, hazcı, bireyci bir hayat tarzını değerleştiriyordu. Hayat tarzı liberalizmini geliştiren gazeteci-yazarların önemli bir bölümünün politik sosyalleşmelerini –en geniş tanım aralığıyla– solda yaşamış olmaları, onları, bireyci özgürleşme hikâyelerini büyük ölçüde sol politik kültürün basıncından 'kurtulma' hikâyesi olarak kurmaya sevk etti. Kolektifliğin ve eşitlikçi ahlâkın 'düzleyiciliğini' ve Stalinist dogmatizmi alaya almak, bizzat haz veren bir özgürleşme uğrağı haline gelebildi. Her sorunun çözümünü devrim sonrasına erteleyen toptancı-azamîci radikalizmin eleştirisi, yine güçlü bir uğraktı. Soldan aldığı –çok zaman ortodoks-ahlâkçı– tepkilerle daha da bilenen bu anti-sol odaklanma, bireyci hayat tarzı liberalizminin reaksiyoner-saldırgan bir dil kurmasını beraberinde getirdi. Sinizmle kibir arasında salınan orta sınıf tavrı, *kültürel-sınıfsal ırkçılığa* da meyledebiliyordu. Sözgelimi Serdar Turgut'un (doğ. 1956), Engin Ardıç'ın (doğ. 1952), Mine Kırıkkanat'ın (doğ. 1951) gazete yazıları, modern dünyaya ayak uyduracak becerilerden yoksun "ufuksuz" taşralılara, zevksiz magandalara, "sırtını duvara dayamış, rekabetten korkan" memurlara dönük küstah bir alaycılık içerir.

Bir kendiliğinden ideoloji olarak serpilen hayat tarzı liberalizminin kazanımı, içi boş, muğlak anlamıyla, bireylik ve özgürlük talebine alan açmış olmasıdır. Kendiliğinden-ideoloji ve hayat tarzı ahlâkından öte, liberal düşünce 1990'lardan itibaren politik bir birikim meydana getirdi. O dönemde gayri nizamî iç savaş niteliği kazanan Kürt meselesiyle, demokratikleşmeyle, militarizm ve yapısal askerî vesayetle ilgili liberal-demokratik talepleri dile getiren bir aydın zümresi oluştu. '90'ların milliyetçi-faşizan ajitasyon konjonktürü, resmî ideolojinin etki alanında, bu zümreyi hedef alan, Erken Cumhuriyet dönemindekine benzer bir politik liberalizm alerjisi gelişmesine yol açtı. Liberalleri millî duyarlılıktan yoksun, çıkarcı-sorumsuz züppeler olarak resmeden maçist ve anti-entelektüalist "liboş" adlandırması, bu dönemin eseridir.

Liberal Düşünce Topluluğu ve "katıksız" liberallik

Şimdiye kadar çoğunlukla sol menşeli ve gazeteci formasyonlu bir liberal aydın zümresinden söz ettik. Yanı sıra, Yahya Sezai Tezel, Asaf Savaş Akat, Coşkun Can Aktan gibi, liberal-demokratik çerçevenin 'sahici' temelini piyasa düzeninin oluşturduğunu anlatmaya odaklanan ekonomist akademisyenler de vardı. "Postmodern darbe" olarak tanımlanan 28 Şubat'a liberal-demokrat temelde karşı çıkmaları ve bundan ötürü karalanmaları, bu zümrenin asabiyesini [tutunumunu] güçlendirdi, bir özne şöhreti kazanmasını sağladı. Bu süreçte siyasetbilimci gazeteci Ali Bayramoğlu (doğ. 1956), askerî vesayeti teşhir ve politik eylemin değerini tescil etme gayretiyle temayüz eder. Bayramoğlu'nun 28 Şubat 1997 darbesinin ardından İslâmcı *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazarlığına başlaması, liberal-demokratik düşünceyle İslâmcı akım arasındaki alışveriş bakımından önemliydi.

Politik sosyalleşmesi itibarıyla genellikle soldan gelen bir liberal aydın zümresinden söz ettik. Sağcı politik sosyalleşmeden gelen bir liberal aydın zümresi de vardı. O muhitte, 1992'de fiilen oluşan, 1994'te dernekleşen Liberal Düşünce Topluluğu (LDT), entelektüel etkinliği esas alan hamaratlığıyla önemlidir. LDT, Aydın Yalçın'ın 1979'da yayımlamaya başladığı *Yeni Forum*'un içinden çıktı. *Yeni Forum*, 1950'lerin *Forum*'unun koyu anti-komünist evhamla daralmış soluk bir tekrarıydı. Liberalizmi anlatmaktan çok Türk aydınlarını "Marksizmin bilimselliği yanılgısına" karşı uyarmaya adanmıştı. Yalçın 12 Eylül darbesini ve 1982 Anayasası'nı onaylamış, zaten bireyci-demokratik klasik liberalizmin devrinin geçtiği kanaatine varmış, cemaatçi-muhafazakâr liberalizm yorumuna bağlanmıştı. Bu derginin milliyetçi-ülkücü muhitten gelen yeni kuşak yazarlarından Atilla Yayla (doğ. 1957) ve Mustafa Erdoğan (doğ. 1956), daha eski kuşaktan, kendi köşesinde bir liberal aydın olan Kazım Berzeg'le[9] birlikte Liberal Düşünce Topluluğu'nu kurdular. "Özgürlük, özel mülkiyet, piyasa ekonomisi, insan hakları, hürriyetçi demokrasi, hukukun hâkimiyeti, adalet, barış, hoşgörü" değerleriyle tanımladıkları liberalizmi "medeniyetin temelinde yatan fikrî gelenek" tahtına yerleştirdiler; LDT, modern Batı uygarlığının kurucu itkisini ve esasını oluşturduğunu düşündüğü liberalizmin bu rolünü tescil ettirmeye önem verecektir. Türkiye'de liberalizme sağdan da soldan da hor bakılagelmesi, onların kalıcı bir meselesidir. LDT, liberalizmin farklı ekollerine açıklığını ve buradaki zenginliği vurgulamayı (muhafazakâr, rasyonalist, evrimci, anarko-kapi-

9 Berzeg (1938-2016) AP'de siyasetle uğraşmış ancak oralarda bir makam edin(e)memiş, birçok gazeteye dışarıdan, *Yeni Forum*'da düzenlice yazmıştır. Sağ ideolojik topak içinde liberalizmi ayrıştırmaya gayret etmiştir. Özgün fikrî üretiminden ziyade bu sebatıyla, 1990'larda itibar kazandığı söylenebilir. Özgün bir deyişi, 1996'da yansız/nötr devlet idealini indirgediği "Üç D formülü"dür: "Vatandaşın diline, dinine, donuna karışmayan devlet."

talist, liberteryen...) sever. Aralarında genellikle, Mustafa Erdoğan'ın tarifiyle, "bireysel özgürlüğü mantıkî sonucuna götüren..." liberteryen eğilim öne çıkar. Mustafa Erdoğan'a göre, liberal düşüncenin temel ilkelerini şöyle sıralarız: devletin ideolojisizleştirilmesi, aşkın olmaktan çıkması; soyut akla değil tecrübî akla ve doğal gelişmeye dayanmak; pragmatist değil deontolojik tutum; seçkinci-aristokratik değil demokratik politika; parçacı değil tutarlı-bütüncül yaklaşım.

Liberal düşünce mirasının önemli metinlerinin çevrilmesine büyük önem veren LDT'de bilhassa Friedrich August von Hayek'in etkisi belirgindir. Neoliberalizmin öncü düşünürlerinden sayabileceğimiz ekonomist-filozofun sosyal devleti totaliteryanizmin kapısı olarak gören "asgarî devlet, azamî serbest piyasacı" tutumunu hararetle benimserler. Devletin etkinliğinin geriletilmesi üst ilkesi, hayatî ekolojist taleplere bile bu nedenle kaşlarını çatmalarına neden olur. Atilla Yayla'nın piyasadan öte 'adlı adınca' kapitalizmi savunması, anti-kapitalist olmayanların da bu kavramı kullanmaktan kaçındığı düşünülürse, dikkate değer bir meydan okumadır. Yayla'ya göre, "sevimsiz bir kelime" olan kapitalizm kavramı "sosyalistlerin icadı"dır ve anti-liberal bir işlev görür. "Kapitalizme sövmenin dayanılmaz çekiciliği" ile alay eden Yayla, kapitalizmin tek bir değer ve amaç hiyerarşisine dayanmadığını, sadece bir çerçeve sunduğunu söyler: "İnsanların tercihlerinin sonuçlarıyla baş başa" kalacakları bir çerçeve... Kapitalizmin iki ana türünü ayırt eder: Bugün kapitalizm diye anılan düzen "devletçi kapitalizm"dir; liberaller karşı çıktıkları bu düzenin yerine "serbest piyasa kapitalizmi veya liberal kapitalizmi" getirmek istiyorlardır.

Taşra kökenli bir akademik karşı-elit hareketi olma vasfı da taşıyan Liberal Düşünce Topluluğu, 28 Şubat askerî müdahalesine karşı tutumuyla politik bir profil kazandı. Ancak Atilla Yayla'nın tarifiyle "yozlaşmaya elverişli, tekbiçimleştirici, kolektif ve kolektivist bir süreç" saydıkları politikaya mesafeli, dahası güvensiz, dahası biraz küçümseyicidirler. Fikrî faaliyetle, zihnî dönüşümle politikayı etkilemeyi hedeflerler. Liberalizmi 'arı duru' hale getirme endişesi taşırlar; liberal olarak ayırt edilen birçok politika ve fikrin tutarlı, bütüncül bir liberalizm anlayışına dayanmadığını kayda geçirir, bunlara "kısmen liberal" veya "liberalimsi" diye dudak bükerler. Bu steril, elitist, hatta kibirli tutumun ve ona eşlik eden asabî ruh halinin, Türkiye'de 1980 sonrasında serpilen liberal ideolojik söylemin genel üslûbuyla uyumsuz olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte yandan, medya vasatındaki liberal aydın zümresinin reel politik gündeme kısılmışlığı ve faydacılığı düşünüldüğünde, LDT'nin müşkülpesentliğinde bir 'hikmet' olduğunu teslim etmek gerekir.

Bununla beraber, 2000'lerde AKP iktidarı döneminin ilerleyen safhalarında liberal aydınlar arasında yaşanan hayal kırıklığı –aşağıda geleceğiz– LDT

bünyesinde de politik tansiyonu yükselten bir ayrışmaya yol açacaktır. LDT muhiti iktidara yakın medya ve düşünce kuruluşlarında yer aldı, iki kurucudan Atilla Yayla iktidara fikren angajmanını sürdürdü. (Her şeye rağmen, Kürt ulusal hareketinin özyönetim projesi dahil, her konuda ifade özgürlüğünü savunduğunu ve bu yönde "gerilemelerden" yakındığını kaydetmek gerekir.) Mustafa Erdoğan'sa 2010'dan sonra yolunu ayırarak 2014 yazında Özgürlük Araştırmaları Derneği'nin (ÖAD) kuruluşuna öncülük etti. Onlar, dikkatlerini, sivil, ekonomik, politik özgürlüklerin "kamu politikaları" çerçevesinde "mümkün olan maksimum seviyede güvence altına alınması" hedefine veriyorlardı. ÖAD çevresine yakın, 2015'te çıkmaya başlayan iki aylık *Liber+* dergisi, liberalizm içi ayrışmayı zengin bir konu çeşitliliği içinde verimli kılmaya çalışırken, "Bireyleri ve haklarını ezerek büyüyen devlet ve iktidarı savunan liberallerin" bu sıfatı hak etmedikleri fikrindedir. *Liber+*'da, devletin güvenlik ve adalet tekelini merkezsizleştirmeyi hedefleyen bir anarşist (anarkokapitalist) eğilim de kendini gösterir.

Müşkülpesent LDT muhitinde güncel politik konulardaki liberal-demokrat çıkışlarına ilâveten *liberteryen* arayış ve cesareti nedeniyle ayırt edilen gazeteci-yazar, Gülay Göktürk'tür. Göktürk (doğ. 1949), örneğin 2001'de büyük Marmara Depremi üzerine, çürük yapı stoku meselemizin ancak "rant gücüyle" çözülebileceğini yazmıştı; yenilenmenin, zenginleşmenin müşevviği olarak işleyen rant iştahı, karalanmamalıydı. 2002'de bir yazısında yasakçılığa ve arzunun lânetlenmesine karşı çıkarak, "çocuklara zarar vermedikleri sürece sübyancı olma hakkını savunduğunu" tartışmaya açtı. Bu tartışmasını ahlâkçı bir bakışla, skandallaştırmak için değil, "kendini gerçekleştirmeye" dönük bireysel özgürlüğü mutlaklaştıran liberter düşünüşün uç örneği olarak zikrediyorum. Öte yandan liberteryen üslûp, tabu-kırıcılık iddiasının 'delili' olarak, bizzat skandala yatkındır.

1994 yılı, 1980'den sonra serpilen liberalizmin çiçek açtığı yıldır. LDT o yıl dernekleşirken, iki de liberal parti kuruldu. Bunlardan işadamı Cem Boyner (doğ. 1955) liderliğindeki Yeni Demokrasi Hareketi (YDH), geniş yelpazeli bir aydın kadrosunu seferber etmişti (Asaf Savaş Akat, Cengiz Çandar, Can Paker, Etyen Mahçupyan, Mehmet Altan, Kemal Derviş, –birkaç yıl içinde ulusalcı bir çizgiye savrulacak olan– Kemal Anadol). Özellikle Kürt sorunundaki barışçıl-demokratik çözüm talebiyle "beklenti yaratan" YDH, 1995 seçimlerinde ancak % 0,48 oy alabildi ve muazzam hayal kırıklığı yarattı. Bu sonuç, Türkiye'de "Batılı anlamda liberal" bir partinin imkânsızlığının tescili olarak okundu.

YDH'nin oy oranına dahi ulaşamayan diğer parti, Liberal Demokrat Parti (LDP) ise, 'tahrikçi' ideolojik söylemiyle dikkat çeker. Temel liberal talepleri sivrilten, sözgelimi "vergi düşmanı" olduklarını açıklayan sloganlarıyla, esa-

sen iktisadiyatçı verimlilik söylemini uçlaştıran bir programları vardır. Futbolda gol sayısını artırmak için kaleleri genişletmek, ofsaydı kaldırmak gibi 'vaatler' ortaya atmaları, bunun karikatürüdür.

ADALET VE KALKINMA PARTİSİ 'DEVRİ' VE LİBERALLER

1990'larda liberalizm entelektüel alanda müstakil bir fail olarak profilini belirginleştirir, hele iktisat ideolojisi veçhesiyle kayıtsız şartsız hegemonyasını tesis ederken; haklar ve özgürlükler alanına ilişkin liberal-demokrat hassasiyet, DYP ile ANAP'ın yarıştığı merkez sağ cenahta 1950'lerin ikinci yarısının DP'si veya 1970'lerin AP'si düzeyine gerilemişti. Bunun nedeni esasen Kürt meselesindeki gayri nizamî savaşın hâkim kıldığı otoriter-faşizan milliyetçilikti. 28 Şubat 1997'de RP-DYP iktidarını deviren "postmodern darbe", bu ortamı Kemalizmi popülerleştirmeye dönük motiflerle donatarak tahkim etti. Parlamentarizmin ve liberal hak ve özgürlükler söyleminin mecrasını genişletmesi, 28 Şubat karşıtı muhalefetin doğurduğu Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) döneminde gerçekleşti.

Yeni merkez sağ ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nde liberal uğrak

2001 yazında kurulan, 2002 yılı sonunda tek başına iktidar olan AKP'yi hem İslâmcı/Millî Görüş'çü geleneğin hem merkez sağın tarihine bağlayarak anlayabiliriz. (Buna **İslâmcılık** bölümünde de değindik.) Millî Görüş'ün merkez sağ pragmatizmiyle 'terbiye' edilmesi ile, onun ideolojik ve örgütsel asabiyesinin merkez sağı dönüştürmesi arasında bir gerilimden söz edebiliriz. Gerilimin ekseni, ortak zemin millî iradeciliktir. AKP'yi Özal/ANAP bağlamında değindiğimiz Yeni Sağ'ın neoliberalizm koşullarında olgunlaşmış bir tecrübesi olarak da konumlandırabiliriz.

AKP'nin bu gerilim sentetiği içinde liberalizmin izini nerelerde sürebiliriz? Geniş bir yol izi, bizi iktisadiyata götürür. AKP'nin oluşumunda ve güçlenmesinin ardında, yeni bir burjuvazi fraksiyonunun oluşumu ve buna bağlı bir elit değişimi süreci yatar. Kuruluşundan beri Millî Görüş'ün velinimeti olan küçük-orta ölçekli taşra sermayesi, 2000'lere girerken medyada "Anadolu Kaplanları" adıyla, akademik dilde "Kalvinist Müslümanlar" adıyla maruf bir büyük sermaye mertebesine çıkmıştır. **İslâmcılık** bölümünde ele aldığımız gibi, bu süreç, hasım bir dünyada ayakta kalabilmeye dönük araçsal bir zenginleşmenin artık bizzat 'değer' haline gelmesiyle birlikte gelişir. İktisadî rasyonalite hâkim paradigma haline gelmiştir. Yine **İslâmcılık** bö-

lümünde ele alındığı üzere, güçlenmesini uzun süre AKP'yle simbiyotik bir ilişki içinde sürdürmüş olan Gülen Hareketi de para-piyasayı 'hakikatleştiren' bir ideolojik söylem kurmuştur. AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın başbakan iken 2011 Mart'ında söylediği sözler, veciz bir özet sunar: "Biz Türkiye'nin güçlendirilmesi, zenginleştirilmesi yolunda yürürken dışarıdaki imkanlardan da yararlanmayı ilke olarak benimsedik. Geçtiğimiz yıllardaki gibi sermayeyi renklerine, bölgesine, coğrafyasına bölme yarışına son verdik. Zira paranın dini, imanı, vatanı olmaz, para paradır. Para adeta cıva gibidir, kendine uygun nereyi bulursa oraya akar. İşte Türkiye paranın aktığı ve akacağı en istikrarlı ülke haline gelmiştir." Bu sözler, sermayenin sınırsız akışkanlaşmasına dayanan kapitalist globalleşme sürecine uyum istidadını yansıtır. Nitekim AKP'nin dayandığı yeni burjuvazi, –hayırhah yorumcularca–, özellikle global piyasalarla bütünleşme arzusuyla övülür, bu sayede kazandığı "dünyaya açıklık" deneyiminin ona liberal-demokrat bir itki verdiği düşünülür. AKP'yle organik bir ilişki içindeki liberal-muhafazakâr yorum ise, otantik-millî kültürü ("hatta" medeniyeti!) canlandıracak modernlik aşısının, nihayet, ekonomi suretinde bulunduğu yönündedir. Bu aşı, nihayet (Muhafazakârlık bölümünde Mümtaz Turhan'ı hatırlayalım) mecburî değil de serbest bir kültür değişmesine, dolayısıyla salih bir modernleşmeye kapı açacak, bu da muhafazakâr-liberal bir politik kültürün temelini oluşturacaktır, söz konusu yoruma göre. Globalleşen "Kalvinist Müslümanların" devlet himayesine muhtaç olmaktan çıkmış bir sermaye profilini temsil etmeleri de onların 'sahih' burjuvazi olarak takdis edilmesini sağlar. Burada, AKP'nin kuşkusuz 28 Şubat'ta da kendini gösteren büyük sermaye içi bir çatışmada taraf olmakla birlikte, sermayenin *toplam çıkarını* temsil ettiği gözden kaçmamalıdır. Neticede neoliberal globalleşme ve deregülasyon "yeni" burjuvaziye mahsus değildir, "eski" büyük burjuvazi de bu sürecin failidir. AKP, sosyal devlet yapılarını tasfiye ederek neoliberalizmi derinleştiren agresif programıyla, kapitalist toplumsallaşmanın yeni bir dalgasını oluşturmuştur.

'Klasik' liberalizmin, –veya onun sol kanadının–, soyut, formel-hukuksal özgürlük tanımı ile özgürlüğün 'gerçekleşmesinin' koşulları arasındaki boşluktan tedirgin, özgürlükle eşitlik ve adalet arasındaki gerilimle cebelleşen, "sosyal sorun"la ilgili ahlâkî sorumluluk duyan bir ideolojik gündemi vardır. Neoliberalizm, piyasayı salt mecazî olmayan bir düzlemde mutlaklaştıran zihniyetiyle, bu ahlâkî kaygıdan istifa etmiştir. "Sosyal sorunu" özelleştirir, ekonomi-politik sistemin dışına havale eder. Yeni Sağ'ın geniş mezhepli havuzu, kâh muhafazakâr, kâh milliyetçi, kâh faşizan ideolojilerin işte bu işlev için seferber edilmesini sağlar. Neoliberalizmin yol açtığı sosyal-ahlâkî tahribat, milliyetçi-muhafazakâr sembolizmler ve yardım-onarım mekanizmalarıyla telâfi edilir. Bu, neoliberalizmin popülist sürümüdür. AKP, bir ba-

kıma muhafazakâr-liberalliğin yeni (modern) sürümü olarak da görebileceğimiz böyle bir neoliberal-popülizmle tanımlanabilir.

Muhafazakâr-demokrat... liberale karşı demokrat

AKP'nin kuruluş safhasında ve ilk yıllarında kendini algılayışında ve takdiminde, liberalizm lâfzına rastlamayız. Kendini 'resmen' *muhafazakâr-demokrat* olarak adlandırır. Demokrat sıfatı ve *demokratizm*, DP-AP-ANAP geleneğiyle devamlılığı da imler. Nitekim 2007-2008'de AKP'yi destekleyen bir sivil toplum örgütleri platformu, yürüttüğü geniş kapsamlı politik reklam kampanyasında "Demokrasinin Yıldızları" sloganıyla Menderes, Özal ve Tayyip Erdoğan'ın portrelerinin kurucu babalar stilinde sıralandığı (28 Şubat dönemindeki tavrından ötürü Demirel yoktur!) bir afiş kullanmıştır. Demokratlık, bu ideolojik soy çizgisinde bir bakıma liberalliğin mütekabili veya müteradifi işlevi görür. Bununla beraber, liberalizmin olumsuz çağrışımlarından (aşırı serbestî!) ve liberal negatif özgürlüklerle ilgili bir taahhütten kaçınma imkânı da sağlar. Bu demokratizmin *pathos*'u, yine, aslî hatta yegâne politik meşruiyet ölçüsü olarak çoğunluğa dayalı parlamenter temsiliyeti gören millî iradeci gelenekten gelir: Şu "Demokrasinin Yıldızları" afişinin bir de "Milletin Adamları" sloganlı sürümü vardır.

Liberallik ile demokratlık arasındaki açı, 2005-2006'da Atilla Yayla ile Etyen Mahçupyan (doğ. 1950) arasında bir tartışmaya konu olmuştu. Yayla, bir ideoloji değil bir yönetim sistemi olan demokrasinin ancak liberalizmin 'güdümünde' olması halinde özgürlükçü olabileceği fikrindeydi. Buna karşı Mahçupyan, liberalizmi de modernliğin köhnemiş mirasına dahil ediyordu. Soyut seküler rasyonel birey mitosuna saplanan liberalizm, otoriter-modernist ütopyasını fiilen ancak millî kimliklere râm olarak ayakta tutabiliyordu. Mahçupyan'ın alternatif politik tercihi, konuşmayı (müzakere değil), şeffaflığı, katılımı ve ortak ahlâkı değerleştiren, 'öteki'ne ve somut-'canlı' birey ve cemaatlere duyarlı (hatta mahkûm) bir demokratlıktı. Onun Türkiye'nin demokratikleşebilmesini muhafazakâr dindar-Müslüman çoğunluğun dahiline bağlayan tutumunu, taktik ve 'matematik' hesabın yanında, bu düşünüşe yormak gerekir. Mahçupyan, küresel-postmodern dönüşüm içinde Türkiye'de cemaatlerin inanç ve aidiyetlerini toplumsal alana taşımaya yönelmeleri (ve ilk kez birbirleriyle "konuşmaları") sayesinde, pozitivist-modernist yapının toplumu ve politikayı baskılaması yüzünden kurulamayan bir demokratik kamusal alanın nihayet oluşmaya başladığına dair bir iyimserlik taşır. Demokrasinin bir yöntem, bir prosedür olduğu kadar bir toplum tasarımı haline gelmesi anlamında *demokratizmden* söz edebiliriz burada. İzleyen yıllarda Mahçupyan, kendi demokratizmi ile AKP'de gördüğü demok-

ratlık istidadı arasında rabıta kurmaya –oraya hitaben "konuşmaya"– çalışacak, AKP'ye hayli angaje bir tutum izleyecektir.[10]

Liberal aydınlar ve AKP

1990'ların ikinci yarısında, –özellikle LDT havzasında–, İslâmiyet'le liberalizmin uyuşma istidadına dair epey yazılıp çizilmişti. İslâm'ın piyasa toplumuyla ve temel hak ve özgürlüklerle uyumlu, kolektivist-siyasî değil bireysel-vicdanî ahlâka dayalı bir okumasının mümkün ve sahih olduğu fikri işlendi. İlâhiyatçılar Mehmet Aydın[11] ve Ahmet Arslan'ın (doğ. 1944) çalışmaları bu çerçevede ilgi gördü. Mehmet Aydın, nasıl sosyalizm İslâm düşüncesinde sosyal adaletin anlaşılmasına yardımcı olduysa, liberalizmin de birey meselesine 'açılmayı' sağlayacağını söylüyor, liberal-ve-dinî değer olarak hoşgörü üstünde duruyordu. Hoşgörü, Ahmet Arslan'ın 'hoşsohbet' felsefî denemelerinde de derinlemesine işlenmiştir. O, demokrasiyi tehdit eden hoşgörüsüz unsurlara karşı alınacak önlemlerde dahi hoşgörüyü büsbütün elden bırakmamaktan yanadır. Arslan, İslâmiyet'in en tutucu alanı olan dinî hukukun bile kutsal metinlerden ziyade "bireysel-akılsal" kaynaklı ve "insan elinden çıkma" olduğunu belirterek, din yorumunun çağdaşlaşma ve çoğulculaşma imkânını vurgular.

Millî Görüş geleneğinin bir mutasyonu mahiyetindeki Adalet ve Kalkınma Partisi,[12] kuruluşunda ve ilk döneminde, Türk İslâmcılığında liberal ve hoşgörülü bir dönüşümün mecrası olarak görülmüştü. Partinin 2002'de iktidara gelir gelmez Avrupa Birliği'ne üyelik girişiminin gerektirdiği demokratikleşme programını benimsediğini açıklayarak bu doğrultuda bazı hamleler yapması ve 2005'te üyelik müzakerelerinin başlamasını sağlaması, liberal aydınların desteğini kazanmasının ilk adımı oldu. Bu arada basında ve televizyonda giderek ağırlıklı bir zümre haline gelen –farklı meşreplerden– liberal aydınlar, genellikle, AKP'nin bu rotaya faydacı-pragmatist bir saikle yöneldiğini düşünüyorlardı. AKP'nin sahiden iktidar olabilmesi, resmî ideolojiyi ve ordunun merkezinde olduğu devlet ve sermaye elitini geriletmesine bağlıydı, bunun için de liberal-demokrat rejimi kurumlaştırması lâzımdı; bu sayede hem kamuoyunun hem Batı'nın/"dünya"nın desteğini kazanabilirdi. Bu stratejik mecburiyet, AKP'nin "kendisine rağmen" liberal-demokratlaşmasının anahtarı olarak görülüyordu. Başta kangrenleşmiş Kıbrıs ve Kürt meseleleri olmak üzere birçok alanda atılan yumuşama adımları, bu iyimserliği tahkim etti. Bu politikadan aktif biçimde rahatsız olan ordunun ve Kemalist eli-

10 2014-2015'te Başbakan Davutoğlu'nun başdanışmanlığını yapmıştır.

11 Doğ. 1943. 2002-2011 arasında AKP hükümetlerinde devlet bakanlığı yaptı.

12 Bkz. İslâmcılık bölümü, s. 477 vd.

tin, gittikçe milliyetçi-faşizan bir karakter kazanarak açıkça 28 Şubat'taki gibi bir darbeyi davet eden bir toplumsal seferberliği başlatması karşısında, liberal-demokratların AKP'ye desteği güçlendi.

27 Nisan 2007'de ordunun gece e-mail yoluyla verdiği muhtıra bu bakımdan kritiktir. AKP iktidarı, bu muhtıraya direnerek, 28 Şubat'ın tekrarına karşı koydu. Recep Tayyip Erdoğan iki ay önce, 28 Şubat'ın yıldönümünde, "Cumhuriyet'i cumhur korur, herhangi bir kurum değil" demiş, "Millete öcüler çıkaranların Cumhuriyet'i değil, kendi çıkarlarını koruma derdinde olduğunu" söylemişti. AKP, muhtıranın ardından orduya iktidarını kabul ettirme cehdini yoğunlaştırdı. 2007 yazında askerî darbeye ortam hazırlamaya dönük gayri nizamî operasyonlar yürüttükleri bilinen ulusalcı-faşist çevrelerden kimselerin gözaltına alınmasıyla başlayan "Ergenekon" soruşturması, önce emekli subayların, sonra muvazzaf generallerin tutuklanmasıyla genişleyecek, 2012'de emekli genelkurmay başkanı İlker Başbuğ'un tutuklanmasına kadar varacaktı.

Ordunun süngüsünü düşüren ve onu politikaya müdahaleden uzaklaştıran bu süreç, liberal aydınların AKP'nin demokratizmine verdiği desteği azamîleştirdi. Askerî vesayetin yıkılması, 'normal' bir parlamenter demokratik rejimin tesisi ve Kemalist otoriteryanizmin teşhiri, bir asgarî müşterek olarak güçlendi ve yeni platformlar üretti. 2006'da *Cumhuriyet* gazetesinin "Genç subaylar rahatsız" manşetine nazireyle "Genç siviller rahatsız" bildirisini yayımlayan Genç Siviller, Kemalizm ve askerî vesayetle mücadeleye adanmış yeni/genç bir hareket olarak ortaya çıktı. Medya ilgisine dönük gösterisel eylemler, sloganlarla, mizahî bir dille, Kemalist teyakkuz ve vesayet ideolojisini komikleştirerek, 'normalleşmeyi' tahrik ettiler. 2007 sonlarında yayına başlayan *Taraf* gazetesi, askerî vesayeti geriletme cehdinin ve militarizme karşı demokratizm kutuplaşmasının etkili ve çok tartışılan bir platformu oldu. Solcu, İslâmcı, muhafazakâr-demokrat yazarların da yer aldığı, ana çizgisiyse yayın yönetmeni Ahmet Altan ve Genç Siviller'den gelen genç gazeteci grubu tarafından belirlenen bu gazete, militarizm-demokratizm kutuplaşmasının baskın hale gelmesine önemli katkıda bulundu. Bu kutuplaşmanın 'yan tesiri', politik gündemin bütün konularının, hak ve özgürlüklerle ilgili özgül ihlâllerin de, bu 'ana davanın' stratejik hesabı içinde araçsallaştırılması oldu. Liberal-demokratik çizgideki aydınların önemli bir kısmı, bu hava içinde, Kemalizmi veya solu kahrederken sorguladıkları otoriter, toptancı, mutlakçı husumet dilinin yeni bir sürümünü üretti. Belki, Erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalist-liberal olarak tanımladığımız söylemle akrabalığını kurabileceğimiz bir sürüm...

Liberal düşüncenin, AKP'ye atfettiği "kendine rağmen" demokratikleşme istidadının militarizm-demokratizm kutuplaşmasıyla doğrudan ilintili bir baş-

ka etmeni, politikanın alanının genişletilmesi, politikanın değerleştirilmesidir. Recep Tayyip Erdoğan Kasım 2009'da, "Siyasete yeni bir itibar kazandırmaktan dolayı başımız dik" demişti. AKP'nin politik aktivizmi ve özellikle karizmatik bir lider olarak Erdoğan'ın tam anlamıyla bir *homo politicus* tipi oluşu, kuvvetli politik ihtirası, AKP'nin demokratizmine yapılan duygusal yatırımın güçlü bir referansı olmuştur. Siyaseti Ali Bayramoğlu'nun 2007'deki bir yazısındaki ifadesiyle "etki-tepki mekanizması zannetmeyen", onu kurucu insan eylemi ve çoğulcu-karmaşık bir toplumun uygarlık ölçütü sayan bakış açısından AKP ve Erdoğan'ın performansı, liberal-demokratik bir politik kültürün timsali değilse de, hazırlayıcısı veya ilham kaynağı gibi görünüyordu.

2010'da 12 Eylül askerî rejiminin ürünü olan 1982 Anayasası yerine sivil-demokratik bir anayasanın önünün açılması vaadiyle gidilen referandum, liberal aydınların AKP'ye desteğinin son noktası oldu. 2011 genel seçimlerinden bu defa % 50'ye ulaşan bir oy oranıyla iktidarını tahkim ederek çıkan Recep Tayyip Erdoğan, gitgide koyulaşan bir otokratizme yöneldi. Kürt meselesinde vaat edilen reformlar sembolizmle ikame edilir veya sürüncemeye bırakılırken, Kürt politik aktörlerine yönelik baskılar kitlesel boyuta ulaştı. Ergenekon soruşturması zaten epeydir her türlü muhalefeti sindirmeye dönük bir 'yan tesir' kazanmıştı. Polis şiddeti ve takibatı yoğunlaşmakta, yargının politikanın alanına müdahalesi yayılmaktaydı. Gerek eğitim ve kültür politikasında, gerekse alışıldığı üzere kadınlar üzerinden, dinsel-muhafazakâr "hayat tarzını" esas alan politik telkin ve düzenlemeler sıklaştı. Buna, bu gidişi eleştiren kimi liberal yazar ve yorumcuların iktidarın denetim sahasındaki gazetelerinden uzaklaştırılması eklendi. 2013'te AKP il başkanı Aziz Babuşçu'nun, şimdi girişecekleri "inşa döneminin, bugüne kadar kendileriyle paydaş olan liberal kesimlerin arzu ettiği gibi olmayacağını" söylemesi, açık bir 'ilişik kesme' beyanıydı. Bu millî iradeci otokratizmin yükselişi, liberal aydınlar arasında hayal kırıklığına ve tepkinin büyümesine yol açtı.

Hayal kırıklığı ve tepki, yer yer, liberal-muhafazakâr olarak tanımlayacağımız aydın zümresi içinde de boy göstermişti. Bu zümrenin, liberal-muhafazakâr sıfatından genellikle kaçındığını söyleyebiliriz. Bu kimliği gönül rahatlığıyla benimseyen istisnaî örneklerden gazeteci Taha Akyol (doğ. 1946), liberalizmi esasen bir itidal unsuru sayar; soldan sağa bütün politik akımları liberalizmle terbiye etmek gerektiği fikrindedir. İktisadı politik tartışmanın dışında tutmak elbette bu terbiyenin aslî unsurudur. Taha Akyol'da liberalizm, sürekli zikredilir fakat bir makûllük-ılımlılık ve "ideolojik yaklaşmama" ihtarından daha derine inmeyerek fetişleşir. "Liberal Müslüman" sıfatını yeğleyen Mustafa Akyol (doğ. 1972, Taha Akyol'un oğludur), bireysel sorumluluğun ve ahlâkın "iç şuuruna" dayanan bir özgürlük ve liberalizm anlayışı tanımlar; dinin kapitalizme vicdan kazandırma işlevinden söz

eder. LDT üyesi Bekir Berat Özipek (doğ. 1967), sadece gazeteciliğin kanaat imalatı düzleminde değil akademik-entelektüel düzeyde, muhafazakârlık ile liberalizmin organik bir bireşimini temellendirmeye çalışır. Öncelikle tutuculuk demek olmadığını vurguladığı muhafazakârlığın, insana ve topluma 'aşırı' müdahaleci politikalar karşısındaki kuşkusunu, esasen ılımlı ve tedricî değişime inanışını, liberalizmle telif edilmeye müsait özellikler olarak yorumlamaya yatkındır.

Taha Akyol'un ve başka bazılarının da muhafazakâr-liberalle eşanlamlı kullandığı bir başka sıfat *muhafazakâr-demokrat*, liberal sıfatından imtina eden söz konusu aydın zümresinin yaygın tercihidir. (Akyol, bu çizginin kurucu atası olarak Başgil'i selâmlar.) AKP'nin benimsediği kimlikle uyumlu, fakat onunla kaim sayamayacağımız bir politik sıfattır bu. Muhafazakâr-demokratlığın genel söylemi 'din ve kültür konularında muhafazakâr, politik alanda demokrat' işbölümüne dayanır. Örneğin Ahmet Turan Alkan (doğ. 1954), bu işbölümü bağlamında demokrat yerine liberal sıfatına başvurmaktan kaçınmaz. Ancak onun açısından da muhafazakârlığın sahih ve salih tamamlayıcısı, demokratlıktır. Bu tasavvurda demokratizmin muhafazakârlığı tamamlaması, dahası onun teminatını teşkil etmesi, "bürokratik gizli iktidarın" zıddında konumlandırılan demokratlığın, otantizmi, yerliliği, 'zaten/kendiliğinden olan'ı temsil kabiliyetiyle ve bu temsile set çekilmesine mahal vermemesiyle ilgilidir. Muhafazakâr-demokrat söylem bu noktada "Türk liberalliği"nin millî iradeciliğine eklemlenir. Çoğunluğun oy desteği, onunla beraber çoğunluğun dinî-kültürel ve geleneksel değerleri, temel meşruiyet kaynağı olarak, otoriter ve dışlayıcı bir tutumun dayanağına dönüşebilir. Muhafazakâr-demokrat aydınların düşünce dünyasında, asgarî liberal hak ve özgürlükler kataloğunu ciddiye alan tutumlara rastlanmakla birlikte, millî iradeci konformizm ağır basar.

Liberal aydınlarla muhafazakâr aydınlar arasında 28 Şubat sürecinde başlayan simbiyotik ilişki bozulmaya yüz tuttuğunda, –bu bozulmanın emareleri AKP iktidarının 2007 sonrası ikinci döneminde belirir, 2011 sonrası üçüncü iktidar döneminde artar–, bu millî iradeci konformizmin pekiştiği de gözlenir. Muhafazakâr cenahta, liberal aydınları Batıcı, tuzu kuru, elitist ve kültürel açıdan 'ecnebi' gören ve kısmen de marjinal nitelikli 'soyut' gündemlerini AKP'ye dayatmakla eleştiren bir temayül kendini gösterir. Liberaller, muhafazakâr çoğunluğun eşanlamlısı olarak kodlanan "halk"ın temayüllerine hassasiyet göstermekle yükümlendirilirler.

2007-2010 evresinde tedricen AKP iktidarına mesafelenen ve sonra muhalefete başlayan liberal aydınlar, daha önce verdikleri desteği yahut hayırhah tutumu genellikle doğru buluyorlardı. AKP'nin ilk dönemindeki demokratik reform politikasını hâlâ benimsiyor, iktidarın, konumunu pekiştirdik-

çe, özellikle lideri Erdoğan'ın otokratik ihtirasıyla rota değiştirdiğini düşünüyorlardı. 2016 Nisan'ında yaptığı muhasebede, askerî vesayetin alt edilmesi önceliğiyle meşrulaştırılan iktidar tahkimatı karşısında zamanında "daha duyarlı", siyasî İslâm hakkında "daha uyanık" olmaları gerektiğini teslim ederek, daha ileri bir özeleştiri yapan Cengiz Çandar (doğ. 1938) gibi örnekler de mevcuttu. Sol ve Kemalist muhalefet cenahlarında, liberal aydınlar iyi ihtimalle kandırılmış/ahmak, kötü ihtimalle aymaz, yanı sıra hep "haklı" ve mağrur olmakla suçlandılar. Kimileri bunu liberalizmin gaflete meyyal soyutluğunun, kimileriyse ahlâkî düşüklüğünün işareti saydı. Buna mukabil liberalizmin içinden, liberalizm adına yapılan eleştirilere de nadir olmakla beraber rastlanabilir. 2014'te *Liber+*'da Burak Bilgehan Özpek (doğ. 1982) liberal aydınları 2010 öncesinde iktidarın uygulamalarını devlet-sivil toplum ilişkisi, devlet-piyasa ilişkisi[13] ve hukukun üstünlüğü vb. somut liberal ölçütlerle sınamak yerine peşin ve toptancı bir "demokratlık" kabulüne bağlanarak AKP'ye destek vermekle eleştirdi. Bu "keyfî ve manipülatif" tutum, liberalizmi gerçek manâsıyla kavramadılarsa –iyi ihtimalle– "tembel öğrenci" konumuna, gerçekleri niyetlerine göre eğip büküyorlarsa –kötü ihtimalle– "sihirbaz" konumuna oturtuyordu onları.

Buna mukabil, çoğu *Taraf*'tan gelen, liberal sıfatında değilse de "liberal demokrasinin klasik değerleri"nde ortaklaşan bir grup aydının internette kurduğu *Serbestiyet* platformu, AKP'ye en azından daha 'anlayışlı' yaklaşmayı sürdürdü. Gerçekten liberal-demokratik hassasiyetlerin de ifade bulduğu bu platformda, sol karşıtı bir tutumun güçlü bir temsiliyeti vardır. En iddialı kalemi olarak Halil Berktay'ı anabileceğimiz (doğ. 1947) bu çizgide, –kendi solcu geçmişiyle hesaplaşmanın dramatiğine de bağlayarak–, solun zihinsel kireçlenmelerini sorgulayan bir sol-dogmatizm eleştirisini, toptancı bir teşhir ve ifşa coşkusuna vardırma eğilimi gözlenir. Adeta özgürlüğün-özgürleşmenin önündeki temel engel olarak solu gören bu bakış, 'eski' anti-komünizmi hatırlatır.

Sol-liberal...

Bu dönemde, özellikle askerî vesayet rejiminin ve militarizmin geriletilmesini bir politik öncelik veya başlı başına bir politik gündem olarak gören bazı sol aydınlar, gerek Kemalizan (kimileri açıkça darbeci) gerekse radikal sol

13 Bu fasılda kamu ihale yasasının "uluslararası standartlara uzaklığı", genel olarak kamu kaynaklarının klientalist kullanımının sürmesi, örneğin kamu bankalarından verilen desteklerle medya gruplarının iktidara yakın işadamlarına devredilmesi gibi uygulamalar söz konusudur. Kamu kaynaklarıyla geliştirilen ve bir "ana akım medya" kolu haline gelen iktidar yanlısı medya, gerek karalayıcı-ihbarcı yayın anlayışı gerek kanaat üretim 'piyasasını' tek sesliliştirmesiyle, düşünce özgürlüğü açısından da vahim bir hadisedir.

çevrelerde, bu tutumlarından ötürü *liberal-sol* olarak tanımlandılar. Daha önce, 2000'lerin başında, Türkiye'nin AB'ye üyeliği konusundaki tartışmada sol içinde bu ayrımın temeli atılmış; enternasyonalist bir perspektifle ve bizzat AB platformunun demokratikleştirilmesi mücadelesini gözeterek AB'ye üyeliği savunanlar, emperyalist ve piyasacı bir projeyi desteklemekle itham edilmişti. Askerî vesayetle mücadele gündemini doğrudan doğruya solun bir önceliği olarak benimseyenlere yönelen tepki, liberal-sol sıfatının kurumlaşmasına yol açtı.

Aslına bakılırsa, solun Kemalizm ve ulusalcılıkla alışverişli geniş bir kesiminin sol-liberal tanımı "anti-emperyalizm" üzerinden şekillenmişti. Kapitalizmi global 'hakikati' olmaktan ziyade büyük devletlerin nüfuz politikası olarak anlayan, dolayısıyla anti-kapitalist veçheyi masseden veya yitiren bir anti-emperyalizmdi bu. Kesif bir ulusalcı-milliyetçilikle, Türkiye'nin bütün meselelerini ABD ve AB'nin nüfuz politikalarına bağlayan anti-emperyalist "bağımsızlıkçı" söylemin (bkz. **Milliyetçilik**, s. 258 vd.) gözde hain figürü, esasen hatta sadece emperyalizme teslimiyet hatta "yardakçılıkla" tarif edilen "sol-liberaller"di.

Büsbütün ulusalcı ideolojik etkiden bağışık olmayan Marksist solda ise liberal-solun koordinatları şöyle tarif ediliyordu: militarizm-demokrasi kutuplaşmasına kısılıp yerleşik parlamenter-burjuva demokrasinin kısıtlarını ve "demokratik" cephenin militarizmle eklemlenmesini görmemek, dahası sermaye egemenliğinin belirleyiciliğini ihmal edip devletin özerkliğini abartmak (Sol bölümünde ele aldığımız eski bir tartışmanın uzantısıdır bu); temel hak ve özgürlükler gündemine odaklanıp sınıfsal tahakkümün yeni veçheleriyle ilgilenmemek, böylece solu sınıfsal meseleden ve anti-kapitalist mücadeleden sıyırıp demokrasi gündemine sıkıştırmak; bunlara bağlı olarak, orta sınıf 'duyarlılıklara' hapsolmak... Bunun, tutarlı ve evrensel bir liberal-sol yorumu olduğunu söyleyebiliriz. Sorun, bir tarafta, liberal-sol olarak tanımlanan aydınların (Kürşat Bumin [doğ. 1947] gibi istisnalar dışında) bu sıfatı kabul etmemesi, diğer tarafta söz konusu sıfatın pejoratiften öte yer yer küfür gibi kullanılmasıdır. Bu karalama şevheti, sol-liberal sıfatının toptancı bir şekilde, 'uluorta' saçılmasını, özgül konum alışları, fikirleri sorgulamaktan ziyade bir şeytanî kimlik tanımına dönüştürülmesini beraberinde getirdi. Sol-liberal olarak tanımlanan veya 'itham edilen' aydınların bir bölümü de, sair solu Kemalizmin ve Stalinizmin kalıntılarına indirgeyen toptancılıklarıyla bu husumet diline katkıda bulundu. Bu vasat, zengin bir evrensel mirasa oturan sol-liberalizm ilişkisiyle ve çatışmasıyla ilgili sağlıklı bir tartışmanın serpilmesine imkân vermedi. Bu konuya Sol bölümünde de değineceğiz.

KAYNAKÇA

Ahmet Ağaoğlu: *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. Sanayiinefise Matbaası, İstanbul 1930.

—: *Devlet ve Fert*. Sanayiinefise Matbaası, İstanbul 1933.

—: *Ben Neyim*. İstanbul 1939.

Samet Ağaoğlu: *Demokrat Parti'nin Doğuş ve Yükseliş Sebepleri*. Baha Matbaası, İstanbul 1972.

Taha Akyol: *Hayat Yolunda*. AD Yayıncılık, İstanbul 1997.

—: *Kuvayı Milliye Ruhu*. Kültür Bakanlığı, Ankara 1981.

Mehmet Altan: Kapitalizm Bu Köye Uğramadı. Afa Yayınları, İstanbul 1994.

—: *MarksistLiberal*. Hemen Kitap, 2012.

Ahmet Arslan: *İslam Demokrasi Türkiye*. Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara 1995.

Şevket Süreyya Aydemir: *Menderes'in Dramı?* Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1969.

Rıfat N. Bali: *Tarz-ı Hayat'tan Life-Style'a*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015 (11. baskı).

Mehmet Barlas: *Turgut Özal'ın Anıları*. Sabah Kitapları, İstanbul 1994.

Ali Fuat Başgil: *Vatandaş Hürriyeti ve Bunun Teminatı*. Tan Matbaası, İstanbul 1948.

—: *İlmin Işığında Günün Meseleleri*. Yağmur Yayınları, İstanbul 1960.

—: *Din ve Laiklik*. Yağmur Yayınları, İstanbul 1962.

Celâl Bayar: *Celâl Bayar'ın Söylev ve Demeçleri (6 cilt)*. Türkiye İş Bankası, İstanbul 1999.

Tanıl Bora: "Celal Bayar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 2: Kemalizm* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 546-554.

—: "Adnan Menderes", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 7. Cilt: Liberalizm*. İletişim Yayınları, 2005, s. 482-507.

—: "Süleyman Demirel", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 7. Cilt: Liberalizm*. İletişim Yayınları, 2005, s. 550-577.

—: "Turgut Özal", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 7. Cilt: Liberalizm*. İletişim Yayınları, 2005, s. 589-601.

Tanıl Bora - Yüksel Taşkın: "Sağ Kemalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 3. Cilt: Kemalizm*. İletişim Yayınları, 2002 (2. baskı), s. 518-545.

Ferruh Bozbeyli: *Demokratik Sağ*. Dergah Yayınları, İstanbul 1976.

Ayşe Buğra: "Bir toplumsal dönüşümü anlama çabalarına katkı: Bugün Türkiye'de E.P. Thompson'ı okumak", *Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* içinde. Der. A.H. Köse - F. Şenses - E. Yeldan, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 191-218.

Ümit Cizre: *AP-Ordu İlişkileri - Bir İkilemin Anatomisi*. İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Diren Çakmak: *Forum Dergisi 1954-1960*. Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul 2010.

—: *Hürriyet Partisi*. Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul 2016.

İpek Çalışlar: *Halide Edib*. Doğan Kitap, 2010.

İhsan Dağı, Fatih Uğur (haz.): *Yalnız Demokrat - Ferruh Bozbeyli Kitabı*. Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Ahmet Demirel: *Birinci Mecliste Muhalefet*. İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Merâl Demirel: *Tam Bir Muhalif: Abdülkadir Kemali Bey*. Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Süleyman Demirel: *Yazdıkları ve Söyledikleri*. AP Genel Merkezi Neşriyatı, Ankara 1965.

—: *Seçim Konuşmaları - 2*. AP Genel Merkezi Neşriyatı, Ankara 1966.

—: *Muhtelif Konuşmalar*. AP Genel Merkez Neşriyatı, Ankara 1969.

—: *Büyük Türkiye*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.

—: *Anayasa ve Devlet İdaresi*. Göktürk Yayınları, İstanbul 1977.

—: *Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in Söylev ve Demeçleri*. Der. Cengiz Ergen. Ankara 2002.

Tanel Demirel: *Adalet Partisi*. İletişim Yayınları, 2004.

—:"Liberal Düşünce Topluluğu ve Türkiye'de liberal düşünce", *Liberal Düşünce*, sayı 68 (Güz 2012), s. 83-107.

Özlem Denli: "Liberal Düşünce Topluluğu ya da Bir Paradoks Olarak Siyaset Arayışı", *Doğu Batı*, sayı 57 (Mayıs/Haziran/Temmuz 2011).

Şükrü Er: *Teşebbüs Hürriyeti*. MESS Yayınları (tarih belirtilmemiş).

Cem Eroğul: *Demokrat Parti - Tarihi ve İdeolojisi*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1990.

Boğaz Erozan (haz.): *Ahmet Ağaoğlu ve Hukukı Esasiye Ders Notları (19261927)*. Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.

Gülay Göktürk: *Mürteci Yazılar*. Gendaş Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 1998.

Ertuğrul Günay: "Feyzi Lütfü Karaosmanoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 7. Cilt: Liberalizm*. İletişim Yayınları, 2005, s. 520-527.

Mustafa Erdoğan: *Liberal Toplum Liberal Siyaset*. Siyasal Kitabevi, 1993.

—: *Rejim Sorunu*. Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Mehmet T. Hastaş: *Ahmet Samim 2. Meşrutiyet'te Muhalif Bir Gazeteci*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Kâmran İnan: *Tercüman ve Milliyet Gazetelerinin Mülakatları*. (tarih belirtilmemiş)

Ahmet İnsel: *Düzen ve Kalkınma Sürecinde Türkiye*. Çev. Ayşegül Sönmez. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996.

Refik Halit Karay: *Tanrı'ya Şikâyet*. İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu: *Bir Muhalifin Edebî ve Sosyal Yazıları* (haz. Alev Sınar Uğurlu). Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Kemal Karpat: *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. Timaş Yayınları, İstanbul 2014 (5. baskı).

Can Kozanoğlu: *Pop Çağı Ateşi*. İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

—: *Cilâlı İmaj Devri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001 (10. baskı).

Cem Kozlu: *Türkiye Mucizesi İçin...* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.

Levent Köker: "Turgut Özal: Siyasi ideolojik bir portre", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisil Yüzyıl Biterken*, Cilt 11. İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Etyen Mahçupyan: *Türkiye'yi Anlamak*. İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

Adnan Menderes: *Konuşmaları* (2 cilt). Ekicigil Matbaası, İstanbul 1957.

—: *Menderes Diyor ki*. (haz. Şükrü Esirci) Demokrasi Yayınları, İstanbul 1967.

—: *Konuşmaları - Demeçleri - Makaleleri* (9 Cilt). Hazırlayan Halûk Kılçık. Demokratlar Kulübü Yayınları, Ankara 1992.

Işık Öğütçü: *Toksöz 1924 - Abdülkadir Kemali'nin Muhalif Yazıları*. Everest Yayınları, İstanbul 2014.

Turgut Özal: "Türkiye'nin Önünde Hâcet Kapıları Açılmıştır" (mülakat - Mustafa Çalık). *Türkiye Günlüğü* 19 (Yaz 1992).

Bekir Berat Özipek: "Kâzım Berzeg". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 7. Cilt: Liberalizm*. İletişim Yayınları, 2005, s. 606-616

Burak Bilgehan Özpek: "Türkiye'de liberalizm: Tembel öğrenciler ve sihirbazlar". *Liber+*, sayı 4 (Temmuz-Ağustos 2015), s. 6-11.

Cenk Reyhan: *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahaddin (1877-1948)*. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2008.

Mükerrem Sarol: *Bilinmeyen Menderes* (2 cilt). Kervan Yayınları, İstanbul 1983.

İhsan Sezal-İhsan Dağı (der.): *Özal - Siyaset, İktisat, Zihniyet*. Boyut Kitapları, İstanbul 2003.

Yasemin Berrak Tuna: "Hazırol'dan rahat'a Genç Siviller: Bir gençlik hareketinin dönüşümü", *Birikim* 276 (Nisan 2012), s. 54-62.

Mehmet Turgut: *Döne Döne Düşünmek*. Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

Hüseyin Avni Ulaş (Haz. Muammer Çelik). Dergâh Yayınları/Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1996.

Ahmet Emin Yalman: *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim* (yay. haz. Erol Şadi Erdinç). Pera Turizm ve Ticaret, İstanbul 1997.

Atilla Yayla: *Liberal Bakışlar*. Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.

Atilla Yayla - Etyen Mahçupyan: *Liberallik Demokratlık Tartışması*. Liberte Yayınları, Ankara 2008.

Nahit Yüksel: "Fikir Hareketleri - Orta sınıf ve otoriter demokrasi söylemi", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

DOKUZUNCU BÖLÜM

SOL

1970'lerin ortalarında üniversite gençliği arasındaki devrimci-sosyalist arayışa dahil olanlardan biri, Sedat Göçmen (sonra Devrimci Yol hareketinin önde gelenlerinden olacaktır), 1974'te yaz tatilinde Trakya'daki köyüne döndüğünde, köyün solcu gençlerinin bir duvara şu sloganı yazdıklarını görür: "Umudumuz Ecevit - THKO". Ecevit, devletin kurucu partisi CHP'yi "ortanın solu" şiârıyla sosyal demokrat bir çizgiye çeken liderdir; 1972'de idam edilen Deniz Gezmiş'in karizmatik kişiliğiyle özdeşleşen Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu ise, adı üstünde, silahlı mücadeleye adanmış bir devrimci-sosyalist örgüt. Bu iki benzemezin bir arada anılması, Türk sağının 1960'ların ikinci yarısındaki gözde sloganı için mükemmel bir delildir adeta: "Ortanın solu Moskova yolu". Gerçi, THKO Sovyet sosyalizmine mesafelidir fakat anti-komünist bakış açısından, bu ayrımlar önemsizdir – hepsi soldur işte. Belki, özellikle taşra koşullarında, tam da bu kriminalize edici bakışın kolaylıkla saldırganlaşan takibatı altındaki bütün solcular, mecburen birbirine yanaşıyorlardır – Ecevit'le THKO'yu bir solukta anan duvar yazısını, belki böyle açıklayabiliriz.

Yahut belki de derin ayrımların üzerinden atlayıp, solun bu çok geniş mezhepli tanımına razı olabiliriz: sol popülizmden sosyal demokrasiye, Marksizmden sosyalizmin farklı anlayışlarına, sol liberalizmden anarşizme... Bu bölümde bu geniş tayfıyla solu ele alacağız. Türkiye'de en geniş mezhepli tanımıyla solun 'altın çağı' olduğunu söyleyebileceğimiz 1960'lar-'70'ler döneminin havasını ele veren şu duvar yazısındaki umudun adıyla, Ecevit ve Ortanın Solu'yla başlayayım...

Belki Türkiye'de sosyal demokrasi için Geç Osmanlı'da bir fikir kökü, *Sa'y ü Amel* (Emek-Emekçi) dergisinin sinesinde bulunabilir. Pek zayıf bir köktür bu, 1910-1911 arasında dört ay ömür sürmüştür. TKP bahsinde tanışacağımız Ethem Nejat'ın da katkıda bulunduğu, İttihat ve Terakki'ye de yakın olduğu anlaşılan dergi, "Avrupa'da yapılan sosyalizm şımarıklıkları" için "Allah saklasın" der: "Bir amele heyeti, saldırıya uğramadıkça kendini savunmaya muhtaç değildir." Bunun için aslolan, devletin işçileri himaye etmesidir. *Sa'y ü Amel*, "mutedil bir sosyalizmi" ve işçilerin hak mücadelelerini de destekler, fakat "vatan menfaatine" olmayan "münasebetsiz grevler"den sakınılsın ister.

Geç Osmanlı döneminde sosyalist düşüncenin tesirine ileride geleceğiz. Şimdilik çabuk kuruyan bu cılız köke işaret etmekle yetinelim. Devamında, Kemalizmin 'sol' kanadında, devletçilik ve milliyetçilik teftişi altındaki bir "Türk sosyal demokrasisi"nin alâmetleri bulunabilir. Tecellisini Ortanın Solu'nda da göreceğimiz alâmetler...

Ortanın Solu'na doğru

CHP, 1950'de tek parti iktidarından düştükten sonra, 'mecburen', devlet partisi kalıbından çıkıp gerçekten 'halka gitme' ihtiyacına girdi. Ancak, bütün bu dönem boyunca (1950-59) genel sekreter mevkiini işgal eden Kasım Gülek'in çok gezerek, halk arasında pozlar vererek yarattığı görüntü, plastik bir imge olarak kaldı; popülist bir programla ve söylemle desteklenmedi. '50'lerin ikinci yarısında, hükümetin otoriterleşmesine, baskıcılaşmasına karşı, DP'nin elindeki demokrasi ve hürriyet bayrağını kapıp iktidara karşı sallamak, bu popülizm açığını bir nebze kapatmayı sağladı. 1950'lerin sonlarında CHP, demokrasi ve özgürlük söylemini ideolojik ve programatik bir içerikle doldurma arayışına girdi. 1958'de Araştırma ve Dokümantasyon Bürosu'nun kurulması ve 1959 başında Hürriyet Partisi kadrolarının CHP'ye katılması, bu yönde önemli gelişmelerdi – *Forum* çevresi katkısını da unutmamalı.[1]

Bu fikrî mesai, 1959'da kabul edilen İlk Hedefler Beyannamesi'nde kendini gösterdi. Beyanname, "Demokratik inkışafımızı durduran, gerileten bütün antidemokratik kanunlar, usuller, zihniyet ve tatbikat kaldırılacaktır," vaadinde bulunuyor, "insan haklarına dayanan milli, demokratik, laik, sosyal hukuk devleti"ni amaç ediniyordu. Hak ve hürriyetler, tek tek sayılarak açıklanıyordu. Herhangi bir iktidarın keyfîliğini sınırlandırmak üzere, bir

1 Bkz. Liberalizm bölümü. 1959'da CHP Parti Meclisi üyelerinin üçte biri Hürriyet Partisi kökenliydi, s. 540 vd.

anayasa mahkemesi ve denetleyici ikinci meclis kurulması öngörülüyordu.

İlk Hedefler Beyannamesi, –tıpkı yazımında rol oynayan *Forum* çevresi gibi–, sosyal liberal ilâ sosyal demokrat bir meyil vermekteydi. Sosyal demokratik meylin sinyali, beyannamenin "Emek en yüce değerdir" şiârını kayda geçirmesiydi. Mevcut dar sendikal çerçeveye sığmayan işçi hareketiyle kurulan bağlar da "emekten yana" tutumu teşvik etmekteydi. Bu eğilimin temsilcilerinden Cemil Sait Barlas (1905-1964), Avrupa sosyal demokrasisinin yorumuna uygun bir sosyalistliği benimsiyordu. 1960'ta, sosyalizmi sınıf ve doktrin partisi olarak değil "Türk milletinin büyük çoğunluğuna uygun bir dünya görüşü" olarak kabul ettiğini yazmıştı.

27 Mayıs askerî darbesinin ardından cunta yönetiminin İnönü'ye müzahir bir tutum izlemesi, yapılan 1961 Anayasası'nın çerçevesinin İlk Hedefler Beyannamesi'ne dayanması, kısacası CHP'nin yeniden velayetçi-vesayetçi devlet partisi imgesiyle özdeşleştirilmesi, parti yönetiminde de bu konforu benimseyen bir kadronun ağırlığı, sosyal-(liberal-)demokratikleşme eğilimini sekteye uğrattı. Partinin kıdemli isimlerinden Hıfzı Oğuz Bekata'nın (1911-1995) '60'ların ilk yarısındaki konuşmaları, sosyal-demokratik meyille devlet/rejim statükoculuğu arasındaki müşkül denge hakkında fikir verir. Bekata'nın teslisi "ekmek, iş, emniyet"tir ("demokratik anarşi"den sakınır), gerçek demokrasinin gelişebilmesi için "muayyen refah seviyesini" şart görür, bunun için de hızlı kalkınma duasındadır.

1964 Kıbrıs krizi sırasında CHP genel başkanı ve koalisyon hükümetinin başbakanı İsmet İnönü'nün, ABD baskısı karşısında sarf ettiği ünlü "Yeni bir dünya kurulur, Türkiye orada yerini alır" sözü, CHP'nin 1961-64 aralığından sonra yeniden sola doğru kayışını sürdürmesinin işareti sayılmıştır. Türkiye'nin global kamplaşmada yüzünü kapitalist Batı'dan SSCB önderliğindeki reel-sosyalist bloka çevirmesi tehdidini imâ eden bu söz, Soğuk Savaş şartlarında bir pazarlık hamlesinden ibaretti aslında. İnönü'nün 1965'te CHP'nin *ortanın solunda* olduğunu beyan etmesi, daha önemliydi. AP/sağ tarafından, "Yeni bir dünya kurulur..." çıkışıyla bu beyan yan yana getirilerek yaratılan "Ortanın Solu Moskova Yolu" sloganı, CHP'yi sıkıştırdığı kadar, adeta kendisine rağmen sola doğru itiyordu. Dönemin güçlü anti-Amerikanizminin de katkısı vardı bunda. *Yön* çevresinin, CHP'li iktidarın düşmesinin ve AP'nin tek başına iktidara gelmesinin arkasında ABD desteğini arayan yorumları, CHP muhitinde de itibar görmekteydi.

İnönü, ortanın solunun koordinatını "devletçilik itibarıyla" diye tayin etmişti. Bu bakış açısından sol, öncelikle planlı kalkınma demekti. Kalkınma planlaması, 27 Mayıs'a gelinirken sanayi sermayesinin de talebi ve bu yöndeki düzenlemelerden geri kalan DP'den yüz çevirmesinin nedeniydi. CHP yönetimi planlamayı sihirli ilke olarak sürekli zikrederken, bir gözü 'sıkı' bir

planlamayı sosyalizmin bir müteradifi olarak kullanan *Yöncü* aydınlardaysa, bir gözü de bu sanayici "ulusal burjuvazi"deydi. O ara İnönü'nün gözdelerinden olan Nihat Erim (1912-1980), Ortanın Solu'nun komünizmle alâkasızlığına dair teminat veren bir makale yazdı; bu yolu, iki dünya savaşı arasında ABD Başkanı Roosevelt'in uyguladığı istihdamcı-sosyal adaletçi *New Deal* politikasına benzetiyordu. Anti-komünist sakınganlık, CHP ağırlıklı koalisyon hükümetinin 1963'te grev hakkını tanıyan düzenlemeyi takdiminde de kendisini göstermişti. İnönü "Beş bin yıllık patronun işçiyi ezme zihniyetinin" sona erdiğini müjdelerken, "Türk işçisinin bu hakkı basiretle kullanacağına" olan inancını belirtmeden geçememişti.

Ortanın Solu

CHP 1965 genel seçimlerinde, tarihinde ilk kez % 30'un altına düştü. Hem genel hem parti içi kamuoyunda, bu yenilgiyi komünistlik ithamlarına elveren müphem Ortanın Solu sloganına bağlayanlar çoktu. Buna rağmen 1966 kurultayı, yenilgiyi Ortanın Solu politikasına değil "iç ve dış sömürücüleri karşılarına almalarına" bağlayan (1961-65 arasının çalışma bakanı) Bülent Ecevit'in genel sekreterliğe getirilmesiyle sonuçlandı. Ecevit, kurultaydaki konuşmasında Ortanın Solu'nu İnönü gibi esasen yine "devletçiliği daha ileri götürme" diye tanımlıyor, bunu petrolü millîleştirme ve toprak reformu vaadiyle somutluyordu. 1961-65 koalisyon hükümetleri döneminde toprak reformu yasasının çıkmasının engellenmesinde CHP'nin muhafazakâr kanadı da rol oynamıştı. Ecevit'e göre partiyi "aşırı uzlaştırıcı" kimliğinden çıkartmak gerekiyordu; Turan Güneş bunu "kimin haklarını ve nasıl savunacağını açıkça söylemek" diye sarihleştirmişti.

Bülent Ecevit (1925-2006), aynı yıl yayımladığı *Ortanın Solu* risalesiyle, bu çizginin ideolojik çerçevesini çizdi. Devletçiliği popülist istikamete doğru ilerleten bir çerçeveydi bu. Devletçilik "insancı, halkçı, halkı gözetici" olmalıydı. Bütün metinde ve Ecevit'in konuşmalarında kol gezen sihirli kelime, *halk*tı. Kemalizmin imtiyazsız-sınıfsızlık ülküsü, popülist bir romantizmle tarihselleştirilmişti: "Türk halkında kölelik geleneği de, asalet geleneği de yoktur. Tarih boyunca Türk toplumunda sınıflararası büyük akışkanlık (seyyaliyet) olmuş, sınıf ayrılığı bilinci gelişmemiştir." Ecevit'in, asla zikretmese de, bu bölümde ele alacağımız Asya Üretim Tarzı tahliliyle ve Kemal Tahir'le kesişen bir bakışı vardı. Gerekenin altyapı devrimciliği olduğunu vurgularken, Kemalizmin zımnî bir özeleştirisini yapıyordu Ecevit: "üstyapıya", kültüre, dine takılmadan, halkın benimsemekte tereddüt göstermediği, hayatî ihtiyaç duyduğu ve gerçekten hayatı değiştirecek olan sosyoekonomik devrimlere yönelinmeliydi. *Ortanın Solu* risalesinde "sağdaki sol-

cular" bahsi de ilginçtir – uzunca aktaralım: "Yoksullara, kendilerini ezenler, sömürenler kadar varlıklı ve güçlü olma heves ve hayalini aşılamak istemekte; bu heves ve hayalle, halkı 'yapan yapsın, geçen geçsin' felsefesine dayanan vurgunculuk imkânlarından yararlanmaya özendirmekte; böylece güya Marksist materyalizmle mücadele için, yoksul halkta, maddi zenginlik ve zevklere aşırı ölçüde önem verme ve özenme anlamında bir materyalist eğilim tahrik etmeye, böyle bir eğilimi toplumda yaygınlaştırıp şiddetlendirmeye çalışmaktadırlar." Bu anti-liberal-kapitalist popülizm söylemi, maneviyatın, ahlâkın, idealizmin hakiki sahibi olma iddiasıyla sağa meydan okuyordu. Ecevit, dinin gelişmeye, ilericiliğe engel olduğunu sanan aydınların, dinî duygularını inciterek insanlık onurunu çiğnedikleri halkı gericilerin kucağına ittikleri özeleştirisini sürekli işleyecekti.

Kendi soluna karşı aşırı temkin, *Ortanın Solu*'nun görmezden gelinemeyecek motifidir, zaten hemen risalenin girizgâhında karşısına dikilir okurun. Ecevit, "aşırı sağın ve aşırı solun" tehlikelerine karşı uyarır ama kastettiği esasen "aşırı sol" tehlikedir: Kuzey'den, Güney'den, Batı'dan, Uzakdoğu'dan Türkiye'nin üzerine sol basınçlar geliyordur! Sadece Batı'dan gelen basınç, demokratik olma hasletini taşır – ama o da bir "dış etki", bir basınçtır neticede... Anti-komünist endişenin 'rakik' ifadesi, şuradadır: "Aldatılan, ezilen ve sömürülen halk toplulukları, aldatıldıklarının, ezildiklerinin, sömürüldüklerinin farkına varınca, duyacakları onur kırgınlığı veya isyan duygusu ile, kendileri bile farkına varmadan, ansızın, aşırı sola kayabilirler." Ecevit, 1965'teki yazılarında toprak reformunu savunurken de, Rusya'da ve Çin'de bu reform zamanında yapılmış olsa orada Lenin'in-Mao'nun çıkmayacağı ihtarına başvuruyordu. Bu teyakkuz, Ortanın Solu fikriyatının öncelikle komünizme karşı tedbir olarak geliştirildiği yönündeki eleştirilere hak verdirtir. Anti-komünist toplumsal ve politik evham, Ecevit'in hem politik kariyerinde hem ideolojik söyleminde popülizm üzerinden yeniden üreteceği vesayetçiliğin ilk belirtisi olmuştur. Ecevit'in, hem temizlik hem kolay istismar edilebilirlik anlamında *saf* bir halk imgesine dayanan bu popülizmi, '70'lerde ve asıl 1980'ler sonrasında iyice billurlaşacaktır.

Ortanın Solu akımının, halkçılığı yeniden yorumlayarak altı okun hegemonik ilkesine dönüştürmesinde, Sabahattin Eyüboğlu'nun hümanist halkçılığının payını ihmal etmemek gerekir.[2] Halk, tabiat kadar özsel, insanlık kadar geniştir Eyüboğlu'nda, onda da halkı çocuklaştırma meyli vardır – fakat sahici bir *halka gitme* arzusu bunu telâfi eder.

Ecevit'le beraber Ortanın Solu'nun bir başka önemli sözcüsü olarak öne çıkan Turan Güneş'in halkçılık anlayışı, taban dinamiğine ve demokratik politika tecrübesinin olgunlaştırıcılığına verdiği önemle dikkat çeker. DP ve

2 Bkz. Batıcılık bölümü, s. 102 vd.

Hürriyet Partisi deneyinden gelmesi ona Kemalist elitinkinden farklı bir görüş açısı kazandırmıştır. Turan Güneş (1922-1982) 1961-62'de *Yön*'deki makalelerinde, CHP'nin bürokrasiye ve eşrafa dayanması nedeniyle halkçı bir karakter kazanamadığını işler. Yeni devletin kurumlaşmasıyla beraber bunlarla halk arasındaki mesafenin gitgide büyümesi, halkın "ıslahat hareketlerini" benimsememesinde önemli bir etkendir ona göre. Halk kitleleri, sadece siyasal değil toplumsal yaşamın da dışında kaldıkları izlenimine kapılmışlardır. DP, bu hoşnutsuzlukların kopardığı "bulanık isyan seli" tarafından taşınmıştır. Güneş'in, DP döneminde din üzerindeki baskıyı gevşeten düzenlemelerde, dinin rahatlamasından çok *baskının kalkmasının* belirleyici olduğunu vurgulaması önemlidir. Ona göre DP, halkın "somut özgürlük" arayışını iyi sezmiş, "aydın çevrelerin 'avampirlik' saydığı" jestlerle, "bir çeşit halkçı" gibi görünmeyi başarmıştır. Yine 1962'deki bir yazısında, "halka hoş görünme çabalarını" pejoratif anlamda kullananları eleştirir: Bu çabada, "Halkı anlama, dertlerine teşhis koyma, derinlerde yatan istemlerini bulma" niyeti saklıdır – veya saklı olabilir, zira.

1983'te –ölümünden hemen sonra– yayımlanan *Araba Devrilmeden Önce* kitabında Turan Güneş, "Türk demokrasisi"nin yapısal arızalarıyla ilgili teşhislerini derinleştirmiştir. Türkiye'de demokrasinin de bir "yabancı ideoloji" olduğu ironisini yaparak başlar analizine. Gerçekten de bu zihniyetin Türkiye'ye yabancı olduğu fikrindedir; bunu, demokrasinin temelini oluşturan birey kavramının ve liberalizmin tarihsel geleneğinin yokluğuyla açıklar. Batı'da da liberalizmin uzun süre iktisadî boyutuyla sınırlı kalmış, ancak kitlelerin baskısıyla siyasal özgürlüklere açılmış olduğunu da kaydeder bu arada. Osmanlı-Türk toplumsal yapısındaysa "Doğu tipi iktidar" çerçevesindeki devlet-reaya ilişkisi, bireyin ortaya çıkmasına mani olmuştur. Bu bölümde konu edeceğimiz Asya Üretim Tarzı teorik modelini izleyerek, Türkiye'nin kendine mahsus sınıfsal çelişkisini hükümet bürokrasisi ile halk arasında görür, '60'ların başlarındaki yazılarında da, –geçerken–, "bizim aydınlar dediğimiz orta sınıf" ibaresini kullanmış, bürokratik seçkinlere dayalı "orta sınıf diktatörlüğü" eğiliminden söz etmişti. Özgürlükçülüğüyle sağın husumetini çeken 1961 Anayasası'nın da seçkinlerin halk iradesine ve partilere duyduğu güvensizliğin örneği olduğunu kaydeder. Güneş, DP-AP çizgisini, "anarşik sivil toplumculukla" tanımlar. Zira bu çizgi de devletçi bürokratik vesayete karşı çıkarken, ona alternatif bir seçkin ve bürokrasi felsefesi oturtamamıştır.

Turan Güneş, politik çatışmaları doğal ve meşru sayar, demokrasinin sunduğu çözüm, bunların *consensus*'la halledilmesidir. Ecevit'teki politik 'evham' Güneş'in sadece mizacından değil fikrinden de uzaktır. 1972'de bir yazısında, sandığın ancak özgür tartışmadan sonra, bir sonuç olarak anlam ta-

şıdığını belirterek, politikanın ve demokrasinin ufkunu seçime indirgememesi önemlidir. Beri yandan Güneş'in, ölümünden önceki son politik 'sahnesinde', Avrupa sosyal demokratlarına 12 Eylül darbesini kaçınılmaz ve mazur gösteren bir diplomasi yürüttüğünü de not etmeliyiz. Bu da onun pragmatizminin bir görünümüdür; orduyu 'tedirgin etmeyip' bir an evvel seçimli demokrasiye dönmelerini gözeten 'halk sağduyusuna' uygun davranıyordur.

12 Mart kopuşu ve '70'ler

1961'de bir işçi partisinin kurulacağı haberleri üzerine Turan Güneş dostane bir eleştiri kaleme almış, hem bugün Türkiye'nin meselesinin nimetlerin adilane bölüşümünden çok külfetlerin adilane bölüşümü olduğu uyarısında bulunmuş hem de böyle bir partinin "siyasî sendika" ufkuyla sınırlı kalabileceğini ileri sürmüştü. Kurulan Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) ufkunun hızla genişlediğini göreceğiz. TİP'in öncelikle aydınlar ve şehirli orta sınıflar arasında hızla yayılan popülaritesi, saygınlığı ve fikrî canlılığı, sonra emekçilerin politik seferberliğine de cesaret ve ivme kazandırması, CHP'yi kuşkusuz etkiledi. Partinin devletlû-muhafazakâr kanadında tepki ve korku uyandırarak, Ortanın Solu'nun başını çeken lider kuşağını rekabet tedirginliğine sevk ederek, Gençlik Kolları kadrolarının bir bölümünü ise özendirerek, imrendirerek etkiledi. Sosyalizme yönelen solla CHP'nin ortak entelektüel havuzunu oluşturan *Yön* dergisinin, aşağı yukarı 1966'ya kadar CHP'ye duygusal yatırım yapıp TİP'le yan yana getirmeye çalışması da bu ideolojik karmaşayı çoğalttı. 1960'ların ikinci yarısında sadece TİP'in değil TİP'in de solunda hızla gelişen devrimci sosyalist hareketin etkisi, ayrışmayı derinleştirmekle beraber etkileşimi kesmedi. Ecevit-Güneş'ten sonraki kuşağın önde gelen CHP'lilerinden Ali Topuz (doğ. 1932), 2011'de yayımlanan anılarında '70'li yıllar için, "Bizim parti örgütü, dışımızdaki sola hayranlık besliyordu" diyecektir. CHP'nin dönüşüm sürecinde '70'lerin sonuna kadarki bir meselesi de bu olacaktı: kendi soluyla mesafesini ayarlamak.

1967'de, Ortanın Solu çizgisinin Atatürk'ün çizdiği yoldan uzaklaşarak totaliter sosyalist akıma kapı araladığını söyleyen muhafazakâr kanat CHP'den kopmuş, Güven Partisi'ni kurmuştu. (1971'de *Millî* Güven Partisi oldular.) Bu kopuşa, 1965'e kadar Ortanın Solu eğiliminin temsilcilerinden sayılan Turhan Feyzioğlu'nun liderlik yapması ilginçtir. Feyzioğlu'nun temsil ettiği muhafazakâr-cumhuriyetçi[3] anlayış, yine de CHP'de barınmaya devam etti. 1972'de Ecevit'in CHP genel başkanı olması üzerine kopan ikinci büyük ayrılık dalgasının bile partideki devletlü-seçkinci damarı tamamen tıkamadı-

3 Kemalizm bölümüne bkz., s. 168.

ğı söylenebilir. Bu kopuşla kurulan Cumhuriyetçi Parti, çok geçmeden Millî Güven Partisi'yle birleşip Cumhuriyetçi Güven Partisi'ni (CGP) hasıl etmiştir.

Hem 1967'deki (M)GP ayrışması hem sosyalist solun serpilişi, CHP'deki sol eğilimi kuşkusuz teşvik etti. 1966'da kurulmaya başlayan Sosyal Demokrasi Dernekleri, sosyalistlerle rekabet halinde, bir fikrî muhteva koyma iddiasının ifadesiydi. 1968'den itibaren, CHP'den 'sosyalizan' imâlar işitilmeye başladı. 1968'te İstanbul il başkanı olan Necdet Uğur (1923-2004) "insanlık haysiyetine yaraşır bir yaşama seviyesi sağlayan, adaletli" bir "yeni düzen" inşasının gerektiğini savunurken, her şeyin "halkımızın örgütlü olarak haklarına sahip çıkmasına" bağlı olduğunu söylüyordu. Partinin 1969 programının adı, *Düzen Değişikliği Programı* idi. "Köy-kentler" ve "halk sektörü" formülleri, bu programda zikredildi. "Toprak işleyenin, su kullananın" sloganı o sıralar Ecevit'in alâmet-i farikası olmuştu. İstanbul il örgütünün 1970'te hazırladığı "Toprak işleyenin su kullananın" raporu, Atatürkçülüğü yeniden tanımlamaktaydı. Atatürk dış sömürü kadar iç sömürüye de karşıydı, öyleyse Atatürkçülüğün günümüzdeki hedefi üretim ilişkileri olmalı, insan-toprak, sermaye-emek, devlet-vatandaş ilişkilerinde sömürü düzenine son verilmeliydi.

CHP kadroları, "düzen değişikliği" iddiasına koşut olarak "devrimci" sıfatını can-ı gönülden sahiplendiler. "Toprak işleyenin..." sloganından istifade, sağın komünist suçlamalarına daha fazla hedef olan Bülent Ecevit, bir yandan da yine "ihtilâlci sosyalizme" karşı açık tavır almayı ihmal etmiyordu. Parlamenter demokratik rejimi "cici demokrasi, Filipin demokrasisi" diyerek küçümseyen sosyalist aydınlara sert çıkıyor, "Sola tek yardımımız, demokrasiyi yaşatmak olabilir" diyordu.

Dönemin öğrenci ve köylü direnişlerini kanun dışı da olsalar "devrimci eylem" sayarak benimseyen partilileri, genel başkan İsmet İnönü 'bile' hoşgörüyor, CHP'nin muhafazakâr kanadı buna "anarşiye ve komünizme" iltimas sayarak tepki gösteriyordu. Doksan yaşına dayanan "Paşa", partinin kanatları arasında dengenin teminatıydı. İnönü'nün 12 Mart askerî müdahalesinde "anarşi ve komünizm" tehdidine karşı devlete sahip çıkarak fiilen muhafazakâr kanadın yanına geçmesi, CHP'deki büyük kopuşun berzahı oldu. 12 Mart 1971'de yönetime el koyan ordunun kurdurduğu "partilerüstü" kabinenin başbakanlığına CHP'li Nihat Erim'in[4] 'atanmasına' ve beş partilinin bakanlık görevi üstlenmesine İnönü rıza göstermişti. Ecevit, bunu anti-demokratik bir rejimin meşrulaştırılmasına katkı sayarak istifa etti. CHP Gençlik Kolları Genel Başkanı Süleyman Genç (doğ. 1944), Erim kabinesini "bü-

4 Erim de Feyzioğlu gibi ilk çıkışında Ortanın Solu'nun temsilcilerinden olmuş, sonra, Ecevit-Güneş çizgisinin bunu fazla radikalleştirdiğini düşünerek partinin muhafazakâr kanadına geçmişti.

rokratlar faşizmi" diye tanımladı. Bu açık yarılmanın sonucu, 1972 kurultayında Ecevit'in İnönü'ye karşı genel başkan adayı olarak çıkmasıydı. Ecevit'in kazanması, CHP'nin 'sollaşmasının' tescili oldu.

Zafer konuşmasında Ecevit'in sosyalist solla ayrımın altını özellikle çizmesi manidardır. Ecevit solun ölçüsünü "kendini bir sınıfın dar çemberine hapsetmeyen bir halkçılık" diye koyuyordu. CHP'nin "halkla daha fazla bütünleşmesinin" onu aşırı sola sürükleyeceğinden endişe edenlere karşı, asıl "halkla bütünleşemeyen devrimcilerin aşırı sola" kaydığını söylüyordu. 1972 Kurultay Bildirgesi de bu ayrımın altını çizer: "Türk halkı altyapı devrimlerine yatkın ve ilerici bir halk"tır, "üretim ilişkilerinde öngördüğümüz değişiklikleri demokratik yoldan destekleyecek bir halk"tır. Bildirge, "Devrimin halka değil, halkın dışında ve üstünde ilerici aydın kadrolara dayanarak yürütülebileceğine inananlar bizimle beraber olamazlar" demekle, sosyalist solla beraber eski/klasik Kemalizme de mesafe koyar. Ecevit 1974'te, "Halka rağmen değil, halk solculuğu" şiârını vaz'edecektir.

Ortanın Solu düşünsel macerasının hülasası, Kemalizmin sınıfların varlığını reddeden ve sınıf çelişkilerini 'kaynağında boğmaya' azmetmiş ideolojisinin, sınıfsal çelişkileri 'tanıyan' bir söyleme evrilmesidir. Ecevit 1973'te *Özgür İnsan* dergisinde bu değişimin gerekliliğini şöyle özetleyecektir: "Halka tepeden bakan aydınların topluma yön verebilecekleri çağ geçti. Çünkü büyük çıkar çevreleri onlardan daha güçlü hale geldi ve toplum aydınlandı." Demek, "büyük çıkar çevreleri"yle mücadeleyi göze almak ve toplumu/halkı kazanmayı bilmek gerekiyordur. Eski Kemalizmde Altı Ok'tan devletçilik ve milliyetçilik sivrilirken, şimdi sadaktaki gözde ok halkçılıktır. Bu halk mefhumu, hem ezilenler/aşağıdakiler çağrışımına hitap eden radikal, devrimci, sol bir tınıya hem de "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle" şiârını yeniden üreten bir tınıya sahiptir; '70'ler CHP'sinin söyleminde "büyük çıkar çevreleri" dışındaki bütün nüfus *halk* kapsamına girer. Sol-popülizmle Kemalist popülizm arasındaki gerilim, bu dönemde CHP'nin ideolojik krizini belirleyecektir. Bülent Ecevit'in kravatsız mavi gömlekli, kasketli, esmer, bıyıklı 'halktan' imgesi ile son derece 'düzgün', argosuz, serin, öz-Türkçe üslûbu arasındaki farkta, keza mütevazılığı, teşrifata önem vermemesi ile herkese mesafeli steril hali tavrı arasındaki farkta da bu gerilimi görebiliriz.

Ecevit'in bu kriz karşısındaki çözümü, kendi karizması olmuştur. Bunun bir 'sahiciliği' vardı: 1970'lerin özellikle ilk yarısı için, Türkiye'nin en karizmatik siyasî şahsiyetinin Ecevit olduğunu söyleyebiliriz. Ona yakıştırılan *Karaoğlan* lâkabı ve "Umudumuz Ecevit" sloganı, medya ve halkla ilişkiler endüstrisinin azgelişmişlik şartlarında, ona gerçekten umut bağlayan insanlarca "dağlara taşlara" yazılarak memleketi kaplamıştı. Romantik ve na-

if bulunan üslûbu –ve şairliği–,[5] hızla değişen, 'açılan' toplumda '60'lardan nakleden genel iyimserlik ve umut havasını okşuyordu. 1977'de Gençlik Kolları seminerlerinden birinde "toplumda yeni gereksinmelerin bilincini uyandırmak"tan öte, genel olarak "henüz olmayanı oluşturma" iddiasından söz edişinde, neredeyse bir reel-ütopizmin esintisi hissedilir. Başbakan olarak karar verdiği 1974 Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra buna "Kıbrıs Fatihi" nişanı ve miğferli resimleriyle milliyetçi bir renk de eklendi. Dönemin sağ basınında Ecevit karalamalarına ve taşlamalarına ayrılan muazzam mesai de, bu karizmanın etkisi hakkında bir fikir verir. Ecevit, '70'lerin ortasından itibaren, kendi karizmasını halkın sağduyusunun en sahih temsili olarak görmeye yöneldi. "Özentici, aktarmacı, halka tepeden bakan" aydınlara katı bir tutumla cephe alması, sosyalist sola set çekmek yanında, halkla aracısız, 'organik' bir bağ kurma iddiasıyla alâkalıydı. Anti-entelektüalizm, popülizmin gıdasıdır; Ecevit de bu söylemle, halka yabancılaşmış, seçkinci, yapay, anlaşılmaz, züppe aydın karikatürünü, halkın yalın ve temiz sağduyusuna dönük yüceltiye katık eder. Her iki anlamda saf olan o sağduyuyla özdeşleşen, o *maneviyatı*, oradaki hikmeti temsil eden karizmatik lider, siyasetin ve entelektüellerin halkı istismar eden aracılığını aradan çıkarır. Bu 'Peroncu'[6] moment Ecevit'te 1980'den sonra iyice baskınlaşacaktır. Bu momentin Türkiye'nin siyasal kültüründeki baskın lider-merkezliliğin 'soldan' yeniden üretimine katkısı da tartışılmalıdır.

CHP'nin 1973 genel seçimlerine giderken sunduğu *Akgünlere* Seçim Bildirgesi, sırf adıyla bile, hayatın/toplumun değişeceği bir gelecek ümidine hitap eder.[7] CHP'nin 1973 ve 1977 seçim kampanyalarında çalınan Şenay şarkılarının[8] iyimser-hümanist tınısı, metne sinmiştir. Dönemin CHP'li popüler Ankara Belediye Başkanı Vedat Dalokay (1927-1991), CHP'nin *Akgünlere* çizgisindeki 1976 programını da "uzunca bir Ecevit şiiri" diye tanımlamıştır! '70'lerin CHP söylemi, fonundaki bu şarkıların naif havasından da faydalanarak, Ecevit'in, sosyal demokrasinin, genel olarak solun aya-

5 "Uyum" adlı şiirinden, iki dörtlük: "Başağa buğday/Buğdaya insan/İnsana emek/Ne güzel uymuş./Emeğe eylem/Eyleme yürek/Yüreğe sevgi/Ne güzel uymuş."

6 1940'larda Arjantin'de General Juan Perón'un politikalarına ve ideolojisine dayanan siyasî akım. Sosyal politikayı 'biçimsel' hürriyetlerin önüne çıkarır; korporatist bir yapı içinde sendikaların rızasını örgütler; 'biçimsel' demokrasiye karşı halkçı/"halka yakın" otoriter liderin ferasetini koyar.

7 234 sayfalık bildirgede Atatürk adının bir defa geçiyor olması da ilgiye değerdir. "Ulusal güvenlik ve dış politika" bölümünde geçer: "CHP, kurucusu Atatürk'ün 'Yurtta barış, cihanda barış' ilkesini, iç politikada da dış polikada da temel kural olarak benimser..."

8 "Sar kardeşim/Kolunu boynuma/*Sev kardeşim*/Canım feda yoluna/Tap kardeşim/Tüm insanlara./Dünyaya geldik bir kere/Kavgayı bırak, her gün bu şarkımı söyle/Sevdikçe güler her çehre/Amaçlar hep bir olsun/Kalpler birlikte..." – "Şu dünyadaki en zengin kişi/Gönül fethedendir/Şu dünyadaki en üstün kişi/İnsanı sevendir./Bütün dünya buna inansa/Bir inansa/*Hayat bayram olsa*/İnsanlar el ele tutuşsa/Birlik olsa/Uzansak sonsuza."

ğı yere basmayan hayalciliğinin delili olarak kullanılacaktır. *Akgünlere* bildirgesinde, emek rejimiyle ilgili öneriler önemli yer tutar. "Kimsenin devlete de servete de kul olmadığı hakça düzen" vaadini Ecevit, "Bizim iki gücümüz var: Halk ve Hak" şiârıyla destekler. *Hak*, sosyal adalet vaadiyle beraber, kuşkusuz dinî-ilâhî bir 'doğruluk' referansıdır. *Akgünlere*, emeğin hakkını gözetmenin onun verimliliğini de artıracağını söyler. Sendikacılığın gelişmesi, işverenlerin durgunluktan, tembellikten kurtulmalarını sağlamamış mıdır? Kurulacak "demokratik işletmecilik düzeni... çalışanların şevkini olduğu kadar sorumluluk duygusunu da arttıracak"tır. Bu düzenin anahtarı, "büyük çıkar çevrelerinin sınıf egemenliği hevesine" –sınıf egemenliğinin, kapitalizmin nesnel dinamiğinden ziyade öznel hevese bağlanması, tipiktir– ve tekelciliğe karşı ekonomik çoğulculuğu güvenceleyecek olan *halk sektörü*dür. *Akgünlere*, iktisadî verimlilik vaadiyle, özellikle "millî Anadolu sanayii"ne el uzatır.

Sosyal Demokrasi Dernekleri'nin 1969'da yayımladığı, "sosyal demokrat altyapı devrimlerini gerçekleştirerek Kemalist devrimleri tamamlayacak" *Kemalist Yeni Düzen* perspektifinde de, ticaret burjuvazisi ve toprak ağalarına karşı "sanayileşmeden yarar sağlayacak olan" emek güçleri yanında "millî sanayiye" göz kırpılmıştı. Bu metnin yazarlarından Semih Eryıldız (doğ. 1946), 1978'de bunu "kapitalizmin iç çelişkilerinden yararlanma" ve "kapitalizmi değiştirip demokrasiyi koruma" stratejisine oturttu. "Kapitalist devletin çürüklükleri, bozuklukları" ile beraber "sol adına kurulan devletin bürokratlaşan ve insan ilişkilerini zorla düzenlemeye çalışan yapısına da" karşı çıkmak; bunun için de, spekalütif dalgalanmalardan korunmuş, anamal birikimi güçlü, devlete bağımlı olmayan, "vurgunculuk" yapmayan sanayi sermayesini 'kazanmak' gerekirdi. (Ecevit'in de meselesi "haksız ve *yararsız* (abç. – T.B.) kâr" elde edenlerleydi.)

Sınıf mücadelesinin hararetlenirken aşikârlık kazandığı ve 'normalleştiği' '60'lar-'70'ler döneminde, sanayi sermayesi içinde de CHP'nin bu yönelimini destekleyen bir 'fraksiyon' mevcuttu. Eskişehir Sanayi Odası'nın (ESO) 1971'de açıkladığı, "Topluma dönük sanayici bildirisi", bunun açık bir beyanıdır. ESO Başkanı Mümtaz Zeytinoğlu (1933-1979), sermayenin "ilerici" kanadının düşünürü olarak temayüz eder. Zeytinoğlu, sanayileşmeyi Batılılaşmanın ve "daha özgür ve mutlu bir toplum olmanın" ön koşulu sayar; bu hedeflere varmak için Batı'nın maddî olanaklarına kavuşmak lâzımdır, o olanakları yaratan da sanayidir. Daha doğrusu, "gerçek sanayi", yani demir çelik, ağır kimya ve makine yapım sanayileri. Türkiye'de ise hammadde ve yarı mamul mal ithal ederek sadece iç tüketim için üretim yapan "çarpık" bir sanayileşme vardır ona göre. Üstelik bu "örtülü ticaret sanayii", tekelleşme eğilimindedir. Banka sermayesi "gerçek" sanayiyi değil ticareti ve "çarpık"

sanayiyi kayırmakta, ülkenin vergi yükü de ücretlilerle "gerçek sanayicilerin" sırtına yıkılmaktadır. Zeytinoğlu'nun sanayileşme ülküsü doğrultusunda "gerçek sanayiciler"le emekçiler arasında önerdiği sınıfsal ittifakın referansı, Batı sosyal demokrasisidir. 1976'daki bir konuşmasında, İngiltere, Almanya ve İskandinav ülkelerinde[9] temel ekonomik kararların işçi-işveren-devlet temsilcilerinin "toplumsal anlaşma"larıyla verilmesini emsal gösterir. Ecevit'in de gönlünde, bir ara *tripartizm* olarak da tanımlanan bu sosyal-korporatizm tecrübesi yatıyordur.

Ecevit Avrupa sosyal demokrasisinin –bu arada İsrail solunun da– iktidar tecrübesini kuşkusuz referans alıyordu. Bu arada CHP 1977'de Sosyalist Enternasyonal'e üye olarak tarihî bir adım atmıştı. CHP'nin gençlik tabanında sosyal demokrasinin düşünsel mirası, kendi sosyalizm ve Marksizm yorumuyla birlikte, ilgi görmekteydi. 1978'de çıkmaya başlayan *Toplumcu Düşün* dergisi,[10] anti- veya gayri-Leninist bir Marksizm anlayışına ve literatürüne dayanarak[11] CHP'yi "demokrat-sosyalist" bir yola sevk etmeye çalışıyordu. Onlara göre CHP "Üçüncü Dünyacılıktan" sıyrılıp Batılı ve Akdenizli kimliğini idrak etmeli, popülizmden kurtulup "üretim yapılarının devletleştirildiği değil toplumsallaştırıldığı", "özgürlükçü, çoğulcu, ademimerkezi bir sosyalist toplum kurmayı" amaçlamalıydı. Ancak Ecevit, "aşırı solla" simbiyoza mahal vermeme ve kendine özgülük iddiasını sürdürme saikiyle, sosyal demokrasi kavramını silerek, *demokratik sol* kimliğini ortaya attı. 1974 kurultayında"özgürlükçü demokrasinin bir ileri aşaması" olarak sunulan Demokratik Sol Bildirge açıklandı. Gençlik Kolları'nın 1977'de yayımladığı *Demokratik Sol Belgeler* derlemesindeyse, sosyalizm, sosyal demokrasi, demokratik sol, demokratik sosyalist terimlerinin son kertede eşanlamlı olduğu belirtilir. Batı sosyal demokrasisinden Yugoslavya özyönetim deneyimine, Şili Halk Cephesi'nden Arap Baas hareketinin metinlerine kadar uzanan örneklere yer verilir. Kitap "kopyacı, taklitçi" bir solculuk yerine 'yerli' bir solu geliştirmeye çalışanlara adanmış olsa da, sosyalizm/sosyal demokrasi fikrinin evrenselliğinde ısrar edilir. Velhâsıl, burada bir gerilim süregider.

CHP'deki solculuk, sınıf, iktisadiyat anlayışları bakımından, 1970'lerdeki *halk sektörü* tartışması, temsilîdir. Ecevit'in tekelci sermayeye karşı "halkın denge kurması"nın aleti olarak bahsettiği halk sektörü, 1974'te Ali Nejat Ölçen'in (doğ. 1922) aynı adlı kitabıyla somutlaştırıldı. Ölçen'in, sömürüyü kâr bölüşümüne müdahale ederek ortadan kaldırma iddiasındaki halk sek-

9 Bütün bu ülkelerde sosyal demokrat iktidarlar yönetimdedir; '70'ler, Avrupa sosyal demokrasisinin altın çağıdır.

10 Derginin yayın çizgisini Yahya S. Tezel ve Etyen Mahçupyan belirlemiş, yayın kurulunda başkalarının yanı sıra Türker Alkan, Kadri Atabaş, Ömer Madra, Haluk Özdalga yer almıştır.

11 Gramsci'gil İtalyan komünistleri, Erich Fromm, Karl Korsch, Wallerstein gibi Marksistler yanında, Polanyi gibi Marksist olmayan düşünürlere de başvuruyorlardı.

törü projesinde, Sovyet ideologu-ekonomisti Preobrajenski'nin, artı değerin üretimin genişlemesi ve sosyalizme geçişin koşullarının hazırlanması için kullanılmasını öngören "sosyalist ilk birikim" 'yasasını' referans alması ilginçtir. Halk sektörü modeli, halkın kolektif bir girişimci olarak örgütlenmesine dayanıyordu. Amaç, emekçileri üretim ilişkileriyle ilgili karar süreçlerine katmak, bu yolla artı değerin dağıtımına müdahale etmekti. Halk sektörü, tedricen kâr ölçeğini azaltıp reel ücretleri artıran bir yeniden bölüşümün motoru olacaktı. Bu örgütlenme, bölgesel ihtiyaç ve talepleri seferber ederek, aşağıdan yukarıya planlama dinamiğini işletecekti. Halk sektörünün temel dayanağı, '70'ler CHP'sinin diğer mitsel projesi olacaktı: *köykentler*. Köy Enstitüleri'nin esinini de taşıyan proje, kırsal nüfusu yerinde tutarak örgütlemeyi ve kalkındırmayı hedefliyordu. CHP üst yönetimi, halk sektörünün sosyalizme geçişin hüsnütabiri olmadığına sermayeyi ikna etmek için çok çaba harcadı, arkasından, proje bir tür kamu holdingi tasarısına dönüştürüldü. Partinin sol kanadında bu 'sapma', demokrasiyi sınıfsal bir içeriğe kavuşturmamakla, emek odaklı olmayan, kapitalist düzenin yaygınlaştırılmasına aracılık eden bir anlayış taşımakla eleştirildi. Süleyman Genç, bütün bunların "kapitalizmi biz daha iyi uygularız" mesajı vermek anlamına geldiğini söylüyordu. Türkiye'nin '60'lar-'70'ler toplumsal dönüşümünü analiz eden eserler veren Ali Gevgilili ise (doğ. 1938) burada "Ziya Gökalp'çi devletçi/halkçı/merkezci ideolojiyle Kara Kemal'in (sosyal) tabanlı mülkiyet yaratma projesini birleştirme çabası" görür – yani yine bir nevi sosyal-korporatizm...

Aslında daha 'ciddi' ve somut sosyal-demokratik projeler, CHP'li büyük şehir belediyelerinin deneyimlerinden çıkmıştır. 1973 yerel seçimlerinde İstanbul, Ankara, İzmir'i kazanan CHP'li belediyeciler, canlı bir 'belediyecilik hareketi' geliştirdiler. Marmara Belediyeler Birliği ve Ankara Belediyesi, bu hareketin proje ve fikir geliştirme çabasının odağı oldular. "Toplu tüketimi ve kullanımı genişletme, birlikte yaşamı kolaylaştırma" hedefiyle, yeniden üretim alanının örgütlenmesi ve kolektifleştirilmesi doğrultusunda adımlar attılar. 1977'de CHP'nin yerel seçimlerdeki oyu genel seçim oyuna aşağı yukarı denkti fakat belediye başkanlık seçimlerindeki –yani kentsel bölgelerdeki– oyu % 48'e çıkmıştı.

CHP, –1980 sonrası halefleri dahil–, 1950'den itibaren tarihinin en yüksek oylarını 1970'lerde aldı: 1973'te % 33,3, 1977'de % 41,38. 1974'te MSP'yle on ay sürecek koalisyon hükümeti kurdu, 1978-79'da AP'den istifa eden on bir milletvekili, CGP ve DP'nin desteğiyle iki yıla yakın ülkeyi yönetti – fakat muktedir olamadı. Bu hükümet olup iktidar olamama aczi, sağcı zihniyetin CHP'ye/sosyal demokrasiye, aslında genel olarak sola yapıştırdığı "sadece konuşan, *yapamayan*... hayalci, beceriksiz" imgelerini tahkim etmiştir. Bizim açımızdan önemli olan, CHP'nin Türkiye tarihinin belki en büyük ik-

tisadî krizi sırasındaki iktidar başarısızlığının taktik ve reel politik sebepleri değil,[12] ideolojik tartışmalardır.

Burada sınıfsal tercihlerle ilgili muğlaklık hakkındaki (öz)eleştiriler öne çıkar. Semih Eryıldız daha 1978'de, "sınıfsal güç koalisyonu" stratejisinin yokluğundan, bu nedenle "demokratik solla yaşamsal karşıtlıkları bulunan sınıf ve gruplarla içiçe" girilmesinden yakınmıştır. Esnaf ve zanaatkâr kitlesinin "anamalcılardan [kapitalistler] daha etkin ve tehlikeli olan bürokrasi sınıfı (başka yerde "kapıkulları" da der – T.B.) tarafından solculuk taffasıyla horlanması" da sorundur ona göre. Hükümetin, halihazır sermaye birikim rejiminin tıkanmasından kaynaklanan büyük ekonomik krizi 'yönetememesi', sadece sosyalistlerce değil, CHP içinde ve çevresinde de çok eleştirilmiştir. Ecevit, önce İskandinavya ve Almanya'daki sosyal demokrat iktidarlardan ekonomik yardım sağlamayı ummuş, bu boşa çıkınca zorunlu kalınan devalüasyonla beraber IMF'e başvurmuş, "uluslararası tekelci düzene karşı bağımsız ekonomik politika" şiârı açısından başlı başına yenilgi teşkil eden bu adımı dengelemek için IMF'in sunduğu programı kısmen yumuşatmaya çalışmış; neticede ne emeği ne sermayeyi memnun edebilmiştir. İşçi sınıfının alım gücü bu dönemde % 30 geriler. İsmail Cem (İpekçi, 1940-2007), CHP iktidarını, büyük ölçüde kentli seçmenlerin oylarıyla iktidara gelmesine ve genel olarak kentlere dayanmasının gerekmesine rağmen, kentlerde hızlı pahalılaşmayı önlemeyi bir öncelik olarak benimsemediği, bunun yerine "çalışmanın ve çabanın ağırlığını dengesiz biçimde köye yönelttiği" için eleştirmektedir. Gerçekten, CHP iktidarının belki kendi içinde en başarılı, en enerjik çalışması, "tarımın sanayileşmesi, kırsal alanın kentleşmesi, köylülerin demokratik halk kooperatiflerinde örgütlü tarım işçilerine dönüşmesi" hedefiyle yürüttüğü faaliyettir. Ancak neticede 1979'da hem işçi sendikalarının desteğini kaybetmiş, hem de büyük sermaye hükümete karşı açıkça hasmane tavır almıştır.

O aralar sağ basının bir şoför esnafı protestosu vesilesiyle Ecevit'e Allende'den mülhem[13] *Büllende* lâkabı takması, politik saflaşmanın şiddetini gösterir. Ecevit hükümetinin bu şiddetli kutuplaşmaya anti-politik denebilecek bir "tarafsızlık"la mukabele etmesi de, CHP'deki tartışmaların önemli bir faslıdır. Tırmanan ve kitleselleşen şiddet karşısında hükümet, asayişçi bir tutum izleyerek kendi toplumsal destek potansiyelini de neredeyse kriminalize etmiştir. Asayiş aygıtına hâkim olamazken, solcu polis derneği Pol-Der'i ka-

12 1974 hükümetinde özellikle Kıbrıs Harekâtı'nın sağladığı popülarite rüzgârına güvenip MSP'yle koalisyonu bozmanın yerindeliği tartışılmıştır; 1978 bağlamında ise meşhur "Güneş Motel Olayı"yla AP'den transfer edilen milletvekillerine bağımlılığın uygunsuzluğu...

13 Şili'nin sosyalist cumhurbaşkanı Salvador Allende 1973'te, ABD'nin destek verdiği bir askerî darbeyle devrilmişti; darbeye giden sürecin bir merhalesi, sermayenin 'kızıştırdığı' ekonomik kriz sırasındaki yapılan kamyoncu greviydi.

patma teşebbüsüne geçmesi, bunun örneği olarak tartışılır. CHP ideologları, –sadece güvenlik bürokrasisinde değil–, kadrolaşamamaktan, dahası kadrolaşmanın âciliyetini kavramamaktan rahatsızdır. İsmail Cem bu zaafı, partinin örgütsel dinamizmine ket vurulmuş olmasının yanı sıra, kendi dışındaki solla ("özellikle işçi sınıfına dayanan sol hareketler," der) diyalog ve dayanışmaya kapanmış olmakla açıklar. 1979 Ekim'inde iktidardan düştükten sonra yoğunlaşan hararetli iç tartışmalar, Ecevit'in tek-adamlaşmasına karşı örgütün önem ve önceliğini kabul ettirme gayretine odaklanır. Bu hizipleştirici iç çekişmelerin de başlı başına CHP'yi kemirdiğini eklemek gerekir.

12 Eylül 1980 askerî darbesinden üç gün önce otuz iki milletvekili ve senatörün yayımladığı bildiri, CHP sol kanadının perspektifini özetler. Bildiride, 24 Ocak Kararları'yla[14] tekelci kapitalizmin egemenliğini tesise dönük bir yola girildiği, bu yolun kazanılmış ekonomik ve demokratik hakların geri alınmasını gerektirdiği uyarısı yapılır. Sokaktaki faşist saldırganlığa ilâveten bir devlet terörünün gelişmesini bu gidişe bağlamak lâzımdır. Bildiriyi imzalayanlar, CHP'yi tüm anti-emperyalist, anti-tekel, anti-faşist güçlerin dayanışmasına öncülük etmeye çağırırlar.

12 Eylül'den sonra: SODEP, SHP

12 Eylül darbesi, CHP'gil siyaseti üç parçaya böldü. SODEP ve HP çok geçmeden birleşecek, ancak Ecevit'le özdeşleşen DSP ayrı bir mihrak olarak etkinliğini 2000'lere kadar sürdürecekti.

Bölünme, öncelikle CHP 'kurumu' ile genel başkanı Ecevit arasında gerçekleşti: 30 Ekim 1980'de Bülent Ecevit'in, –rejimin koyduğu siyaset yasağını da delmek maksadıyla–, CHP genel başkanlığından istifa ederek kendi adına konuşmaya başlaması, kalıcı bir ayrılığı başlattı. 12 Eylül askerî rejiminin 1980 öncesinden devreden bütün partileri kapatıp yöneticilerini yasaklayarak 'sterilize ettiği' zeminde 1983'te seçimlere girmesine izin verdiği üç yeni parti arasında merkez-sola tayin edileni olan Halkçı Parti (HP), CHP ve mücavir alanında başka bir bölünmeye yol açtı. Aslında CGP'nin halefi sayılabilecek olan HP, ordunun, merkez-solun sıklet merkezini Atatürkçü-devletçi, muhafazakâr-cumhuriyetçi bir yere çekme projesiydi. HP, Altı Ok'un ilkelerini tekrarlayan programında kendisini sosyal demokrat olarak tanımlıyor, fakat "Türk halkının yapısına uygun bir sosyal demokrasi" söylemi kuruyordu. Bu, 12 Eylül rejiminin "bize/şartlarımıza uygun demokrasi" anlayışına tekabül etmekteydi. HP, 1983'te alternatifsizlikten ve Özal'ın piyasacı söylemine karşı devletçi-kamucu popülizme hitap ederek % 30,4 oy aldıktan sonra-

14 AP iktidarının, Başbakanlık Müsteşarı Turgut Özal'ın inisiyatifiyle yürürlüğe koyduğu 24 Ocak paketi, Türkiye ekonomisinde neoliberal deregülasyon sürecinin miladıdır.

ki seçimlerde hızla eridi. Bu arada içinde 12 Eylûl vesayetine rıza göstermeyen, özelleştirmelerle, işkence ve insan hakları ihlâlleriyle meşgul olan etkin bir sol muhalefet çıkacak ve Aydın Güven Gürkan (1941-2006) önderliğinde partinin Sosyal Demokrasi Partisi (SODEP) ile birleşmesini sağlayacaktı.

CHP'nin 12 Eylûl vesayetini reddeden ana gövdesi, 1983'te SODEP'i kurdu. Parti, salt adıyla dahi, CHP'nin sosyal demokratlaşma sürecini devam ettirmeye talipti. "Kendine/Türkiye'ye özgü bir sosyal demokrasi" tahdidine karşı, evrensel sosyal demokrasiye sahip çıkıyorlardı. Genel başkan Erdal İnönü, hareketlerini, "Avrupa'daki sosyal demokrasiye doğru ilerleyen bir akım" olarak tanımlamıştı. Erdal İnönü (1926-2007), soyadının temsiliyeti yanında (İsmet İnönü'nün oğluydu), düşünce özgürlüğüne temel bir değer olarak inanan, sosyal-liberal denebilecek bir dünya görüşüne meyyal bir fizikçiydi; politik yön tayininden ziyade 'moderatör' rolü oynamaya talipti. Zaten SODEP'in bir meziyeti, Ecevit'siz kalmanın zarurî sonucu olarak, çoğulcu bir liderlik ve sözcülük yapısına sahip olmasıydı. Partide sözünün ağırlığı olan çok sayıda figür bulunuyor ve hizip çekişmesi içinde ideoloji de çok tartışılıyordu. Tartışmaların temel ekseni yine Atatürkçü laik-ilericilik söylemi ve cumhuriyetçi muhafazakârlık çizgisi ile sol-sosyal demokratik yönelim arasındaki gerilimdi. 1985 sonunda HP-SODEP birleşmesiyle kurulan Sosyaldemokrat Halkçı Parti'de (SHP) de bu yapı berdevamdı. Özal neoliberalizmine karşı işçi muhalefetiyle 12 Eylûl rejimine karşı insan hakları ve özgürlükler muhalefeti, SHP'de bir 'muhatap' buldu ve onu sola itti. 1983 olağanüstü seçimini saymazsak, SHP'nin birinci parti olduğu 1989 yerel seçimlerinde aldığı % 28,69, CHP kökünden yetişen partilerin 1980'den sonraki çeyrek yüzyılda eriştiği en yüksek oy oranı olarak kalacaktır.

1980'ler-'90'lar dönümünde, sosyal demokrasi etrafındaki teorik tartışmalar bereketlidir. Evvelinde, 1984'te İsmail Cem '80 öncesinde başlattığı "gerçek sosyal demokrat yapı" telkinatını sürdüren *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir* kitabını yayımlamıştır. Cem, sosyal demokrasinin klasik beynelmilel düşünsel mirasına yaslanır; Marksizm literatüründe salt "dönekliğiyle" bilinen Kautsky ve Bernstein'a 'komplekssizce' atıfta bulunur. Ona göre sosyal demokrasinin evrensel ilkeleri, sanayileşme, sosyal adalet ve demokrasidir. Stratejik hedefi, global finans ve ticarete eklemlenen sermayenin öncelikli amacı olmaktan çıkan sanayileşmeye, işçiler ve işsiz kitleleri adına sahip çıkmak olarak koyar. Ona göre alternatif bir ekonomi-politika kilit önemdedir, zira yakın gelecekte merkez sağın ekonomik başarılarıyla 'rahatlayarak' siyasal liberalizme bir ölçüde yakınlaşması durumunda, geleneksel sol radikalizmin insan hakları ve özgürlükler savunusunun işlevsiz kalabileceği uyarısını yapar. 1991'de kitaplaştırdığı yazılarında Asaf Savaş Akat da (doğ. 1943) ekonomi-politiğin önceliğini vurgularken, vadesi geçmiş ithal ikame-

ci planlı kalkınmaya dayalı sermaye birikim modelinde ısrar etmenin yanlışlığı üzerinde duracaktır. Kalkınmacılığın bürokratik seçkinciliği de yeniden ürettiğini düşünür. Akat, sosyal demokrasinin bölüşümcülükle, yeniden dağıtımcılıkla tanımlandığını söyleyerek, "sosyal piyasa ekonomisi"ni savunur. Bu politikanın aletleri, devletin küçülüp etkinleşmesi ve demokratikleşmesi, ademimerkeziyetçilik, örgütlü sivil toplum, güçlü yerel yönetimlerdir. Türkiye, kapitalist sisteme eklemlenmiş, azgelişmişlikten çıkmıştır; dolayısıyla "Üçüncü Dünyacılığı", Kemalizmi ve ona bağlı olarak "popülist lider partisi" karakterini aşmalı, evrensel sosyal demokrasiye bağlanmalıdır. Yine o yıllardaki yazılarında Ercan Karakaş (doğ. 1945), sosyal demokrasinin ülküsünün kapitalizmi daha iyi yönetmek değil onu aşmak olduğu kanısındadır. Onun sosyal demokrasiyi demokratik sosyalizmle eşanlamlı kullanmasının maksadı budur. Kısa vadeli hedefi siyasal katılımı yaygınlaştırıp derinleştirmek, ileri hedefi "iktisadî demokrasi" olarak koyar. Partinin sorumlu-yetkili üyelik-örgüt yapısına ve programına 'angaje' olmasında ısrarlıdır. "Bize özgü"cülüğe karşı uluslararası ve evrensel sosyal demokrasiyi işaret etmekte o da kararlıdır. Kemalizmin *pathos*'unu eşitlikçi-dayanışmacı bir hümanizmayla ikame etmek ister. Bu tartışma vasatının ilk dikkat çeken yanı, sosyal demokrasi kavramının, kimliğinin ve onun evrenselliğinin ciddiye alınmasıdır. Bu kabul, 1991-92 dönümünden sonra tedricen silikleşecektir. 1994'te kurulan Sosyal Demokrasi Vakfı (SODEV), sosyal demokrasi fikrinin teorik ve ideolojik hayatiyetini sürdürmeye çalışmaktadır.

Bu cenahın bir başka 'düşünüp yazan' politikacısı, Ertuğrul Günay (doğ. 1948), Akat ve Karakaş'tan farklı olarak Türkiye'de sosyal demokrasiyi Kuzey ve Batı referanslı olmaktan ziyade Akdeniz ve "Ön Asya" deneyimleriyle mukayese ederek ve Türkiye'nin bir "Müslüman toplum" olduğunu gözeterek geliştirmek gerektiğini savunur. "M. Kemal'in –sahihliği şüpheli!– "Cumhuriyet kimsesizlerin kimsesidir" vecizesini şiâr edinerek, adaletçi-eşitlikçi bir anlayışla Cumhuriyet'i "halk için daha anlamlı ve gerçek kılacak" bir perspektifte ısrar eder; "halkın günlük derdiyle" temassızlığın, genel olarak Türkiye solunun temel sorunu olduğuna inanır. '70'lerde CHP'nin sol kanadında yer alan Günay, SODEP, CHP ve DSP'deki mücadelelerinden sonra 2007 ve 2011'de AKP'den milletvekili seçilecek, 2007-2013 arasında kültür bakanlığı yapacaktır. Günay'ın her zaman taşıdığı Küçükömerci ilham,[15] bu dönemde kemaline erecek; CHP'nin siyaseten muhafazakâr olduğunu, AKP'nin ise sadece "manevî değerlere bağlılık" anlamında muhafazakâr olup "yenilikçi, gelişmeci ve sosyal demokrat" bir yerde konumlandığını savunacaktır. 2013'ten sonra, iktidarın otoriterleşme istidadı derinleşirken, ayrılmıştır.

15 İdris Küçükömer'in fikriyatına aşağıda geleceğiz.

Yeniden CHP

1991-92 evresi, birkaç bakımdan dönüm noktasıdır. Evvela, 1989'daki birinci parti konumunu 1991 genel seçimlerinde kaybeden SHP, birinci çıkan DYP'yle kurduğu koalisyon hükümetinde, iktidar-devlet sorumluluğunu üstlenerek "Kemalist merkez partisi" çizgisine rücü etmiştir. Burada kilit etmen, "düşük yoğunluklu savaş"a dönüşen Kürt meselesinde devlet politikasıyla buluşmasıdır. 1989 sonunda uluslararası bir Kürt konferansına katılan bazı milletvekillerini ihraç etmiş olan SHP, 1991 seçimlerinde HEP'li Kürt milletvekillerinin[16] kendi listesinden Meclis'e girmesini sağlamıştı. 1990'da, anadil hakkı dahil Kürt kimliğinin ifade olanaklarını savunan bir "Kürt Raporu" açıklamışlardı. Ancak SHP, "hükümet sorumluluğu" içinde, 1994'te bu milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılmasına ses çıkarmadı; zaten anti-Kürt iç savaş atmosferinde rutinleşen devletçi-milliyetçi ajitasyon karşısında –iştirak etmediği hallerde– sessizdi. 1993'te çoğu Alevi (ikisi gösterici) 37 insanın Aziz Nesin'in şahsında somutlaşan "ateistlere karşı" kışkırtılmış bir linç güruhu tarafından yakılarak öldürüldüğü Sivas Katliamı sırasında ve sonrasında hükümet ortağı olarak etkisiz kalması da, 1978-79'daki 'iktidarsızlığının' bir tekerrürü gibiydi.

Bu arada, 1992'de 12 Eylül rejiminin kapattığı partilerin yeniden açılmasını sağlayan düzenlemeden sonra CHP'nin yeniden faaliyete geçmesi, yeni bir bölünme yarattı. 1994 yerel seçimlerinde SHP+CHP'nin oyunun % 20'nin altında kalmasının getirdiği yenilgi ruh hali içinde, 1983'ten beri bir moral motif olarak iş gören 'birleşme'ye başvuruldu ve aslında büyük parti mevkiindeki SHP, tarihsel çatı olan CHP'ye iltihak etti. Bu ikinci CHP, 2010'a kadar Deniz Baykal'ın liderliğinde biçimlendi.[17]

1970'lerde Ecevit'le, SHP döneminde Erdal İnönü'yle girdiği sürekli liderlik mücadelesiyle bilinen Deniz Baykal (doğ. 1938), yeniden kurulan CHP'nin başına geçtikten sonra, İsmail Cem'le müşterek bir kitap yayımlayarak, bir *yeni sol* tarifine girişmişti. Bu kitapta daha 'köşeli' fikirler yine İsmail Cem'indir. 1984'teki akıl yürütmesini devam ettiren Cem, sağın insan hakları ve demokrasi konusundaki eksiğini solun da katkısıyla gidermesinin bunu bir ayrışma ekseni olmaktan çıkaracağı yolundaki öngörüsünün gerçekleştiği kanısındaydı. Ona göre sol farkını "emek boyutunda" koymalıydı. Altı oka eşitlik, barış, dayanışma okları eklenmeli, devlet vesayeti geriletilmeliydi. Deniz Baykal, buradan 'boş gösteren' mahiyetinde bir *Ye-*

16 Dokuzuncu bölüme bkz., s. 894.

17 1999 genel seçimlerinde CHP'nin Meclis'e girememesi üzerine genel başkanlıktan istifa etmiş, bir buçuk yıl sonra –partinin 'gerçek' üyeliklerle yeniden inşasına girişen yeni yönetimden rahatsız olan yerleşik delegasyonun girişimiyle– yeniden seçilmiştir.

ni imajı süzerek ve halkla ilişkiler mesaisine ağırlık vererek, lider- ve medya-odaklı bir parti inşasına yöneldi. İdeolojik yönelim tartışmaları ve sosyal demokrasi bahsi, iştigal sahasından çıktı. İdeolojiyi Baykal'ın cerbezeli hitabeti ikame ediyordu. 1995'ten sonra CHP'nin aslî rotası, gelişen İslâmcılığa karşı laisist endişelere hitap etmek oldu. Baykal, 1999 seçimlerindeki büyük seçim yenilgisinden sonra liderliğe dönüşünde, *Anadolu Solu* çıkışıyla yine bir 'yenilik' denedi. Birkaç demeçten daha derin bir temele inmeyen bu çıkış, Ortanın Solu'ndan beri süregelen "Türkiye'ye özgü sosyal demokrasi" söylemine bağlanıyordu. Aynı zamanda hem Hacı Bektaş-Mevlana-Yunus Emre atıflarıyla 'ılımlı'-sivil dinî hassasiyetlere 'dokunmayı' deniyor hem de "bize özgü"cülük üzerinden ulusalcı hissiyatı okşuyordu. Nitekim CHP, AKP iktidarının yerleşme sürecindeki bu dönemde, İslâmcılığa ve Kürt kimlik talebine karşı teyakkuza geçen ulusalcı ideolojiyle simbiyoz halindeydi.[18] CHP bu teyakkuzla 2002 ve 2007 seçimlerinde % 20 eşiğinden öteye geçemedi.

2010'da özel hayatı hakkında bir video kaydının medyaya sızdırılması üzerine çekilmek zorunda kalan Deniz Baykal'ın yerine Kemal Kılıçdaroğlu'nun (doğ. 1948) genel başkan olmasından sonra, CHP'de yeniden-sosyal demokratlaşma eğiliminin (ve sol kanadın) tedricen güçlendiği görülür. Ulusalcı-laisist mukavemet hattına takılı kalmaktan rahatsız olunmuş, daha sol-demokratik ve 'pozitif' bir dile yönelinmiştir. Bu yönelimin programatik taşıyıcısı, AKP iktidarının himayeci-vesayetçi sosyal politika rejimine alternatif olarak koyulan sosyal haklar ve "hak temelli yurttaşlık" perspektifidir. Yoksullara ve emekçilere hitap etmeyi önceleyen "hak temelli bölüşüm" vaadi, 'ekonomi bilirlik' ve yönetebilirlik imgesiyle dengelenir. CHP, dinî ve millî kimliklerle ilgili buhranlarından "demokratikleşme ve eşit yurttaşlık" şiârına sarılarak çıkmayı denerken; Kürt sorununda, Baykal döneminde "bölücülüğe destek" sayılarak karşı çıkılan "barış süreci" politikasının bu defa pozitif eleştirisine yönelir: Sürecin şeffaf olmamasını, barışın toplumsallaştırılmamasını, izleme ve hakikat komisyonu gibi kurumlarla desteklenmemesini sorgular. Parti yeni çizgisiyle iki defa, 2011 ve 2015 genel seçimlerinde % 25'e tırmanmıştır. Ancak AKP'nin güçlü iktidarının süregitmesi nedeniyle 'yenilgi' ruh hali ortadan kalkmaz. Yeniden sosyal demokratikleşme eğiliminin içselleşip kalıcılaşmasının önündeki örgütsel ve ideolojik müşküller de (yerleşik klientalist ağlar, parti bürokrasisinin yapısal muhafazakârlığı, muhafazakâr-cumhuriyetçi Kemalizmin ve ulusalcılığın izleri) berdevamdır.

18 **Milliyetçilik** bölümüne bkz., s. 112 vd.

DSP

12 Eylül'ün CHP'gil siyaset alanında tetiklediği bölünmenin baş aktörüne dönelim: Bülent Ecevit. Ecevit CHP genel başkanlığından istifa edip kendi yoluna giderken, 1981 Şubat'ında çıkarmaya başladığı *Arayış* dergisiyle, 12 Eylül rejimine dönük belki tek legal muhalefeti yürüttü. *Arayış*'ın ilk sayısındaki yazısında Ecevit 12 Eylül'ün 'birleştiriciliğini' sahipleniyor gibidir: "Bağımsız Türkiye" sloganı atanlarla "milliyetçi Türkiye" sloganı atanların yıllarca vuruşturulduğunu, oysa "art niyetlilerin yozlaştırıp saptırdığı, anlamından soyutladığı o sözde 'milliyetçilik' veya 'bağımsızlık aldatmacaları'" yerine Atatürk'ün öncülüğünü yaptığı anlayışın bu iki grubu uzlaştıracağını söyler. "Art niyetlilerin yozlaştırması, aldatmacalar", insanları "vuruşturan" manipülasyonlar, Ecevit dilinin sabiteleridir. Ecevit'in *Arayış* yazılarındaki taktiği, 12 Eylül yönetiminin 'iyi niyetini' varsayar görünerek uyarılar yapmaktır. Bir yazısında "demokrasinin daraltılması değil genişletilmesi" gerektiğini söyler, başka bir sefer "Ocağı söndürülen demokrasi" başlığı altında 27 Mayıs'tan sonra partilerin ocak bucak teşkilâtlarının kapatılmasına yanar; "İşkence" makalesinde, her ne kadar "yönetimin iyi niyetini gösterdiğinden" söz etse de, işkence iddialarının daha sıkı denetlenmesi uyarısında bulunur. Ancak rejim Ezop diline de katlanamaz; Ecevit bu yazıdan ötürü üç ay hapsedilmiş, *Arayış* 1982 Mart'ında kapatılmıştır.

Ecevit için, CHP kadrolarından uzak durmak bizzat bir siyasî mesajdı. 1983'te inşasına giriştiği yeni sol partiyi de CHP'nin mefhum-u muhalifiyle tanımladı: Kurulacak Demokratik Sol Parti (DSP) "seçkinci", "halka yabancı", "devletçi" olmayacak, bünyesinde hizipçiliğe meydan vermeyecekti. Bu evrede DSP, CHP'nin devletçiliğini sorgulayan ve Kemalizmden arınmış liberal bir sol özleyen bazı aydınları cezbetmiştir. DSP'nin kuruluş sürecinde sol arayışlara hitap eden imgesi asıl aşağıdan yukarıya, tabandan örgütlenme ilkesiyle şekillendi. Ecevit'in iddiası, taşradaki eşraf geleneğinin hâkimiyeti kırılarak, halkın "varlıklılar, okumuşlar, yazmışlar"a muhtaç olmadan bizzat örgütlenmesi, böylece "halkın gerçek partisinin" kurulmasıydı. Ancak bu radikal demokratik ilke, tamamen Ecevit'in radikalleşen popülizmine tabiydi: Bilhassa yoz aydınların ustası olduğu aldatma ve manipülasyonlara açık bulunan saf ve temiz halk, kendini ona adamış halkçı liderin vesayetine ihtiyaç duyuyordu. Nitekim DSP, fiilen kooptasyon [atama-devşirme] usulüyle, yukarıdan aşağı kuruldu. Üyelerde aranan "Demokratik sol anlayışı bilinçli bir biçimde benimsemiş olmak, başka sol akımlarla ilişiği bulunmamak" koşulu, sızmalara karşı duyulan evhamın işaretiydi. Bülent Ecevit'in siyaset yasağı nedeniyle girişimin sözcülüğünü üstlenerek öne çıkan eşi Rahşan Ecevit'in (doğ. 1923), –1970'lerde, modern Türkiye politikasının ilk 'görünür'

ve etkin lider eşi olmuştu–, 1987'deki bir açıklamasındaki ifadeler, bu evhamı özetler: "İçimize sızmak, başka amaçlara alet etmek isteyenler... doğrultu tutarlılığına gösterilen özeni yersiz bulanlar veya buna sabırları yetmeyenler... gerçek kimliklerini ve niyetlerini saklayarak yanıltıcı tertipler içine girenler... DSP'yi ele geçirip doğrultusundan saptırmak ve yıpratmak amacıyla... yanıltıcı ve kışkırtıcı tertiplere girişenler..." Komplocu zihniyet kalıbını yeniden üreten bir söylemi örnekleyen bu açıklama, üyeleri "kuşku uyandırıcı davranışlardan bizi haberdar etmeye devam" dileğiyle bağlanır. 1985 sonlarında resmen kurulduktan sonra, parti içi demokrasi yokluğu ve üyelik haklarının tanınması talebi, DSP'nin kronik sorunu olacaktır. HP'den milletvekili transferiyle başlayan faydacı taktikler de, politik 'sterillik' iddiasının içini boşaltmıştır.

Neticede DSP, –Rahşan Ecevit'in profilinin de belirginleşmesiyle Peronist imgesi takviye gören–,[19] tipik bir lider partisi olmuştur. Programı ve sözü, Ecevit'tir. Ecevit'in '70'lerden gelen karizması, 12 Eylül'deki muhalefetiyle ve romantize edilen "tek başınalığıyla" yeniden üretilmiştir. (DSP'de kadroların sistematik süreksizliği de Ecevit'in yalnızlığı mitosunu harlamaya yarar.) Siyasî yasakların kalkmasıyla DSP'nin başına geçtikten sonra seçim barajına takılınca, 1988 başında istifa edip aktif politikadan ayrıldığını açıklayıp, patetik denebilecek –açlık grevi bile yapılmıştır– "bizi bırakma" kampanyaları üzerine bir yıl sonra geri dönmesi, kişi kültünü perdahlamıştır. Ecevit karizması, halkçı romantizmi, gadre uğrayan mütevazı, dürüst, onurlu "yalnız adam" imgesiyle *garibana* hitap eder – sosyolojik terimlerle söylersek, daha çok, politik aidiyetlerin kıyısındaki örgütsüz yoksullara.

Ecevit'in, karizmasına refakat eden temel sözü, DSP'nin adında da kendini gösteren, beynelmilel ve Marksizmle iltisaklı sosyal demokrasiden ayrı, "bize özgü" bir *ulusal* sol seçeneğiydi. 'İdeolojik olmaktan' imtina edip 'sağduyuya' hitap ederek, soldan ürken ve alışkanlıkla sağa oy veren kitleleri kazanmayı hedefliyordu. '70'lerde çizdiği ayrımı derinleştirip "gerici ile inananı" ayırt etmeyi ve "inançlara saygılı laikliği" savunuyordu – bu da aynı zamanda anti-CHP bir sınır çizgisiydi. Ecevit'in '90'larda Gülen Cemaati'ne[20] sempati göstermesi de tipiktir; bu hareketi politik olmayan "ılımlı İslâm"ın örneği sayıyor, yanı sıra kurduğu uluslararası okul ağının Türkiye'nin ulusal çıkarlarına faydası olduğuna inanıyordu. Ecevit'in ulusalcılığı, özellikle Kürt sorunu bağlamında gayet reaksiyonerdir, vasatî Türk milliyetçiliğinin şiddetli tehdit algısıyla belirlenir. 1990'da SHP'yi "PKK'yı meclise taşımakla"

19 Perón'un ikinci eşi Eva (Evita), Peronizmin popülerleşmesinde ciddi pay sahibidir. "Halkın içinden", yoksulluktan gelen, yine yoksullara ve kadınlara hitap eden kişiliği değil, Perón'un onu tamamlayan siyasî can yoldaşı olarak mitselleşmesi, Rahşan Ecevit'le mukayese edilebilir.

20 Bkz. İslâmcılık bölümü, s. 430 vd.

suçlamış, Kürt sorununu feodal yapıdan kaynaklanan bir "geri kalmışlık sorunu" olarak yorumlamaktan hiç vazgeçmemiştir.

DSP 'altın çağını' 1990'ların ikinci yarısında yaşadı. Sosyal demokrat ideolojik muhteva kaygısından uzaklaşan ve ulusalcılığa meyleden CHP'nin krizi, zaten 'oralarda' durmakta olan DSP'ye ilgiyi artırdı. 1995'te Mümtaz Soysal, İsmail Cem gibi ağırlıklı isimler DSP'ye girdiler. Ecevit 1999 seçimleri öncesinde kurulan azınlık hükümetinin başbakanı olmuştu. CHP'nin krizine 28 Şubat 1997 darbesi sonrası merkez sağdaki erime ve PKK lideri Öcalan'ın Ecevit başbakanlığı döneminde yakalanması[21] eklenince, 1999 seçimlerinde DSP % 21,19 ile birinci parti oldu. Ecevit'in DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetiyle 2002'ye dek süren başbakanlığına, ağır ekonomik kriz damgasını vurmuştur. Onun Meclis açılışında başörtülü milletvekili Merve Kavakçı'nın üzerine yürüyenlere, "Burası devlete meydan okunacak yer değildir. Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz!" sözleriyle öncülük etmesi de hafızalarda kalmıştır. Bu olay, Ecevit'in "devlet adamı" profilinin halkçı imgesine galebe çalmasının işaretidir. Zaten bu hükümet hem irticaya ve Kürt sorununa karşı müteyakkız ordu vesayeti nedeniyle hem de Başbakan Yardımcısı Kemal Derviş'in yönlendirdiği, Türkiye ekonomisinin global kapitalizme eklemlenmesini daha ileri bir merhaleye taşıyan kapsamlı reformlar nedeniyle politika alanının alabildiğine daraldığı bir dönemin idare-i maslahatçısı idi. Bu darlığın yanı sıra yaşlılık ve sağlık sorunlarının da kısıtı altındaki Ecevit, "devlet ciddiyeti"ni temsil etmekten fazlasını yapamadı. 2002'de olağanüstü bir çöküşle % 1,2'ye gerileyen DSP, 2004'te genel başkanlığı bırakan Ecevit'in 2006'da ölümünden sonra % 0,2'ye ve daha altına düşerek fiilen silinecektir.

*

Siyaset felsefecisi Nilgün Toker (doğ. 1961), "'Türk' sosyal demokrasisi"nin "bir sosyal adalet ve eşitlik projesinin değil", bir ulus-devlet ve modernlik inşası projesinin adı olduğunu saptar. Bu nedenle "devleti koruma" önceliğine kitlenmiş, hatta "neredeyse bir devlet aygıtı gibi görünmüş"tür. Toker'e göre "Türk" sosyal demokrasisi, ancak bir "sol-demokrat kamuoyu"nun etkisiyle ve ancak o etki oranında, devletlü kimliğinden çıkıp sosyal-demokratlaşma istidadı kazanabilmiştir. O istidat, bir türlü "devletin bekası" markajından kurtulamamıştır. Sosyal demokrasinin evrensel karakteriyle de paylaşılan, ancak ciddi 'yerli ve millî' katkıyla ağırlaşmış bir zaaf...

21 PKK lideri Öcalan'ın bu sırada yakalanıp Türkiye'ye getirilmesini, bu operasyonu 'yönlendiren' ABD'nin Ecevit'e –seçim zaferi getiren– bir hediyesi olarak yorumlayanlar olmuştur.

'60'larda solun popülarizasyonu

Ortanın Solu, 1960'ların güçlü sol cereyanının sadece bir cüzü, hayli de 'muhafazakâr' bir cüzüdür. '60'lı yıllar, solun popüler ideolojik motiflerinin teşekkül ettiği dönemdir. Ortanın Solu'ndan Kemalizmin 'sosyalizan' yorumlarına, beri yandan hümanizme ve sosyalizmin muhtelif şubelerine uzanan geniş bir yelpazeye tesir eden motiflerden söz ediyoruz. En az '80'lere, bazıları daha ilerisine kadar geçerliliğini koruyan bu ideolojik motiflerin popülerliği, solun yaygınlaşmasının ve meşrulaşmasının âmilidir; 1960'lar ve '70'lerin düşünsel-zihinsel iklimi solun ideolojik hegemonyası altında biçimlenmiştir.

'60'ların sol havasının belki en görünür yüzü, yoksulluk ve adaletsizlik temalarının popüler kültürde hızla yayılmasıdır. Bunun nedeni, yoksulluğun ve adaletsizliğin ilk kez zuhur etmesi değildir kuşkusuz; kapitalistleşme sürecinin 1950'lerde kazandığı ivme ve göreli refah artışıyla beraber göreli zenginlik-yoksulluk farkının büyümesi ve –en az bunun kadar önemli– farkın görünür hale gelmesiyle ilgilidir. '50'lerde ve '60'larda son derece bol ürün veren toplumcu gerçekçi edebiyat, ülkedeki yoksulluk ve eşitsizliğin canlı tasvirlerini yaparak, bu görünürlüğe katkıda bulundu. Talip Apaydın (1926-2014), Fakir Baykurt (1929-1999), Mahmut Makal (doğ. 1930) gibi Köy Enstitülü yazarlar, kırdaki ağa-mütegallibe zulmünü, bu arada kadınları ezen 'geriliği' anlatırken, yoksul köylülerin bu kadere isyanını da işlediler. Toplumcu gerçekçiliği büyülü-destansı bir âleme sokan büyük romancı Yaşar Kemal (1923-2015), özellikle *İnce Memed*'i ile (1. Cilt 1955, 2. Cilt 1969) ağalara başkaldıran eşkıyalığı epikleştirdi. Orhan Kemal (1914-1970), sadece kırın değil, şehirdeki yeni göçmenlerin, işçilerin, kenar mahallelerin ekmek ve hayat kavgasını anlattı.

Şiirde de, *İkinci Yeni* akımının karşılaştığı hücum ve itibar kaybı, '60'ların solculuğu hakkında fikir vericidir. 1950'lerin ortalarında adı konan bu akımın öncüleri, modern Türkçe şiirinin tartışmasız 'büyükleri' arasında yer alırlar: Ece Ayhan (1931-2002), İlhan Berk (1918-2008), Edip Cansever (1928-1986), Oktay Rifat (1914-1988), Cemal Süreya (1931-1990), Ülkü Tamer (doğ. 1937), Turgut Uyar (1927-1985).[22] En geniş mezhepli tanımıyla sol kültür muhitinde soluk alıp veren bu şiir, o muhitte, 1960'ların başından itibaren hızla sertleşen bir reddiyeyle karşılaştı. Genel politikleşme ve popülerleşen toplumcu gerçekçilik nazarında, bu şiir "toplum sorunları ve

22 Sezai Karakoç da erken döneminde bu kadroya dahildir. Bkz. **İslâmcılık** bölümü, s. 446 vd.

yurt gerçeklerine ilgisiz", 'sorumsuz' bulunuyordu. Orhan Veli'yle (Kanık, 1914-1950) özdeşleşen *Garip* akımının sıradanlığı, halkça bir yalınlık uğruna mazur görülebilirdi bu bakış açısından; ancak Garip'in yeniliğine nispetle *İkinci* Yeni'yi teşkil eden bu akım, fazladan 'züppe' bulunuyordu: Biçimin ve imgenin önceliği uğruna anlamsızlığa ve akıldışılığa kayabiliyor, güç anlaşılır olmakta beis görmüyor, neredeyse yeni bir divan şiiri seçkinciliğine yöneliyordu. Bu eleştiri, dönemin sol entelektüel muhitini hayli etkileyen varoluşçuluğu küçük burjuva bunalımcılığıyla damgalayan tepkilerle birleşiyordu. *Soyutluğu* başlıbaşına 'yanlışlık' alâmeti sayan bir somutluk, gerçekçilik ve eylemcilik hevesi yükseliyordu. İkinci Yeniciler poetikalarını savundular; örneğin Edip Cansever soyutlamanın "gerçeğe çok yanlılık kazandırmanın yolu" olduğunu söylüyordu. Cemal Süreya, 1961'de bir yazısına attığı "Şiir anayasaya aykırıdır" başlığıyla, şiirin her düzene başkaldıran doğasını anlatmaya çalışıyordu. (Unutmamalı: "anayasa" o dönemde solun kutsalıydı.) Ancak bu savunma güçlü karşı akıntı karşısında yorgun düştü, hatta "özeleştiri" yaptı – gerçi Turgut Uyar'ın bir özeleştiri yazısına koyduğu "çıkmazın güzelliği" başlığı, muhataralı çelişkilerle cebelleşmekten, arayıştan ve –onun unutulmaz bir yazı başlığıyla– "efendimiz acemilik"ten (Orhan Koçak'ın Turgut Uyar şiiriyle ilgili söylediği gibi "çıkmazı işlemekten") vazgeçmediklerini ele verir, nitekim bu nedenle de kaş çatılmıştır kendilerine. '60'larda İkinci Yenilikten vazgeçen İkinci Yeni şairleri güçlü, kalıcı ürünler vermişlerdir, ama o sıralar gölgede kalırlar. '60'ların revaç bulan şiir salgını, yasakların biraz gevşemesiyle yayımlanmaya başlayan Nâzım Hikmet'in ilhamını da kendi mayasına katan toplumcu gerçekçiliktir. Ahmed Arif (1927-1991), Arif Damar (1925-2010), Nihat Behram (doğ. 1946), Enver Gökçe (1920-1981), Hasan Hüseyin (Korkmazgil, 1927-1984), A. Kadir (Meriçboyu, 1917-1985) vb., kâh zulüm-direniş-umut izleklerini lirikleştiren kâh ajitatif-propagandif eserleriyle sol politik toplumsallaşmaya etki etmişlerdir. Hasan İzzettin Dinamo'nun (1909-1989) kendi ham vakitlerini anarken "romantik şiir sosyalistliği" dediği damar, hep gürdür.

Edebiyattaki bu üretim ve tartışmalara, 1960'ların başından itibaren tam anlamıyla patlama yapan toplumcu gerçekçi sinema da katılmıştır. Ömer Lütfi Akad (1916-2011), Metin Erksan (1929-2012), Ertem Göreç (doğ. 1931), Halit Refiğ (1934-2009), Memduh Ün (1920-2015), Atıf Yılmaz (1925-2006), küçük insanların, yoksulların, "gariplerin", sömürülen köylülerin acı hikâyelerini, oradaki yalınlığı, şiddeti anlatım diline de yansıtarak anlattılar. Bu filmlerde kötüler genellikle zenginler, muktedirlerdir ve zımnî bir "bozuk düzen" yergisi sezilir. Toplumcu gerçekçi edebiyatın müellifleri zaten sol veya sosyalist yazarlardı, fikirlerinin edebiyatını yapıyorlardı; '60'ların yeni sinemasının yönetmenleri ise, bu yeni tarza biraz 'el yorda-

mıyla' girmişlerdi. 1966-1970 arasında çıkan, editörleri arasında Onat Kutlar (1936-1995) ve Nijat Özön'ün (1927-2010) olduğu *Yeni Sinema* dergisi, bu tecrübeyi toplumcu gerçekçi sinema şiârıyla teorileştirmeye yöneldi. Yönetmenler Metin Erksan ve Halit Refiğ ise, –Kemal Tahir etkisiyle– Batı ve Marksizm etkisinden azade bir *ulusal sinema* teorisi inşasına giriştiler. Avantür filmlerdeki rollerinde, hep gadre uğrayan ve hakkını kendi bileğine güvenerek arayan yalnız kahraman karakteriyle karizmatik bir ün kazanan Yılmaz Güney (1937-1984), 1970'te hem yönetip hem oynadığı *Umut*'la başlayarak, yeni bir perde açar: Onun sineması toplumcu gerçekçiliğe daha 'sert' ve mücadeleci bir boyut katacak, hem de estetik ufkunu genişletecektir. Yılmaz Güney *karakteri*, başkaldırıyla beraber, bir yiğitlik, delikanlılık, namuslu-kabadayılık kültünün de dönemin sol kültüründeki etkisinin timsali, hatta bizzat âmillerinden biridir. Güney böylece bir "halk solculuğu"nun harcını karmıştır.

Bu edebiyat ve sinema evreni, anti-komünist neşriyatta "fukara edebiyatı" denerek karalanan yoksulluk ve sömürü tasvirlerini popülerleştirirken, bazısı doğrudan bazısı dolaylı, eşitlik ve "insan onuruna yaraşır hayat" özlemine hitap ediyordu. '60'ların popüler köşe yazarı Çetin Altan, "doktorsuz, okulsuz, ışıksız, susuz... şikâyetsiz yaşayıp şikâyetsiz hastalanıp şikâyetsiz ölenler"i anlatan, yokluğu-yoksulluğu öfkeyle tasvir eden yazılarıyla bir-iki kuşağın solculaşmasında rol oynadı.[23] Sol hissiyata hitap eden bir başka etkili edip; 1940'lardan beri toplumsal ve politik düzenin riyakârlıklarını hicveden eserler veren mizahçı Aziz Nesin (1915-1995), 1961'de komünizm suçlamasıyla yargılanırken şöyle yalın bir sosyalizm tarifi yapmıştı: "İnsanların sömürülmemesi, hak ettikleri ve layık oldukları şekilde zenginliğin hakka göre dağıtımı, insanların yarın korkusundan uzak, huzur ve emniyet içinde yaşaması, hayata aynı koşullarda atılmaları". Bu tanımın naifliği, sadece komünizm suçlamasından kaçınma endişesinden kaynaklanmaz, dönemin ruhunu aksettirir. Aziz Nesin, yine 1961'de bir gazete yazısında, farklı sosyalizm öğretilerinin varlığına takılıp kafaları karıştırmamak gerektiği uyarısını yapar, sosyalizmi "kurt kanununa karşı" adalet, güven ve "iyi ahlâk" diye yalınlaştırırken, adeta bu naifliği korumanın peşindedir.

27 Mayıs darbesi, DP iktidarından duyulan her türlü hoşnutsuzluğa çare olacak bir *reform* çığırı vaat ederken, sosyal adaletçi ümitleri de sulamıştı. Reform beklentisinin terkisinde, onunla beraber mitoslaşmış iki kavram vardı: toprak reformu ve planlama. '60'larda ayrı yollar izleyecek iki sosyalist aydın, Mihri Belli ve Mehmet Ali Aybar, 27 Mayıs darbesini yapan Millî Birlik Komitesi'ne hitaben yazdıkları yazılarda, öncelikli bir iş olarak top-

23 "Susuz, sabunsuz, helâsız, ışıksız, okulsuz ve doktorsuz" özgürlüğün olamayacağını söyleyen Altan, bu fikri sabit peşinde, '80'lerden sonra Özal liberalizmini destekleyecektir.

rak reformu yapılmasını istemişlerdi. Kırdaki mülkiyet ve sömürü ilişkileri, hem sağın ve muhafazakârlığın tükenmez güç kaynağı hem ülkenin toplam geriliğinin ana sebebi olarak görülüyordu. Sağsa bu talebi, (AP'li İlhami Ertem'in deyişiyle) "kolhoz havası, kibutz havası yaratmak" isteyen bir mülkiyet düşmanlığının karinesi sayıyordu. '60'ların akışı içinde Meclis'teki toprak reformu yasası girişimlerinin boşa çıkması, hem darbeci hem devrimci radikalizmin reel-politik itkilerinden birini oluşturacaktı. Keza planlama, yine hem gerilikten kurtulmanın hem adalet ve eşitlik talebinin anahtar kavramıydı. Aslında sanayi sermayesi ve merkez sağ da planlamayı yol gösterici bir ilke olarak benimsemekten geri kalmıyor, fakat solun emredici planlama anlayışını, şayet gizli komünizm emellerini perdelemiyorsa, hayalci ve kitabî bir takıntı olarak görüyordu. AP'lilerin "millete plan değil pilav lazım" nüktesi, liberal-muhafazakârlığın dogmatik ve hayalci sola karşı yapıcı-çözümcü sağ tasarımının bir ifadesiydi. '60'ların solculuk iklimindeyse, bu alaycılık, Türkiye'yi geri bıraktıran statükoculuğun sinizm belgesi sayılıyordu. Planlama, evet, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa rejimlerini örnek alan veya onların bağımsızlığını kazanmış Üçüncü Dünya ülkelerine uygun gördüğü "kapitalist olmayan kalkınma yolunu" benimseyen komünist veya sosyalist fikirlilerin parolasıydı bu dönemde. Fakat sadece onlar değil, reel sosyalizm deneyimlerine soğuk bakan sosyalistler veya sosyal demokrat/sosyal liberal eğilimde olanlar da kapsamlı ve sıkı bir planlamayı şart sayıyordu. Planlama, kuşkusuz, iktisadî anlamının ötesinde, düzeni değiştirme özleminin, yeni, farklı bir toplum kurma iradesinin mitosuydu.

'60'ların sol dalgasında asıl, emekçilerin hak ve özgürlük talebinin bizzat kendilerince kitlesel biçimde üstlenilmeye başlaması, çığır açıcıdır elbette. Lastik-İş Sendikası Genel Başkanı Rıza Kuas'ın (1926-1981) 1968'de kaleme aldığı, bir fabrikada mesai çıkışında uygulanan üst aramasına isyan eden bildiri, bu çığırı özetlemeye yeter: "Yalnız işçilerin üstü aranıyor. Demek ki bizi kendilerinden ayırıyorlar. Çoluk çocuk sahibi, temiz Türk işçisinin üstü bir hırsız gibi aranamaz. İşçi hırsız değildir. İşçi, emeği çalınan Türk vatandaşıdır. Sen üstünü aratma, gerisini sendikana bırak." Sınıf bilincini, mücadele azmiyle ve insan onuru 'dikliğiyle' birleştiren bir dildir bu. Lastik-İş'in de 1967'de kurucularından olduğu Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (DİSK), yerleşik klientalist-paternalist sendikacılığı bu dil ve tavrıyla sarsacaktır.

1965'te kurulan ve 1971'de 12 Mart rejimince kapatılana dek 70 bin üyeye ulaşan Türkiye Öğretmenler Sendikası (TÖS), bu dönemde solun kitleselleşmesinin önemli bir mecrasıdır. TÖS, hem solun "aydınlanmaya" verdiği sihirli önemin hem de öğretmenlerin şahsında entelektüel emek erbabının kendini işçi olarak kavramasının taşıyıcısı sayılabilir. 'Öğretmen pedantizminin' solda yeniden üretilmesindeki etkisi de tartışılmalıdır. Genel başkanları

yazar Fakir Baykurt, TÖS'ün hedeflerini belirlerken, yasal engellerin yanı sıra halkın öğretmenlerden de daha yoksul olduğunu gerekçe göstererek, ücret vs. sendikal talepleri zımnen erteliyordu; öncelik, laik eğitimin gerilemesine direnmek, genel olarak "hafızlamaya" dayalı ezberci öğretime karşı çıkmaktı.

Dünyada olup bitenler, '60'ları sol bir havayla 'iklimleyen' önemli etkenlerdendir. Her şeyden önce, dünya daha yakına gelmişti! İletişim daha yaygınlaşmış, bir çeviri yayın patlaması olmuştu. Yakınlaşan dünyada baş döndürücü bir değişim vardı – sola doğru... Sömürgelikten kurtuluşun taze gurur ve ümidini taşıyan Asya ve Afrika ülkelerinin çoğunda 'sosyalizan' yönetimler vardı. Sıradan milliyetçiliğin tahayyül dünyasında geriliğin, miskinliğin alâmeti sayılan Arap ülkeleri, Baas sosyalizmiyle canlanmış görünüyorlardı. Asya ve Afrika'nın bu yeni devletlerinin yanı sıra, 'küçücük' Küba ve Vietnam, ABD tasallutuna meydan okuyor, bu meydan okuma karşısında "Amerika" "çirkin" yüzünü gösteriyor, teşhir oluyordu. 1961'de ilk konferansını yapan Bağlantısızlar Hareketi, ABD'nin yanı sıra SSCB sultasındaki bloka da mesafe koyarak, *bağımsızlık* şiârının itibarını artırmıştı. ABD'nin silah yardımında Yunanistan'ı kayırdığı kanısıyla ve Türkiye'ye verdiği silahlara Kıbrıs'ta kullanım yasağı koymasına karşı 1965'te başlatılan sembolik "Millet Yapar" kampanyası, bu rüzgârın bir esintisiydi. İnönü'nün 1965'te hükümetten Kıbrıs'a müdahale girişimine tepki gösteren ABD'nin etkisiyle düşürüldüğü kanısı, CHP muhitinde de ABD'ye karşı havayı bozmuştu. Altı okun bu dönemde en fazla sola bükülen ilkesi, *tam* sıfatıyla pekiştirilen bağımsızlıktı. Bu, Kemalizmin sol üzerindeki markajını da pekiştirmekteydi. Anti-Amerikanizm suretindeki anti-emperyalizmin kültürel cephesi de vardı: *Yön*, 1965'te *Coca Cola* içmeme kampanyası başlatmıştı örneğin. Milliyetçi-muhafazakârların da bu dönemde "Amerikan kültür emperyalizmi"ne kahrettiğini unutmamalı. Sözgelimi Necip Fazıl[24] Amerikan mukallitliğini ve "milletler katışığı ile" had safhada "melezleşmiş" "Amerikalının içimize nüfuzu[nu] korkunç" buluyordu. 1960'larda, millî ölçüyü "Moskoflardan iğrenme-Amerikalıları sevmeme" diye koymuştu. Milliyetçi-muhafazakâr yelpaze, kültürel hegemonyasından sakındığı ABD'yle komünizme karşı siyasî ittifakı kerhen sürdürmekten yanaydı. Sol, bu siyasî ittifakı sorguluyordu. Sosyalist sol, Amerika'nın Türkiye'deki fiilî işgalinden söz ediyor; CHP bağımsızlıkçı bir hassasiyetle Türkiye'ye 'haysiyetli' bir ortak gibi davranılmasını talep ediyordu.[25] '60'ların global çapta 'moda' olan anti-Amerikaniz-

24 Bkz. s. 80.

25 1973'te Ecevit hükümeti ABD'nin men ettiği haşhaş ekimine izin verdi, arkasından Kıbrıs'a 're'sen' askerî müdahalede bulundu, cevaben 1975'te ABD Türkiye'ye silah ambargosu koydu. ABD'yle gerilim, '70'lerin ikinci yarısında CHP hükümetlerinin iktisaden 'darlanmasında' kuşkusuz rol oynadı.

mi, dünyanın düzenine, güçlülere, egemen olana meydan okumanın simgesiydi. Bir yanıyla, '50'lerde Amerikan kültürünün globalleşmesine ve Amerikan hayranlığı modasına da tepkiydi bu yeni dünya modası.

"Amerika" imgesinin artan iticiliği, dünya sosyalist akımındaki canlanmanın çekiciliğini gözden kaçırtmamalı. SSCB'deki De-Stalinizasyon, gerçi devlet doktrinine dönüşerek dogmatikleşen resmî sosyalizmde ancak sınırlı bir ferahlama sağlamıştı. Fakat Çin, Küba ve Vietnam devrimcilerinin Sovyet sosyalizminin donmuşluğuna getirdikleri eleştiriler, –çok geçmeden kendileri de dogmatikleşecek olsalar bile–, reel-sosyalizmi sarsmış, en önemlisi, atılımcı-iradeci bir enerji getirmişti. Bu enerji, kendini dünya kapitalizminin merkez ülkelerinde, Kuzey Amerika ve Avrupa'da da gösteriyordu. Anti-emperyalist kurtuluş mücadelelerine destek hareketi hızla büyümekle kalmıyor, onlardan ilham alan bir devrimci gençlik hareketi gelişiyordu. Bu hareket, reel sosyalizm tecrübesini eleştiren yeni Marksist aydın kuşağıyla buluştu. Yeni Marksist düşüncenin, kapitalist Batı toplumlarının tahakkümcü iç çekirdeğini ve refah içindeki yabancılaşmayı sorgulayan eleştirisi, dogmatik ve otoriter olmayan, özgürleşmeyi "bugün ve burada" (her alanda) talep eden bir sosyalizm anlayışına menfez açtı. '68 hareketinde simgeleşen bu canlanmanın entelektüel verimleri, ilhamını Üçüncü Dünya deneyimlerinden alan Türkiye soluna ancak sınırlı ve dolaylı yansıdı. Ancak onun tortusu olan radikal özgürlük talebi, bütün otoritelere meydan okuma, kalıpları kırma iştiyakı, gerçekten "beynelmilel bir şey"di. Bu Türkiye'de de, her şeyden önce gençliğin özgüvenini ve azmini bileyen bir iradecilik ve anti-otoriterlik dalgasıyla kendini gösterdi.

"Toplum yapımız" tartışmaları, ATÜT, Kemal Tahir

Toprak reformu ve planlamaya yüklenen stratejik anlam, geri kalmışlığımızın mutlaka sıçratıcı bir hamle gerektiren bir vahamet arz ettiği fikrine dayanıyordu. Eski sömürge ülkelerin "kapitalizm-dışı kalkınma" yolunda radikal reformlarla kat ettiği hızlı mesafeye bakan sol aydınlar, bu vahametin âcilleştiğini düşünüyorlardı. *Geri kalmışlık* veya *azgelişmişlik*, 1960'ların ve '70'lerin sol tartışmalarında Türkiye'yi tanımlayan mümeyyiz vasıftı; böylelikle solun giderek hegemonikleşen popüler izleği oldu. '60'lar ve '70'lerin "genel" sola tesir eden en popüler kitapları, bu adı taşır: İsmail Cem'in *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi* (1970), Stefanos Yerasimos'un (1942-2005) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*'si (1975). Sedat Özkol'un (1936-2012) *Geri Bıraktırılmış Türkiye*'si (1969) bunlar kadar yaygınlaşmamıştır fakat adıyla, giderek yaygınlaşan bir terminolojik değişimi temsil eder: Geri bıraktırılmışlık, iç-dış suçlu ve gafillere işaret eden daha iradeci ve 'kavgacı' bir terimdir.

İki onyılın kuşkusuz en popüler kitabı olan Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*'nin (1968) arka kapak yazısı, kitabı "Türkiye'nin geri kalmış ülkeler arasına düşüşünün" tarihi olarak takdim eder. Fethi Naci'nin (1927-2008) 1965'te yayımladığı *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm* derlemesine yazdığı önsöz, azgelişmişlik sorunsalının '60'lara hâkim olan sosyalist paradigmasını ortaya koymuştur: Azgelişmiş ülkelerin ekonomik bağımsızlık için muhtaç olduğu millî demokratik devrim, telâfisini üstlendiği burjuva demokratik devriminden "daha derin ve daha geniştir". Fethi Naci, millî demokratik devrim yapılan ülkelerde, "işçi sınıfının öncülüğü olmadan da", kâh köylülerin kâh ordunun kâh "küçük burjuva aydınlardan gelme namuslu politik yöneticilerin" inisiyatifiyle, 'aklın yolu' olarak sosyalizme yönelindiğini göstermektedir.

Geri kalmışlığın sebebi neydi peki? Esasen içsel miydi dışsal mı? Kapitalizm ve emperyalist sistemin Türkiye'yi geri *bıraktırması*, yeterli açıklamayı sunuyor muydu yoksa geri kalmanın özel-öznel nedenleri de var mıydı? '60'larda sol entelektüellerin ciddi mesai ayırdığı bu tartışmanın toprağı, *Asya Tipi Üretim Tarzı* teorisiyle sulanmıştı. Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) modeli, Marx'ın Doğu toplumlarıyla ilgili bazı ön çalışmalarına yaslanarak, Stalinist doğrusal tarihsel gelişme şemasının otomatiğine teslim olmayan Marksist (özellikle Troçkist) tarihçilerce geliştirilmişti. Tezin esası, (bazı) Doğu toplumlarında doğal ve tarihsel şartlardan ötürü üretim araçlarının merkezî denetimini örgütleyen devlet aygıtının bütün artı ürüne el koyarak feodal ve burjuva sınıfların oluşumuna mahal vermemiş olmasıydı. "Oryantal despotizm" geleneğine işaret eden –hatta Rusya-SSCB devamlılığında da bunu gören– tarihçiler, bu despotizmin kaynağını ATÜT'te buluyorlardı. ATÜT, Marksist antropolog Maurice Godelier'nin bir makalesinin Selahattin Hilav tarafından çevrilmesiyle Türkiye'de gündeme girdi. Felsefeci Hilav (1928-2005) bu teoriyi bir bilimsel varsayım olarak, tartışma zemini olarak önemsiyor, yanlış olsa bile doğrunun aranmasına hizmet edeceğine dikkat çekiyordu – ne çare ki Türkiye solunda hiçbir teorik önerme bu serinlikle ele alınmamıştır.

ATÜT tartışmasıyla Muzaffer Sencer, İdris Küçükömer, Kemal Tahir ilgilendiler – muhtemelen Bülent Ecevit de. 1966'dan itibaren bu konuda çalışmaya başlayan Sencer Divitçioğlu ise (1927-2014), ATÜT'ün 'genişleyen yeniden üretimini' gerçekleştirecektir. Divitçioğlu'na göre devletin bütün artıya el koyması ve bütün mülkün devlete ait olması, Osmanlı'nın ATÜT karakterini belirliyordu. Savaşın ve ordu örgütlenmesinin artıya el koymadaki işlevinin gösterdiği gibi, burada insan bizzat üretken bir etkendi. Ordu-saray-ulemadan müteşekkil devlet zümreleri, egemen sınıfı oluşturuyordu. *Devlet sınıfı* (kapıkulları) ile reaya arasındaki karşıtlık temel çelişkiydi. Daha sonra-

ki çalışmalarında iki sınıflı toplum yapısını *Kök Türkler*'e kadar geri götürecekti: Buyuran-buyurulandı, *akbudun-karabudun*'du ezelî ayrım. Fakat reaya toprakla ilişkisinde özgür olduğundan onun nezdinde sömürü meşru ve dışsal görünüyordu. Akatlar'a-Sümerler'e dayanan bir gelenekle Osmanlı köylüleri serf değil "hür tarımcılar" olmuştu. Asalete dayalı sınıflaşma ve kölelik yoktu. Köylünün üretiminin kendi kendine yetmesi, artı değerin "boşa kalmasını" sağlıyor; bu artığa el koymanın vergi yoluyla gerçekleşmesi, sömürülme algısını önlüyordu. Her ne kadar modern devirde ticaret ve özel mülkiyet gelişmiş olsa dahi Divitçioğlu'na göre eski şema berdevamdı; o kapitalist "zümreyi" kapıkulu sınıfının, işçi "zümresini" ise halk sınıfının alt kümesi sayıyordu. Kapitalizmin etkisiyle kapıkulu içinden bir kapitalist zümrenin doğur(t)ulması, bir "geçiş üretim tarzına" yol vermişti. Şeffaflık ve tam rekabetin bulunmadığı bu eklemlenme, "gerçek anlamda" kapitalizmin gelişmesine elvermezken, tarihsel geleneği de deforme etmişti, sonuç "*bozuk ATÜT*" idi (o "AÜT" der). Bu yapıda tarihsel anlamıyla kapitalist ve işçi sınıfları oluşmuyor, devlet-halk sınıfı ayrımına dayalı yapı devam ediyor. "Sınıf yapısı bakımından kapitalist zümreye de karşı olması gereken halk, devleti değiştirmek söz konusu olunca, kapitalistlerle birleşmeye hazır" idi. "Emek gücünün yaygın meta niteliğinde olmayışı, halk tabakasının sömürülme olayını içkin olarak kavramasına engel"di – tıpkı reayadaki gibi.

Bu ATÜT analizi, "gerçek anlamda" kapitalizmden farklılığı, ona nazaran bir geriliği imliyordu, fakat Divitçioğlu burada bir üstünlüğün rüşeymini görmekteydi. "Bozuk ATÜT"ün düzeltilmesinin, yenilenmesinin, sosyalizme temel olabileceği fikrine meylediyordu o. Kök-Türkler çalışmasında kut (İslâm'la beraber yerini adalet alacaktır), güç ve bereketin Kağan'ın şahsında temsilini, Batı toplumlarında görülmeyen bir güç birleşmesi olarak tasvir ederken, bunda bir 'sorun' değil, sadece nesnel bir vakıa da değil, özsel bir başkalık görüyordu. Bu başkalıkta ahlâkî bir değer saklıydı: Yönetenyönetilen ilişkilerinde Batı toplumu rekabetçi-mücadeleciyken, Doğu toplumu tamamlayıcıydı; Doğu'da bölünmüşlük içinde bütünlük vardı, iktidarda tekliğin asal oluşu, topyekûncu birlik idealinin ifadesiydi. Ölümünden kısa bir süre önce yayımlanan nehir söyleşisinde, "Biz ayrıyız. Ayrı bir toplumuz... Bir anlamda ayrı bir insanız" diyerek bu kendine özgücülüğü mühürleyecektir.

Osmanlı-Türk toplumsal yapısını özgün bir tarihsel miras olarak yüceltmek ve bunun üzerine bir 'bize özgü sosyalizm' tahayyülü inşa etmek, asıl Kemal Tahir'in (1910-1973) yoludur. Usta romancı, edebiyatının yanı sıra nesri ve sohbetiyle bu fikri işlemiştir. Osmanlı devleti, –elbette "yozlaşma" öncesinde–, sahiden "kerim devlet"tir ona göre: Sömürü yoktur, devlet artığa kamu işleri için el koyuyordur. Devlet insancıl, adildir, emperyalist müte-

cavizlikten de uzaktır. Zaten Anadolu (Akdeniz-Ege havzası dahil) tarıma elverişsiz, verimsiz "cenabet" topraklardır, zenginleşmeye, servet birikimine, özel mülkiyetin teşekkülüne elvermez. Buraların tarıma elverişli tutulabilmesi için hep devletin bayındırlık faaliyetine muhtaç olunmuş, o da mecburen 'sosyal' devlet gibi bir karakter kazanmıştır. Ağalar, "köyde devletin gözü-kulağı" olan, devlet karizmasını kişileştiren âlicenap despotlardır. *Yorgun Savaşçı*'da (1965) "feodal senyör değil bir çeşit memur" der ağa için. Batı'dakinin aksine "Doğu'da ağalık vermekledir" zaten. Devletin ve ağalığın zayıflamasıyla ortaya çıkan eşkıyalık, Kemal Tahir'in gözünde ezilenlerin başkaldırısından ziyade yozlaşma emaresidir.

Kemal Tahir'e göre yasa-padişah ile kapıkulu-ulema arasındaki mücadele otokrasiyi engelleyen bir 'güçler ayrılığı' sağlamış, halk bu boğuşmalara hep ilgisiz, tarafsız kalmıştır. Lakin devletli olmak, Doğu toplumlarında varlık-yokluk davasıdır. "İnsanların her şeyi devletten beklemesi", devleti –ve sadece devleti!– kutsallaştırması Doğu'da fıtrî bir özelliktir – Tahir'e göre pekâlâ olumlu bir özellik. Devlet kudretinin 'sıradan halk' bakışından idealizasyonu, sadece en popüler eserlerinden –Osmanlı'nın kuruluş safhasını anlattığı– *Devlet Ana*'da (1967) değil, bütün eserlerinde kol gezer. "En kabadayısı iki yüz elli yılda" yıkıldığı halde 600 yıl süren bir dünya imparatorluğu olan Osmanlı'nın tarihsel rolünün halka soylu ve üstün bir kimlik kazandırdığını düşünür: "Benliklerinin derinlerinde, ruhlarında ve alt şuurlarında Osmanlılıktan özellikleri taşıyor"lardır. 'Batınî' bir popülizm türer buradan: Türk halkı, "olgun, sezgisi güçlü, belki bilgisi az fakat sezgisiyle bilgisizliğini örten bir karaktere sahip"tir. "Köylü kendisine göre malumatlıdır fakat mahçubiyeti bu bilgisini meydana koymaya mani oluyor"dur. Despot-devletin tarihsel adilliği ve sömürüye, hele köleleştirmeye uzaklığı, halka köklü bir hürriyet bilinci kazandırmıştır – *Bozkırdaki Çekirdek*'te (1967) yazdığı gibi, "aktif değil pasif bir hürlük"tür bu: Çarpışa çarpışa yasalara yazılmış bir hürlük değil, "çile çekme gücüne" ve "azla yetinebilme alışkanlığına" dayanır – hiçbir vakit kaybedilmeyecek güvenceler! Popülist metafizik, Kemal Tahir'in kaçınılmaz olarak bir 'aydın davası' gütmesini beraberinde getirir. Milliyetçi-muhafazakâr "Batılılaşmış-yabancılaşmış aydınlar" kahriyyesine denk düşen bir kızgınlığı vardır – nitekim 1970'lerden sonra solun menzilinden uzaklaşırken sağda gittikçe daha çok sevilecektir. Bu aydınları yere çalacak bir "yerli insan türünün çıkacağına" umut bağlar. Bunun için "Anadolu Türk ruhu"nu, "Türk milletinin müşterek, yani birleşik ruhunu, davranışını keşfetmek" lâzımdır. Taklitçiliğe, şablonculuğa karşı "kendimizi merak", edebî üretiminde zengin bir beşerî manzara ressamlığına açılırken, fikriyatında fanatik bir özgüncülüğe, biriciklik ontolojisine varır. "İnsanımız"-"Türk insanı" otantizmi, fanatik bir Batı nefreti ve ksenofobiyle birleşir. "Devşirmenin

kapitalisti ile sosyalisti arasında hiçbir fark yoktur. Bilir bilmez yabancı ajanıdır" der. Sosyalizmi yerlileştirme iddiası, onda romantik bir kendine özgücülükle tüketilmiştir.

Kemal Tahir'in düşün ortağı sosyolog Baykan Sezer (1939-2002), *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*'nda (1979), Osmanlı iktisadî rejiminin feodal olmadığı gibi ATÜT de olmadığını anlatır. ATÜT'ü devletin merkezî sulama sistemi kurması ve kapsamlı ekonomik düzenlemeleriyle açıklayan Sezer, Osmanlı'yı tarımın sürdürülebilirliğini sağlamanın ötesinde geniş ekonomik görevler ve müdahalelerden kaçınan 'demokratik' tutumundan ötürü ayırt eder. Baykan Sezer'in topyekün Doğu-Batı kutupsallığı, Kemal Tahir'e koşuttur: Doğu, sorunların çözümünü "toplumun birliğini temsil eden devlette" arar, Batı ise bireysel başarı ve çatışmacı yapılarda. Daha sonraları, sosyolog Doğan Ergun da (doğ. 1932) Türk toplumunda "kamucu" kolektif toplumsal felsefenin varlığını bir 'beşerî-siyasî sermaye' faktörü olarak kaydedecektir.

Bir başka sosyolog, Cahit Tanyol (doğ. 1914) '60'lardaki çalışmalarında keza millî bünyenin "toplumcu" karakterine ve devletçi "sağduyusuna" yatırım yapmıştı. Osmanlı'da mülkiyet ferdî ve hukukî bir tasarruf olmaktan ziyade idarî bir tasarruftu, nitekim bizde burjuvazi oluşmamıştı. Burada Marksist şemadaki sınıf karşıtlığı değil, idare eden-edilen ve zengin-fakir arasındaki çelişkiler geçerliydi. Sömürülen bir Doğu toplumu olma kaderi, bu çelişkileri birincil ve uzlaşmaz olmaktan çıkarmaktaydı. Tanyol, Ziya Gökalp'in milliyetçi cemaatçiliğini Atatürkçü halkçılık ilkesi üzerinden sosyalizme uyarlamayı aradı. Demokrasiyi, Batı'daki kalıpları ve kuralları devralmak yerine, "halkın mutluluğunu sağlayan yolu arayıp bulmak" diye tanımlıyordu. '70'lerde Batı Marksizmini tamamen emperyalizme raptedip, mazlum ve mağdur "Doğululuğumuzun" bilincine varmaya çağırdı; '80'lerden itibaren devletçi-milliyetçi rengi gitgide koyulan bir Kemalizme demir attı.

'60'lar solunda, geri kalmışlığın sebebini keşfetmeye dönük canlı tarih ilgisinin daha çok devlet yapısına odaklanması dikkat çekicidir. Ezilenlerin, yönetilen sınıfların başkaldırı ve siyasî öznelik kapasiteleriyle ilgili merak, pek güçlü değildir. Celâli isyanlarını inceleyen Mustafa Akdağ'ın (1913-1972) çalışmalarının o kadar ilgi görmemesi, bu bulguyu doğrular. "Türk toplumu" ile "imparatorluk dünyasının ifadesi olmaya başlayan" hükümetin/devletin yabancılaşmasını inceleyen Akdağ, Celâli isyanlarını ne Kızılbaş-tarikat isyanı ne de Anadolu halkının Enderuncu düzeni yıkma girişimi olarak görebileceğimiz kanısındadır. Ekonomik darlığın ağır bunalımının bütün sınıfları yatay kesen etkilerine ve bunun yol açtığı toplumsal kargaşaya işaret eder. Onun farklı isyan ve mücadele örüntüleri, sınıfsal-toplumsal çelişki ve ittifaklar hakkındaki ayrıntılı tasvirleri, 'aşağıdakilerin' merceğinden ba-

kan tarih yazımının eksikliğine dair bir ikazdır aslında. '90'lara kadar sürecek bu eksikliğin üstü, daha çok gelişen Aleviliğin etkisiyle aşina olunan tarihsel epik söylemin hamasetiyle örtülecektir. Cemal Kafadar (doğ. 1954), "sıradan insanların" tarihini yazmanın veya tarihi sıradan insanları özneleştirerek yazmanın yolunu açanlardandır: "sıradan herhangi birini ele aldığımızda o sıra dışı olmuştur zaten"! Akademik olmayan bir tarihçi, Erdoğan Aydın (doğ. 1957), Muhafazakârlık bölümünde ele aldığımız popüler milliyetçi-muhafazakâr hamaset tarihçiliğine karşı, bu anlatının mitlerini yıkmaya çaba sarf etmiştir.

Ancak sol içi tartışmada, sosyalizme müsait addedilen 'devlet geleneğini' sahiplenmeyen, Kemal Tahir'in "kerim devlet"inde "ceberrut devlet"i gören Mehmet Ali Aybar gibi düşünenler de vardı. Aybar, dahası "devlete sahip olanlar sınıfı"nın Türkiye'de sosyalizm mücadelesinin önünde özel bir engel oluşturduğu kanısındaydı. Kapitalizmin nüfuzuyla değişim geçirse ve sermayeyle eklemlense de, "devlet sınıfı", Türkiye'ye özgü bir egemen sınıf karakteri arz ediyordu ona göre – Aybar'a aşağıda döneceğiz.

TİP'teki yoldaşı ve sonra siyasî rakibi Behice Boran'ın (1910-1987), bu konuda Aybar'a getirdiği eleştiri, inceliklidir. O da aydın-bürokrat zümresinin özgül tarihsel niteliklerine bigâne değildir; halkın, üst sınıf/hâkim sınıf olarak bürokratları bellediğini teslim eder. Boran bunu, o dönemde bürokrasiye atfedilen sol potansiyelin aleyhine bir özellik sayar – bürokratların devletin yüksek çıkarlarıyla özdeşleşmesi de bu nakiseyi pekiştiriyordur. Boran, Muzaffer Sencer ve Muzaffer Erdost'la beraber, Osmanlı toplumunun merkezî bir feodalite olduğu kanısındadır. Dolayısıyla Batı'nın ve kapitalizmin evrensel gelişmesinden farklı, kendine özgü bir sınıf şeması çıkartmaya kalkmanın âlemi yoktur, onlara göre. Doğan Avcıoğlu da merkeziyetçi devlet ve feodalitenin varlığına kanidir. Onun üzerinde durduğu bir incelik, sipahinin, devletle ilişkisinde memura, buna karşılık reayayla ilişkilerinde feodal senyöre benziyor olmasıdır. Avcıoğlu, 'Türk sınıf bilincindeki' bu karmaşanın izini sürmez.

Osmanlı-Türk devlet geleneğinin bir tarihsel egemen sınıf yapısı oluşturduğunu düşünen ve bunu sosyalizmin önünde 'ekstra' bir engel sayan yaklaşımı, iktisatçı İdris Küçükömer (1925-1987) uçlaştırdı. ATÜT tartışmalarından da beslenen Küçükömer, Türkiye'de "bölünmemiş topak iktidarın", iktidarın bölünmüşlüğünü gerektiren bir sivil toplum oluşumuna meydan vermediğini düşünüyordu. Türkiye'de modernleşme-Batılılaşma da topak iktidarın sınıfsal-toplumsal bünyesi içinde yer alan bürokrat-aydınlarca, bu yapı korunarak yürütülmüştü. Bürokratik iktidarı yeniden üreten bu yapı, modernizmin, sivil toplumun ve demokrasinin gelişmesine sekte vurmakla kalmamış, üretici güçlerin gelişmesini de engellemişti. Küçükömer, Tanzimat-

çıları "ortanın solundaki paşalar" diye tanımlıyor, böylece, '60'ların solculaşan CHP'sinde de aynı vesayetçilik arazını tespit ediyordu. (Niyazi Berkes[26] de o sıralar *Yön*'de Türkiye'deki Batıcılığın gericilik olduğunu yazmıştı.) Buna mukabil, CHP'nin eklemlendiği bürokratik iktidara karşı, yeniçeri-esnaf-ulemaya dayanan, halk çoğunluğunun istemlerine daha yakın bir muhalefet geleneği, Küçükömer'e göre bir demokratikleşme potansiyelini temsil ediyordu.

Küçükömer'in tezlerinin meşhur hap-özeti, işte bu çelişkiden türetilmiştir. Haplaşmış özet: Türkiye'de sağın (Terakkiperver-DP-AP çizgisinin) aslında ilerici/solcu, solda konumlandırılan CHP'nin ise aslında gerici/sağcı olduğu idi. Küçükömer daha ziyade buradaki temsil ilişkisindeki 'tersliği' anlatmak istemişti. Nitekim "sol yan" ve "sağ yan"daki toplumsal gruplara "dayanan" siyasal çizgilerden söz eder. Yoksa, solun nesnel tabanını oluşturan 'aşağıdakileri' temsil etme kabiliyetini taşıyan sağ siyasetin kendisine bir ilericilik/solculuk atfetmez. Zaten ona bakılırsa "her iki tarafın başında da bürokratları görmek kabildir." Küçükömer'in temel derdi, –tıpkı Ecevit gibi–, "tabandaki büyük halk kitlelerine... gerici, yobaz, karşı devrimci demenin yanlışlığını" anlatmaktır.

Küçükömer, bürokratik iktidara yaslanan solculuğu "kapıkulu sosyalizmi" olarak tanımlıyor, buradan ancak bir "nasyonal sosyalizm" veya "askeri demokrasi" çıkacağını söylüyordu. Beri yandan onun da tezlerini ortaya koyduğu *Düzenin Yabancılaşması*'nı (1969) "kendisini emekçi halk yığınları ile özdeş görmeye ya da onların yandaşı olmaya başlayan bürokratlara sun"duğunu gözden kaçırmamak gerek. İki bürokrat kategorisini ayırt etmişti Küçükömer. Birisi, politik güçle ekonomik güç arasındaki bağı kuramayan ve iktidarını artı üründen pay almak için kullanan veya üretim araçları sahiplerinin emrine girenlerdir. Bunlar, "üretim gücünü temsil eden sınıf olmaksızın politikanın geçici otonomisini devam ettirmek istiyor" ve bu uğurda artık ürünün bir kısmına el atmakla, üretim güçlerinin gelişme hızını yavaşlatıyorlardır. İkinci kategoride, politik güçle ekonomik güç arasındaki bağı kavrayan ve bu konuda bir grup tavrı geliştirenler vardır: Bir tarafta kapitalistleşenler, diğer tarafta emekçi sınıflardan yana tavır alanlar. Küçükömer, ikinci kategori içindeki bu ikinci gruba hitap etmekte beis görmez. O, 'doğru düzgün' bir kapitalizmi özlüyordur adeta, evvela 'kitabına uygun' bir sınıflı toplumun ve *sınıf kültürünün* oluşumunu sağlamaktan yanadır. 1969'dan 1984'e dek politik tartışmanın dışında kalır – bu, sol siyasî tarih üzerine çalışan Ergun Aydınoğlu'na göre, onun tezinin geçersizliğini ikrar edişine delalettir. Buna karşılık bazı yazılarında, mesele ettiği toplumsal-siyasal zihniyet kalıplarının kökleşmişliğiyle ilgili bir karamsarlığa kapıldığı

26 Bkz. **Batıcılık** bölümü, s. 25, 99-100, 258.

izlenimine varmak da mümkündür – bir "toplumsal hafıza motoru"nun işlettiği güdüsel bir davranışın sürekliliğinden yakınır. 1984'ten sonra 12 Eylül askerî rejiminden çıkış tartışmaları içinde de, "iktidarın bölünmesi" için mücadele ve toplumsal-sınıfsal dinamiklerin evrensel 'güzergâhına' oturtulması yönündeki ısrarının sürdüğünü görebiliriz. "Kimsenin yurttaş olmadığı" (olamayacağı) mevcut "topak iktidar" düzeni karşısında, halkın demokrasi istediği varsayımını sorgulayan bir karamsarlıkla...

Küçükömer'in tezleri, sağ-sol şemasının –ters yorumlandığını belirttiğimiz– tersliğine dair 'bulgusuna' indirgenerek, soldan çok İslâmcı ve muhafazakâr muhitte itibar görecektir. Bu indirgeme, bir derece daha indirgenerek Türkiye'de solun 'gerçek' sol olmadığı hükmüyle popülerleşir. Tezin indirgenmiş halinin daha verimli ve aslına sadık çıktısı, solla-sosyalizmle İslâmiyet arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye verdiği ilhamdır. Küçükömer, '60'ların ortalarının sol tartışmalarında dini-dindarlığı sağcılıkla özdeşleştirmeme uyarısını yapan tek kişi değildi. Cahit Tanyol da ilericiliğin-gericiliğin dinle belirlenemeyeceğini yazıp duruyordu. Fransız sosyalist düşünür Roger Garaudy'nin –1982'de Müslüman olacaktır– 1965'te çevrilen *Sosyalizm ve İslâmiyet* kitabı, bu tartışmalara yeni bir can vermişti. Kitap İslâmiyet'in tarihindeki eşitlikçi-toplumcu nüveleri işliyor, bugün de anti-emperyalist ve sosyalist kurtuluş mücadelelerine referans olduğuna dikkat çekiyordu. Doğan Avcıoğlu ve (E. Tüfekçi mahlasıyla) Mihri Belli tarafından çevrilmiş olması, konuya atfedilen önemi gösterir. Avcıoğlu kitaba yazdığı önsözde, sosyalist düşüncenin İslâmiyet'teki entelektüel kaynaklarını keşfetmenin, Avrupa-merkezci olmayan bir hümanizma ve sosyalizmin imkânını gösterdiği üzerinde duruyordu. İslâmiyet'in bu potansiyelini keşfetmek, "kültürel bağımsızlık" yolunda yerlici-millîci bir hamleydi Avcıoğlu'na göre. "Kendi kültürümüzden kopmak"tan yakınırken, bizzat kendisinin Fransa'nın tarihini "en teferruatlı şekilde" bildiği, oysa Türk tarihi hakkında "ciddi pek az şey bildiği için utanç" duyduğunu söylüyordu. *Yön*, hem din=sağcılık eşlemesini sorgulayan hem İslâm'ın sosyalist yorumlarını destekleyen yazılara ara ara yer verdi. Bazı sosyalist aydınlar, İslâmî cenahtaki anti-kapitalist arayışları[27] sempatiyle izlediler. Ancak '60'ların sonlarına doğru, radikalleşme ve gündelik mücadelenin şiddetlenmesiyle, bu ilgi dağıldı.

Sahih bir laikliğin ve solculuğun dine değil, "dinimize dahleden emperyalist Batı'ya" tavır almak olduğunu vurgulayan, *yerliliğe* düşkün bir başka aydın, Attilâ İlhan'dı (1925-2005). Taklitçiliğe ("kültür emperyalizmine") ve "telifçiliğe" karşı bir ulusal kültür kıskançlığından yanaydı. Burjuva kültürü de ikame edecek "çağdaş ulusal sentez" (millî demokratik devrimciliğin şe-

27 Örn. Sait Çekmegil'in, Sezai Karakoç'un, Nurettin Topçu'nun yazıları... Bkz. **İslâmcılık ve Muhafazakârlık** bölümleri, s. 380-381, 449-450.

masını devralmıştır sanki!), Müslümanlığı kültür olarak içermeliydi ona göre. 1960'larda *Yön*'e katkıda bulunmanın yanı sıra *Demokrat İzmir*'in başyazarlığını yapan şair, Küçükömer gibi, Tanyol gibi kendine özgü bir kendine özgücüdür. Soldaki Batı taklitçiliğine ve TKP'deki hâkim "Levanten beynelmilelciliğe" karşı çıkar – romanlarında da gayri müslimler ekseriyetle kompradorluğu temsil ederler. Taklitçi-yüzeysel Tanzimat aydını profilinin devamlılığı, İlhan'ın sabit bir meselesidir. Örneğin ekolojizm, anti-nükleer tepki, azgelişmişliğin gerçekliğine uymayan "alafranga" taklitçiliklerdir ona göre. Alafranga hayranlığına karşı, Batı'nın gerçekliğinin, tarihinin ve Batılı kavramların sahih bilgisine sahip olma iddiasıyla dikilir – biraz da "Batıcı" karikatürünü andıran snob bir edayla! Keza *Hangi Sol*'la (1970) başlayıp *Hangi Batı*'yla (1972) devam eden (1995'te sekiz kitaba ulaşan) *Hangi...?*'li kitap serisi, tam da "Tanzimat aydınına" atfedilen ansiklopedist pedantizmin simgesidir.

Attilâ İlhan, sömürülen Doğuluların-Türklerin davasını savunan Sultangaliyev'e dayanan (Mustafa Suphi ve Şevket Süreyya'yı da kattığı) "ulusal komünist" akımın izinden gitmekten yanadır. Bu akımı, "ulusal solcu" saydığı Mustafa Kemal'in çizgisiyle kabil-i telif sayar. Romanesk bir edayla "Gazi Paşa" diye andığı M. Kemal'in Kemalizmiyle eyyamcı ve faşizan addettiği İnönü'nün "sözde Atatürkçülüğü" arasında kurduğu zıtlığı gitgide derinleştirecektir. 1990'larla beraber, tamamen ulusalcılığa ve Kemalizme dalar. Anti-emperyalizmi, otarşist ve Batı karşıtı bir anti-globalizme dönüşür. Sultangaliyev ilgisini yoğunlaştırırken, Türkçülüğe dahi çıkışında gördüğü "anti-emperyalist" saikten ötürü sempati bahşeder. 2005-2006'da editörlüğünü yaptığı[28] *Bir Millet Uyanıyor* kitap dizisi, faşizan bir ulusalcılığa[29] vasıta olmuştur. "*Elde var hüzün*"dür...

Yön

Aziz Nesin 1961'de *Tanin*'deki yazılarında "ulusçuyum" diye övünmeyi, "Ben canlıyım, benim başım var" diye övünmesine benzetiyor, "İkinci Cumhuriyet Anayasası'na" ulusçuluk ilkesinin konmaması gerektiğini savunuyordu. Nesin, –daha sonraları–, Kemalist ya da Atatürkçü olmadığını söyleyecek, hatta kendini öyle sayanları "Atatürk satıcısı" anlamında Atatürkçü olmakla itham edecek, ancak M. Kemal'in "pragmatik bir eklektisizm" diye tanımladığı ilerici yaklaşımına saygı duyduğunu vurgulayacaktır. Bir ideolog olmayan fakat solculuğun vasatını hem etkileyen hem temsil eden Aziz Nesin'in, bu fikirleriyle, '60'ların sol düşünce vasatının kıyısına kayması ilginç-

28 Attilâ İlhan 1970'lerde Bilgi Yayınevi'nin editörü olarak, geniş ufuklu, dünyaya açık bir literatür oluşturmuştu.

29 Bkz. Milliyetçilik bölümü, s. 112 vd.

tir. '60'larda –en azından on yılın sonlarına dek–, solda ulusalcılığa-millîciliğe ve Kemalizme karşı çok daha muhabbetli bir tutum etkiliydi. Bu meylin mecrası, dönemin son derece etkili ve saygın *Yön* dergisidir.

1961-1967 arasında çıkan *Yön*, arkasına geniş katılımlı bir aydın bildirisini alarak faaliyete başladı ve 30 bin satışa ulaştı. *Yön*, sol ideolojinin yaygınlaşmasında ve entelektüel hayatta hegemonik bir etkiye kavuşmasında eşik taşıdır. İlk sayısından itibaren adıyla sanıyla benimseyerek, *sosyalizmin* tabu olmaktan çıkmasına öncülük yaptı. 1964'te Nâzım Hikmet'in bir şiirini yayımlaması da ("komünist ama... Türk kültürünü ve dilini zenginleştiren... memleketçi" diye takdim ederek) bu öncülüğün bir adımıydı. *Yön*'ün ana davası, "sosyal adalet içinde hızlı kalkınma"ydı. İdris Küçükömer'in 1962'de dergide çıkan bir yazısındaki ifadeyle "motor takmış kağnılara" benzeyen hâkim siyasî yapının, bu ülküye erişmeye elvermediğini düşünüyor, "kapitalist olmayan kalkınma yolu" olarak sosyalizmi objektif-bilimsel çare (bir iktisat tekniği) olarak görüyorlardı. Sadun Aren 1963'teki bir yazısında, sosyalizmin "bizde sınıf kavgası vasıtası, zulme karşı isyan ve nefret değil, kalkınma ve Batılılaşmamızın yegâne vasıtası" olduğunu söylemişti. Güçlüydü bu fikir: *Yön*'den ziyade TKP'ye müzahir bir aydın, Abidin Nesimi (1909-1991), '70'lerin ikinci yarısında hâlâ çareyi, "işçiler, teknokratlar, *aristokratik* bürokratlar (abç. – T.B.) cephesinin" gerçekleştireceği merkezî planlamalı kalkınma sosyalistliğinde görmekteydi. *Yön* yazarları ayrıca anayasanın gösterdiği istikametin de, Atatürkçülüğün meylinin de bu olduğu kanısındaydılar. Atatürk devrimleri, sosyalizmle kemale erecekti.

Dergi bir yandan solun ortak düşünce platformuydu; sosyalistler-komünistlerden Ortanın Solu'na, geniş bir yelpazeyi kavrıyordu. Diğer yandan *Yön* kurucu-yönetici kadro içinde öne çıkan Doğan Avcıoğlu'nun giderek belirginleşen damgasını taşıyordu. Doğan Avcıoğlu (1926-1983), 1950'ların sonlarından itibaren CHP'nin sola kaymasına ümit bağlamış, zaten Araştırma ve Dokümantasyon Bürosu'nun yönetiminde yer aldığı partiyi etkilemeyi ummuştu. *Yön*'ün çıkışından kısa bir süre sonra, sosyalizm iddiasına koşut olarak, 1962'de bir Sosyalist Kültür Derneği'nin kuruluşuna öncülük etti. Dernek, eğitim-bilinçlendirme faaliyeti yanında bir sosyalist aydın ve kadro fideliği oluşturmayı hedefliyordu. Ancak o aralar sosyalist hareketin odağı olarak hızla gelişen TİP'e nüfuz imkânı bulamaması, bu girişimin motivasyonunu bozdu ve dernek hızla sönümlendi (1968'de kapanacaktı). Avcıoğlu TİP'in işçi sınıfı ve köylüleri örgütlemeyi hedefleyen çizgisini popülistçe, iktidar stratejisini "soyut" ya da 'naif' buluyordu. TİP'in işçi-ırgat romantizminin içi boş, "Eli nasırlılar Meclis'e" sloganının anlamsız olduğu kanaatindeydi; öncülük nitelikçe ve nicelikçe zayıf olan sınıfın değil partinin olmalıydı, Meclis'e liyakatli adayları sokmak gerekirdi.

Yine de etkilemeye çalıştığı TİP'ten, 1965 seçimlerinden sonra yüz çevirdi – keza hâlâ nüfuz etme ümidini sürdürdüğü CHP'ye de ilgisini kesti. 1966'da TİP'i, sınıf çatışmasını ön plana çıkartarak, yüzünü aslî çelişkiye çeviren anti-emperyalizm cephesini zayıflatmakla suçladı. Avcıoğlu'nun öncücü-seçkinci ve âcilci arayışı gitgide keskinleşirken; *Yön*'ün kurucu kadrosundan ağırlıklı bir şahsiyet, Mümtaz Soysal, tersine, daha uzun erimli mücadelenin gereğine inanarak yolunu ayırdı. Böylece iyiden iyiye "Doğan Avcıoğlu'nun dergisi" olarak daralan *Yön*, 1967'de kapandı. Sosyalizm tartışmalarının mihveri, o yıl çıkan *Ant* ve *Türk Solu* dergilerine kaydı.

1964-65'ten itibaren *Yön*'de milliyetçilik vurgusu güçlenmişti. Dergi çıkışından itibaren milliyetçiliğin polemik değerine yatırım yapmış, İlhan Selçuk'un 1965'teki deyişiyle "memleketi sömüren yabancı sermaye uşakları"nın "maskeli" milliyetçiliğine saldırmıştı. Gerçek milliyetçiliğin, ulusal ekonomik bağımsızlığı savunan sosyalizm olduğunu söylüyorlardı. Avcıoğlu'na göre sosyalizm, "sınıf zıddiyetlerini kaldırır, millî birliği sağlamlaştırır"dı. Gerçek milliyetçilik, iç ve dış kapitalizmin karşısına dikilmeyi, anti-emperyalist tavrı gerektirirdi. Millî camianın temel dinamiğini emekçi halk oluşturduğuna göre, gerçek milliyetçilik için halkçılık ilkesine gerçeklik kazandırmak lâzımdı. "Kuvayı Milliye Ruhu"nun ve Kemalizmin halkçılık görüşü, pekâlâ sosyalizm diye de adlandırılabilirdi.

Avcıoğlu 1962'de, "Halk ile iktidar arasındaki mutavassıtları [aracıları] kaldırınız, demokrasi işleyecektir" diye yazmıştı. Yerleşik partileri ve parlamenter sistemi 'yoz' buluyor, halihazır demokrasinin halkı manipüle etmeye ve neticede tutucu güçlere destek devşirerek düzeni meşrulaştırmaya yaradığını düşünüyordu. Atatürk'ün tek parti rejimi daha otoriter fakat daha demokratik, Demirel rejimi liberal ama daha az demokratikti. 1965 seçimlerindeki göreli başarısından sonra sosyalizmin parlamenter rejim içinde güçlenme ümidini çoğaltan TİP'in 1969 seçimlerindeki gerilemesinin yarattığı büyük hayal kırıklığı, bütün sol muhitte yerleşik demokratik sistemle köprüleri atma eğilimini güçlendirdi. "Sandık demokrasisi," "cici demokrasi", "Filipin demokrasisi" gibi tabirler popüler oldu. Avcıoğlu, 1969'da çıkartmaya başladığı haftalık *Devrim* gazetesiyle, doğrudan doğruya "zinde kuvvetler" olarak tanımladığı bürokratik seçkinlere, özellikle de orduya hitap etti. İşçi sınıfı gibi hâkim sınıfların da zayıf olduğu ülkelerde, ara tabakalar önemliydi. "Millî devrimci aydınlar" olarak da tanımladığı "zinde kuvvetler" içinde ordu, halkın içinden çıkan, sosyal adaletçi hamleleri destekleyen bir kuvvetti. *Devrim*, emperyalizme, toprak ağalığına, büyük burjuvaziye karşı "millî burjuvaziyi" de içeren halk çoğunluğunu temsilen, 27 Mayıs benzeri bir "ilerici" darbenin hem propagandasına hem örgütlenmesine adanmıştı. Avcıoğlu bu arada gelişen sosyalist gençlik hareketine –"parlamentoculuk" karşı-

sında– bir yardımcı kuvvet olarak sempatiyle bakmakla beraber artık "sosyalizm" yerine "millî devrimcilik" adını kullanmaktaydı. *Devrim*'in 15-16 Haziran 1970 işçi ayaklanmasındaki tutumu semptomatiktir. Sendikal yasalardaki kısıtlamaları DİSK öncülüğünde protesto eden işçilerin iki gün süren kitlesel eylemi de, ordunun ayaklanmayı ateş açarak bastırması da gazetede hiç konu edilmedi. *Devrim*, 15-16 Haziran'dan sonra CHP yönetiminin, çıkarılmasında işbirliği yaptığı yasaların iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvurmasına yüklenerek, olayı, işçilerle orduyu karşı karşıya getiren bir 'kalleşlik' gibi sunmayı tercih etti – baş çelişki, emperyalist sistemle bütünleşmiş parlamentarizmdi.

Doğan Avcıoğlu, *Yön*'ün kapanmasıyla *Devrim*'in çıkması arasında, *Türkiye'nin Düzeni*'ni yazmıştı. 1968'de yayımlanan iki ciltlik eserin, 1980'lere dek, Türkiye'nin en çok basılan kitaplarından biri olduğuna, her nevi solcu kitaplığında bulunduğuna şüphe yoktur. *Türkiye'nin Düzeni* özgün bir analize dayanmaz, dönemin azgelişmişlik literatürünü tarayarak Türkiye'nin yakın tarihini yorumlar; esasen kararlı bir politik program önerisi koymasıyla öne çıkar. Avcıoğlu, "sosyalizm"in yerine "millî devrimci kalkınma yolu"nu bu kitapta geçirmiş, *milliyetçi-devrimci* adını (*sol-milliyetçi* de der) benimsemiştir. Kitabın sonuç bölümündeki, "Dünyada en kudretli ve ileri devlet olduğumuz geçmiş yüzyıllar" ibaresi, milliyetçilik hevesinin 'anti-emperyalist yurtseverlikten' ibaret olmadığını düşündürür. Avcıoğlu, sınaî kapitalizme geçmeye pekâlâ elverişli, hatta Batı'ya göre ön almış olan bu tarihsel rüçhanın, Batı'nın Amerika'yı keşfi ve sömürgecilik 'yüzünden' yitirildiğine hayıflanır. Batı emperyalizmi, "Osmanlı'nın ganimet ve haracını masum ve ufak ölçüde" bırakan "olağanüstü dış talan"ıyla, çığır açıcı bir ilk birikim üstünlüğünü ele geçirmiştir. Emperyalizm daha sonra Türkiye'de kendi çıkarlarına uygun bir toplumsal düzen kurmuş, komprador bir burjuvazi yaratıp "Avrupaî" bir vitrin donatmış, bununla beraber "gerilik unsurlarını yaşatmış"tır. "Menderes Batıcılığı"nın devam ettirdiği "Tanzimat Batıcılığı" bu emperyalist siyasetin bayiidir fakat geri kalışımızın bütün suçunu "kendi gericiliğimize" yükleme eğilimi de bir yanılsamadır. "Sömürge ve talan düzeni"nin "kökü dışarıda"dır neticede.

Geri bırakılmışlığı telâfi etmenin "vazgeçilmez ön şartı, bağımsız bir kalkınma yolu"dur. (Avcıoğlu, Batıcılık bahsinde üzerinde uzunca durduğumuz Japon modeliyle de selâmlaşır bu arada; Japonya, bağımsız gelişme olanağına sahip olduğu için sömürgeleştirilmekten kurtulabilmiş ve sınaî kapitalizme geçebilmiştir.) Türkiye'nin bu yolu tutamamış olmasını Avcıoğlu, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra kurulan Cumhuriyet'in, işçi-köylü-halk hareketinin yokluğunda, ağa-tüccar-ulemaya dayanmak zorunda olmasıyla açıklar. Cumhuriyet'i kuran milliyetçi-devrimci kadronun trajedisi budur: "Dayan-

dığı güçler aleyhine harekete geçmesine rağmen eşraf demir perdesini kırmaya gücü yetmemiş"tir. *Yön*, kapitalist olmayan kalkınma yolunu deneyen Üçüncü Dünya örneklerinden 'gocunmadan' ilham almış, Doğu dünyasına ilgi ve sempatiyle bakmıştı. *Türkiye'nin Düzeni*'nde ise, Kemalizmin biz bize benzeriz'ciliğine daha yakın bir hava vardır: Meksika ve Hindistan'a kısaca göz atan Avcıoğlu, küçük üreticilerin muhafazakârlığının etkisi altında millî devrimci aydınların sonunda tutucular koalisyonuyla ve emperyalizmle uzlaşmak zorunda kaldıklarını saptar. Buradan, 'dirayetli' bir gücün böyle sapmalara mani olması gerektiği sonucu çıkıyordur.

Yön'de, Avcıoğlu'nun sosyalizm tasarımı, Batı ve Doğu tipi sosyalizmler arasında bir üçüncü yol olarak "azgelişmiş ülkeler sosyalizmi" tasnifine oturuyordu. Batı sosyalizminden daha radikal fakat Doğu sosyalizmi gibi totaliter olmayan, devletçi bir yol olarak tanımlıyordu bu seçeneği. Devletçilik deneyimi, işçi sınıfının teşekkülünü ve bilinçlenmesini sağlayacak, bu da sosyalizmin inşasının öznel 'etken maddesini' güçlendirecekti. Sosyalizmin yerini Millî Devrimci Kalkınma Modeli'nin aldığı *Türkiye'nin Düzeni*'nde ise, millîleştirme-devletleştirme, plan disiplini, ağır sanayi vs. tasarılar arasında, emekçi sınıfların inisiyatif kazanmasına ilişkin bir bahse yer yoktur. Avcıoğlu, "kalkınmaya yönelmiş savaş ekonomisi" hedefiyle karartmıştır gözünü. (Ona göre "Türk"ün tarihsel varlığı, devlet yönetimi, ordu ve endüstriyle kaimdir, zaten.)

9 Mart 1971'de Avcıoğlu'nu başbakanlığa getirmesi umulan bir "sol" cunta girişimi akamete uğradı, 12 Mart'ta ordu komuta merkezi bütün solu şiddetle bastıran bir darbe yaptı. "Orduyu ayaklanmaya teşvik" suçlamasıyla yargılanıp beraat eden Avcıoğlu kendini tarih yazımına verdi. Garaudy'nin kitabına yazdığı önsözde utandığını söylediği eksiğini gideriyordu adeta. 1978'de yayınına başladığı beş ciltlik (ölümünden otuz yıl sonra, 2013'te 6. Cilt yayımlanmıştır) *Türklerin Tarihi*'nde, post-kolonyal tarihyazımı literatürüne de atıfla, ulusal tarih yazımının önemini vurgular. Anadolu odaklı bir Türk ulusu tarihi yazmanın, ulusal inşanın parçası olduğu kanısındadır. Melih Cevdet Anday ve Niyazi Berkes'ten de destek alarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin *ilk Türk devleti* olduğunu söyler. Bu eser, 1974'te yayınına başladığı dört ciltlik *Millî Kurtuluş Tarihi*'yle bütünlenir: Burada da hikâye, neredeyse kapitalist rasyonellerden taşan bir Türk/iye düşmanlığıyla tanımlanan Batı emperyalizmine ve onun karşısındaki "aydın aymazlığına" odaklanmıştır.

Yön'ün, Kemalizm bölümünde konu ettiğimiz *Kadro*'nun çizgisini '60'lar koşullarında devam ettirdiğine hep dikkat çekilmiştir – Bizzat Şevket Süreyya Aydemir de *Yön*'de yazmıştır! Tamamen ekonomizme indirgenmiş bir tarihsel materyalizm ilhamı, planlama-kalkınma-sanayi tutkusu, salt iktisadî değil topyekûn devletçilikleri, emperyalizme karşı Batı-dışı dünyayla ka-

der ortaklığı duygusu, Kemalizmi "bize özgü sosyalizm yolu" olarak görme eğilimi, müşterektir. Farklara bakacak olursak... *Kadro* Türkiye'de sınıfların oluşumunu kaynağında önleme emelindeyken; *Yön* sınıfları ve sınıf çatışmasının varlığını 'tanır' – fakat Türkiye'deki sınıflara özerk bir faillik atfetmez; emekçi sınıflar cılızdır, mütehakkim konumdaki hâkim sınıflar da son kertede emperyalizmin aletidir. *Kadro* mevcut rejimle özdeşleşip ona destek sunmak ister, *Yön* ise muhaliftir. *Kadro* yeni ulus-devletin millî kimlik inşa rejimi çerçevesinde milliyetçiliğin 'zorunlu hareketlerini' yerine getirmekle yetinirken, *Yön*, özellikle Avcıoğlu, gitgide milliyetçileşmiştir. *Kadro*, sosyalizmden –kısmen onu adapte ederek– Kemalizme dönmüş aydınların girişimiydi; *Yön* ise Kemalizmle sosyalizmi eklemleme arayışlarının zemini olmuştur. Başlarda sosyalizmi Kemalizmin doğal vargısı olarak meşrulaştırma eğilimi ağır basarken, Avcıoğlu 1960'ların sonlarındaki çizgisiyle bir bakıma sosyalizmden *Kadro*culuğa rücû etmiştir!

TSP, TSEKP

1960'larda sosyalist uyanışın ilk fikrî mahfili *Yön*, ilk örgütsel-kurumsal çatısı TİP idi. Öncesinde, 1946'da, tek parti rejiminden çok partili düzene geçilirken, iki sosyalist parti girişimi olmuştu. Bu kısa ömürlü partilerde, örgütsel ve ideolojik kaynakları farklı olmakla birlikte, TİP'te izini süreceğimiz bazı motifler görebiliriz.

1946 Mayıs'ında kurulan Türkiye Sosyalist Partisi'nin arkasında (TSP), TKP'nin açılan legal faaliyet olanaklarını değerlendirme arayışı vardı. Hedef, komünist kadroları 'açığa' çıkarmak değil, uzun vadeli işçi ve sendika örgütlenmesi olmalıydı. TKP'nin yöneticilerinden Hüsamettin Özdoğru ve Mustafa Börklüce, bu partinin liderliğine Esat Adil Müstecaplıoğlu'nu 'seçmişlerdi' (1904-1958). Esat Adil, kendi fikri ve 'karakteriyle' TSP'ye damgasını vurmuştur. Balıkesir'de canlı bir yazı faaliyeti yanında yerel toplumsal mücadelelere öncülük eden bu atak gazeteci ve hukukçunun altı çizilmesi gereken vasıflarından biri, TKP'yle 'ahbaplığına' rağmen, Marksizmin yanı sıra onu eleştiren sosyalist mezheplere de açık olmasıdır. 1920'lerde Brüksel'deyken, daha sonra Avrupa sosyal demokrasisine evrilecek olan 2. Enternasyonalci Vandervelde'nin konferanslarını –müridi olmamakla beraber– dinlediği bilinir. Esat Adil sosyalistliği "Her türlü iktisadî ve içtimaî adaletsizliği ortadan kaldırmak" yalınlığıyla tarif ediyordu. (Şairdir de. 1948'de Çin Devrimi'nden kapıldığı coşkuyu "Kölelerin kurduğu Çin sedlerini/Yine köleler yıkmaktadır" dizesiyle dillendirir.) "Cumhuriyeti tam bir halk devleti haline getirmek" ülküsünü dile getirdi. Esat Adil 1930'larda milliyetçiliğin ırkçı yorumlarına ve azınlıklara yapılan ayrımcılığa karşı çıkan yazılar yazmıştı. TSP'de, tarihsel

ülke, dil, iktisadî hayat, kültür ve an'ane beraberliğinin hürriyet ve bağımsızlık içinde devamı anlamında bir sosyalist vatanseverlik söylemini öne çıkardı. Kemalist-Anadolucu *Dikmen* dergisi[30] kadrosuyla "memleketçilik" üzerinden ülfet kurması da ilgiye değerdir.

TKP merkezi, ön ayak olduğu TSP'nin kurulmasından bir ay sonra, doğrudan müdahil olduğu başka bir sosyalist parti kurdurdu. Bu 'bonkör' tavrın nedeni, TSP'nin, TKP lideri Şefik Hüsnü'nün ve onun şahsında TKP'nin otoritesini aşındıracağı endişesi idi. Bizzat Şefik Hüsnü'nün başkanı olduğu Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi (TSEKP), TSP'yle rekabet içinde hızla örgütlenme çabasına girdi. Genel olarak, çizgisinin "daha ileri" olduğunu kanıtlama gayretindeydi – bu rekabetin temel meşgaleye dönüşmesi ve kıyıcılaşabilmesi, sosyalistler arası mücadelenin 'evrensel' bir uğrağıdır. TSP ile TSEKP arasındaki rekabet, ilkinin merkezî ve 'dikey' işkolu sendikacılığına, ikincisinin mahallî işyeri sendikalarıyla 'yatay' örgütlenmeye yönelmesindeki ayrımda temsil olunuyordu. Sosyalist vatanseverliğe TSEKP de talipti: Çalışan sınıfların, "millî varlığımızın temel taşları" olduğunu söylüyordu.

TSEKP Antep örgütünün ilk beyannamesinden bir pasaj okuyalım: "Bilin ve bildirin; öğrenin ve öğretin; okuyun ve okutun; duyun ve duyurun ki esas davamız aş pişirenin, iş yapanın, toprak sürenin, ekin biçenindir, at binenin kılıç kuşananın değil, ata besleyen binmeli, kılıcı yapan kuşanmalıdır." Buradaki en yalın haliyle 'aşağıdakiler' namına dillendirilen alabildiğine 'saf' eşitlik ve adalet yakarısı ve peygamberâne denebilecek tını da, '60'larda taşralardan TİP'e akacak ruhun ilk işaretlerindendir.

Rejimin "çoğulculuğu", şedit bir anti-komünizmle tahditliydi; 1946 Aralık'ında, iki sosyalist parti de bir tutuklama dalgası eşliğinde kapatıldı. Esat Adil TSP'yi 1950'de tekrar kuracak, 1952'de o da kapatılacaktı. 1950'lerde bir başka sosyalist parti, Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın –ondan aşağıda bahsedeceğiz– Vatan Partisi de politikadan ziyade adlî kovuşturmanın konusu olmuştur.

Aralıklarla 1946 Kasım'ından 1949 Eylül'üne kadar –arada başka isimlerle (*Merhumpaşa*, *Malûmpaşa*, *Zincirli Hürriyet*...)– etkili bir mizahî muhalefet yapan *Markopaşa* dergisi, TSP'nin çizgisine hayli yakın, 'yerlici'-sol bir tavırla, CHP iktidarını halkçı-demokrat açıdan silkeleyen bir çizgi izlemiştir. Yayıncılarından Aziz Nesin ve Rıfat Ilgaz zaten TSP'ye üye olmuşlardı. *Markopaşa*'yla asıl özdeşleşense, 1948'de gayri nizamî harp aygıtının suikastına kurban giden Sabahattin Âli'dir (1907-1948). Sabahattin Âli, "ekmeğini alnının teriyle çıkartan namuslu vatandaşlara" hitap eden siyasî yazıların baş müellifidir. "Emperyalist yabancı sermayeye" karşı "milletin alın terini" savunmayı vatanseverlik icabı sayan söylem, solun '60'lara devreden hattını

30 Bkz. Muhafazakârlık bölümü, s. 377.

çizecektir. Aziz Nesin ise "zorbalarla alay eden" hicvin ustasıdır. Nesin burada, Batı'ya (Fransa'ya) öykünen "yoz burjuva gülmecesi"nin 2. Meşrutiyet'ten beri hüküm süren hâkimiyetine karşı, "toplumsal eleştiriye dayalı geleneksel halk gülmecesini" modernleştirme iddiasındadır. Onun 1948 Şubat'ında *Zincirli Hürriyet*'te *Tan* gazetesine yapılan saldırı üzerine yazdığı 'hitabe', solu 1960'a kadar neredeyse 'silen' linç atmosferinin acı bir taşlamasıdır. "Ey Türk Faşisti!" hitabıyla M. Kemal'in "Gençliğe Hitabe"sini eğretileyen bu metin, muhaliflere her türlü işkence ve zulmün reva görüldüğü "bu ahval ve şerait altında dahi bütün bu yapılanları kâfi görmeden, vazifen matbaaları yıkmak, makineleri ısırmak, namuslu vatanperverleri parçalamaktır. Muhtaç olduğun kazma, balta CHP ambarlarında mevcuttur" diye bağlanır...

TİP

Bu Antepli sosyalistler kuşağının karizmasından etkilenen (biri zaten kendi ağasıdır!) tahsilsiz ve topraksız bir köylü, Hamdi Doğan ("Hamdoş", doğ. 1937), '60'larda hamarat örgüt emekçilerinden olduğu Türkiye İşçi Partisi'yle ilişkisini "âşık olmak" diye tanımlayacaktır. TİP, '60'larda sosyalizm fikrinin meşrulaşmasının âmillerinden biridir – fakat onun müstesna etkisi, halkta, işçiler, köylüler arasında sahici bir cezbe yaratmış olmasıdır.

TİP, 1961 Şubat'ında bir grup sendikacı tarafından kurulduktan sonra, bir yıl kadar, sendikalist bir cemiyet hüviyetinde kaldı. Sahici bir parti etkinliği yürütebilmek için sosyalist aydınların desteğini arayan kurucular, Mehmet Ali Aybar'ı ikna ettiler. Genel başkanlığı üstlenen Aybar'la beraber, muhtelif sosyalist birey ve çevreler, –bu arada bir grup TKP'li de–, TİP'e geldiler. Böylece canlanan ve örgütlenmesi yayılan, bu arada anti-komünist linççiliğin hedefi haline gelen TİP, işçi haklarını savunmanın ötesinde, sosyalistçe bir rotaya girdi. 1964'teki 1. kongresinde benimsediği program ve tüzük, bu yönelimi kayda geçirdi. O vakte kadar ihtiyaten tercih edilen "toplumculuk" adı da yerini hızla sosyalizme bıraktı.

Yeni program, partiyi "işçi sınıfının tarihî, bilime dayanan demokratik öncülüğü etrafında... emeğiyle yaşayan bütün yurttaşlar"ın temsilcisi olarak konumlandırıyordu. Önemli bir ayrım, *Yön* gibi kâh "millî burjuvazi"yle kâh "zinde güçler"le ittifaklara teveccüh göstermemesi, sadece emekçi sınıflara angaje olmasıydı. Burada TİP'in kendi içinde bir ayrım vardı. Behice Boran gibi, işçileri ve köylüleri "temel sınıflar" olarak tanımlarken işçi sınıfının politik öncülüğünde hassaslanan Marksist-Leninist bir çizgiye mukabil; Aybar gibi, politik özne tanımını "ezilmiş ve horlanmış halk" genişliğinde tutanlar da bulunuyordu. TİP'in *Yön*'le ve zamanın sol ruhuyla temel bir müştereği, "sosyal adalet ilkelerine" uyarak "azamî kalkınma"ya, bunun için de

ağırlığı tarımdan sanayiye kaydırmaya verdiği önemdi. (Toprak reformu, elbette TİP'in de gündemindeydi.) Mülkiyet hakkının sadece kamu yararı ölçütüyle sınırlanacağı güvencesi verilirken, ulusal ekonomide kilit işlevi olan büyük üretim araçlarının kamulaştırılacağı söyleniyordu. Mevcut uygulamasından "emekten yana" sıfatıyla ayrılan bir devletçilik ve "kapitalist olmayan yoldan kalkınma" şiârını, TİP de benimsemişti. Ancak aşağı yukarı 1965'ten itibaren, Millî Demokratik Devrim (MDD) ve *Yön*'le ayrımı keskinleştirmeyi de gözeterek, "kapitalist olmayan kalkınma" yerine sosyalizm demekte ısrar edilecekti. TİP, yoksulluğun 'kader olmadığını' söylerken *Yön*'den ve MDD'den daha heyecanlı, daha 'hisli', bunun çaresini konuşurken daha az 'ekonomist' ve daha az 'stratejisttir', deyim yerindeyse... TİP, yatırımını esasen tevekkülü kırmaya yapar; model kurmaktansa, 'çözümü' bu uyanışa bırakmaya yatkındır ana meyliyle.

Aybar 1965'te, "Bizi zorla iktidara gelmek isteyen bir parti olarak görmek isterler. (...) İsterler ki yer altı çalışmalarına girişelim ve efendiler kolayca hakkımızdan gelsinler. Hayır, biz anayasacıyız, oyuna gelmeyiz," diyordu. "Kanun yolundan iktidara gelme" taahhüdü, TİP'in '60'lar solu içindeki mümeyyiz vasıflarından biridir. Bu legalizm, hem bir ihtiyat önlemiydi: gerek sistemin provokasyon ve manipülasyonlarına gerekse sair sol yapıların "sızma" ve yönlendirmelerine karşı ihtiyat... Ama aynı zamanda, hareketin yasal demokratik çerçeve içinde gelişeceğine olan güveni ve demokrasinin asıl sahibi olma iddiasını ifade ediyordu. TİP'in ilk kuruluşundaki temel ilkesi, "1961 Anayasası'nın eksiksiz ve tastamam uygulanması" olmuştu. Sonra da, anayasanın sosyalizme açık, dahası sosyalizmin "Anayasanın icabı" olduğunu savundular. Partinin en popüler milletvekili Çetin Altan, 1961 Anayasası'nın "sermaye birikimini yapamamış bir komprador azınlığının kendi sömürüsünü kısıtlama pahasına uygulayabileceği bir anayasa değil", bir "sosyalist anayasa" olduğunu söylüyordu. TİP, '60'ların ilk yarısında solun bir başka ortak mitosunun, 'doğru' uygulanan 'iyi' bir anayasayı bütün sorunların çaresi olarak gören anayasa romantizminin belki en hevesli meftunuydu.

Bağımsızlık ve anti-emperyalizmi sosyalizmin ilk akla gelen rükünlerinden biri, hatta birincisi olarak düşünmek, dönemin sol ikliminde TİP'in de hanesini dolduran kuvvetli bir rüzgârdı. Bu şiârlar üzerinden Kemalizmle ve ulusçulukla ilişkilenmek de öyle... TİP, sömürgeciliğe karşı ilk mücadeleyi yapmış olmanın şerefinden, "Atatürk devri"ni bağımsız dış politikaya örnek göstermekten geri durmadı. Ancak, kâh meşruiyet dayanağı kâh mevcut durumun yergisi için başvurulan Kemalist 'malzemeye' fazla takılıp kalmadı. NATO'dan çıkmayı savunurken, ABD üsleri nedeniyle vatan toprağının bir bölümünün "Amerikan işgali altında" olduğunu söylemek gibi, ajitasyon tesiri yüksek bir propagandanın müellifiydi TİP. Bu millîci hararete, sınıfsal

bir gem vuruyordu: Ulusun büyük çoğunluğunu emekçiler oluşturduğuna göre, onların menfaati, aynı zamanda "Türk ulusunun yüksek menfaati" olmalıydı. Sosyalist vatanseverlik söyleminin taşradaki canlı örneğini bu bölüme girerken andığımız Hamdi Doğan'ın anlatısında bulabiliriz: "Babalarımız vatan için dövüşmüş, savaşmış ama vatana sahip olamamışlar, vatan topraklarını ağalar paylaşmış. Biz vatana bekçilik ederiz, ağalar her zaman geride durur, en güzel yerlerde yaşarlar. (...) Vatan için canını verenlerin, kurtardığı vatanda başını sokacak bir evi olmamış"tır.

Hamdi Doğan'ın 1965 seçimleri öncesinde TİP adına yaptığı radyo konuşması, sosyalist popülizm adına çarpıcı bir belâgat örneğidir: "Ben Gazi-antepli Azap Ali'nin oğlu Hamdoş. Tozun toprağın içinden sürünerek geldim. Çektiğim ıstırabı size söylemek istiyorum. (...) Ben zannederdim ki ağam beni beslermiş. Ama öyle değilmiş. Öğrendim ki ben ağamı beslermişim. (...) Fakirleri boğdurmak için insanlardan it besleyen ağaları istemiyoruz artık." TİP'in taşradaki dinamiği, sadece sosyalist doktrin fragmanlarına dayanmayan, kâh dinî kaynaklardan kâh naif bir adalet talebinden kâh delikanlılık ahlâkından kâh tarihsel halk isyanları epiğinden beslenen canlı bir tepkinin dillenmesini sağlamıştır. TİP'in "işçisi, köylüsü, küçük esnafı, arkasız memuru, namuslu aydını ile bütün emekçi sınıf ve tabakalar"a hitap etme iddiası, böyle geniş mezhepli bir sol popülizme elveriyordu. Halkın çoğunluğunu oluşturan köylülük, tabiî popülizme damgasını vurdu. TİP'in legalizmiyle birleştiğinde, köylü desteği kazanılmadan bir şey yapılamayacağı fikri güçlü bir kabul görmekteydi. 1965'ten sonra çark-başaklı parti amblemi-nin ufka doğru yürüyen kasketli köylü siluetiyle değiştirilmesi, bu kabulün bir ifadesidir.

Popülizmle de bağlantılı bir mesele, parti yönetim kadrolarının sınıfsal mevkii meselesi, TİP içindeki ilk büyük ayrışmanın konusu oldu. 1964'te kabul edilen yeni tüzüğün meşhur 53. maddesi, "kafa işçileri-kol işçileri" ayrımı getirerek, işçilerin ve aydınların yönetimde eşit temsilini öngörüyordu – yani bütün yönetim organları mevcudunun yarısı kol emekçilerinden seçilecekti. Bu kota (elbette böyle denmiyordu), programdaki, "Halkçı fikirler ancak halka dayanan bir hareketle gerçekleştirilebilir" ilkesi ve "demokrasiyi halkın günlük hayatında gerçekleştirme" şiârından güç alıyordu. Bu pozitif ayrımcılığın (elbette böyle denmiyordu) sosyalistçe bir açıklaması da vardı: Emekçilerin söz söylemeyle, karar vermeyle, yönetmeyle ilgili ürkeklikleri, acemilikleri, ancak yetkilendirerek, görev üstlendirerek, deneyim içinde kırılabilirdi. Bu, onları "eğitmekten" daha geçerli ve daha az velayetçi bir yoldu. Nitekim mesela partideki popülist eğilimden en fazla rahatsız olanların başında gelen Behice Boran da bu uygulamanın yararına inanmaktaydı.

Buna mukabil bu ayrımı yapay-zorlama bulanlar olduğu gibi, kadroların bilinç düzeyine ve politik liyakatine önem vermemenin, sosyalist bir partinin kendini inkâr etmesi anlamına geleceğini düşünenler de vardı. Fethi Naci'nin başını çektiği bir grup sosyalist aydın, bu rahatsızlıkla partiden ayrıldılar. Doğrudan doğruya 53. madde meselesinin kapanmasından sonra ve ondan bağımsız olarak da, TİP'in, üyelerinin müktesebatını geliştirmeyi, onları "eğitme-bilinçlendirme" işini ciddiye almadığı eleştirisi ve özeleştirisi süregitmiştir. Behice Boran'ın en yakınındakilerden Nihat Sargın, "partinin aldığı üyeleri yoğuramadığı"ndan yakınacaktır. Çetin Altan, "sosyalist örgütlenme yerine sosyalist edebiyatla oy toplama sevdası"na düşüldüğü, "bir sınıf yerine kara kalabalığa dayanma kolaylığı"na sapıldığı eleştirisini yapacaktır. Oysa "halk kitleleri belirli bir sosyalist eğitimden geçirilmediği zaman büyük tutarsızlıklara kayan bir kara kalabalık olmaktan kurtula"mıyordur Altan'a göre. TİP'e 'dostça eleştiri' mesaisi yapan eski TKP'lilerden Hikmet Kıvılcımlı, işçi-köylü-aydın statülerinin biçimsel ölçütlerle dondurulmasına karşıydı, aydını işçileştirip işçiyi aydınlaştırma hedefinin gözetilmesi gerektiği uyarısını yapmıştı. Öncücü bir komünist olarak, partinin herkese açılmasına da karşıydı. Ona göre TİP başlarda "amelecilik"[31] gütmüş, arkasından "aydınlar particiliğine"[32] kaymıştı. O, soldan popülizmle eleştirilen Aybar ve arkadaşlarının da neticede "aydın kelleler" olarak işçileri "Kadrocuvarî ve Yönkâri" gütmeye çalıştıkları kanaatindeydi. Beri yandan bu durum, TİP'in bilinçli bir sosyalist öncülükten yoksun (Kıvılcımlı'nın aşağıda göreceğimiz çiçekli lisanıyla, "başsız deve") olmasını engellemiyordu.

Kıvılcımlı'nın TİP'e üye olması parti yönetimince engellenmişti. Onun gibi bir başka eski TKP'li önder şahsiyet olan Mihri Belli ise, 1966'daki 2. kongreden bir süre sonra partiden atılacaktır. TİP yönetiminin 'eğitim-doktrin' çalışmalarını ve teorik derinleşmeyi adeta kasten ihmal etmesinin bir nedeni, "eski tüfek" denen TKP'lilerin nüfuzundan sakınmaktı. Zira sosyalizmin teori ve doktrin meseleleri etrafındaki tartışmaların parti gündemindeki ağırlığının artması halinde, o levazımatın ustası olan bu kadroların itibar ve etkinliğini artıracağından endişe ediliyordu. TKP'lilerden, sadece liderlik rekabeti bakımından değil, hem partiyi "dış" (Sovyetik) tesirlere açacağı hem polis takibatına fırsat vereceği endişeleriyle de sakınılmaktaydı. Şu da var ki, TKP, bu dönemde gerçekten TİP'e 'mukayyet olmak' üzere bir komite görevlen-

31 Kastedilen *uvriyerizm*dir – bu, işçi-popülizmidir. Sosyalizm içinde bu akım, işçileri halihazır (kapitalist sistemdeki) halleri ve bilinçleriyle –onlara gerekli "parti bilinci"ni kazandırmadan– temel politik referansa dönüştürmesiyle eleştirilmiştir.

32 Kıvılcımlı bu istidadı da "kürsü sosyalizmi"ne benzetiyordu. Kürsü sosyalizmi, 19.-20. yüzyıl dönümünde Batı Avrupa'da, daha çok akademisyenlerin-aydınların rağbet ettiği, sokaktan ve politik mücadeleden çok entelektüel faaliyete dayanan ve devletin sosyal reform politikalarına bel bağlayan bir akım olarak eleştirilmiştir.

dirmişti; ancak örneğin Behice Boran'ın da dahil olduğu bu TKP'liler, TİP'in özerk bir güç hale geldiğine inanarak, 'söz dinlemez' olmuşlardı!

Kasım 1966'da Malatya'da yapılan 2. kongre, sakınılan bu tartışmalarla da alâkalı ideolojik bir hesaplaşmaya sahne oldu. İhtilaf, TİP yönetimi ile Millî Demokratik Devrim (MDD) yanlıları arasındaydı. MDD akımı artık *Yön* muhiti dışında da hızla gelişmekte, özellikle üniversite gençliğini sarmaktaydı. Başta bu ideolojik hattın öncülerinden Mihri Belli olmak üzere, TİP'in de özellikle büyük şehirlerdeki örgütleri içinde taraftarları vardı. Büyük şehirlerin üye sayıları oranında ağırlıklı temsilini engelleyen, fiilen taşraya pozitif ayrımcılık yapan parti tüzüğü, bu koşullarda genel merkezin lehine işledi ve MDD'cilerin kongrede kaybetmesine katkıda bulundu. MDD'ciler TİP yönetiminin soyut, popülist ve naif bir sosyalizm savunusuyla yetindiğini, bununla parlamentarist, pasifist ve oportünist bir tutumu perdelediğini düşünüyorlardı. TİP, azgelişmiş, yarı-feodal, yarı-sömürge Türkiye'nin biçimsel demokrasisine sanki gelişmiş bir Batı demokrasisi gibi bakıyor, millî demokratik devrim safhasını kat etmesi gereken bir ülkede sosyalizmden söz etmekle, mevcut rejimi meşrulaştırmaya hizmet ediyordu. Eleştirinin böylesine uçlaşarak hainlik ithamına varabilmesinde, MDD'cilerin –gençlerinin– yeni talim ettikleri Marksist-Leninist retorikle 'reaksiyona giren' âcilci-devrimci hâlet-i ruhiyesi yanında, TİP yönetiminin kongreden sonra izlediği tasfiyeci tutumun da etkisi oldu. Zira onlar da kırılgan demokratik rejimin iptaline fırsat veren provokasyonlara zemin hazırlayacak bir sızma harekâtıyla karşı karşıya olduklarına emindiler. Bu onları ilerleyen yıllarda da sol radikalizmi dostça eleştirmektense kriminalize eden bir tavra itecekti. Sonuçta, Malatya kongresindeki ayrışma, ideolojik bir tartışmayı derinleştirmekten ziyade, sol içi sapma-hainlik ithamlarının ve husumet kültürünün gelişmesi yönünde atılmış bir adım oldu.

TİP'in 'paylaşılamaması', 1965'teki seçim başarısıyla kazandığı itibar ve cazibeyle ilgiliydi. Başarı, % 2,83'lük bir oy oranından ibaretti fakat seçim sisteminin getirdiği temsil adaleti sayesinde partinin on beş milletvekiliyle parlamentoya girmesini sağlamıştı. TİP, parlamentodaki etkili muhalefetiyle, saygınlığını, etkinlik ve meşruiyet alanını kuşkusuz genişletti. Bu etkinlik, parti yönetiminin yasal-parlamenter yolun geçerliliğiyle ilgili iddiasını ve iyimserliğini güçlendirdi. Yan etkisi ise, odağa kürsü performansını koyan bir politika anlayışını ve yine aydın öncülüğünü teşvik etmesiydi – bu da örgütlenmenin ihmaline katkıda bulundu. TİP'in parlamentoda Aybar'la beraber en etkili hatibi olan ve 1968'de Meclis'te AP'lilerin linç saldırısına uğrayan Çetin Altan (1927-2015), bizzat, mevcut demokrasi ve parlamento mekanizmasının tenkidini yapmamış olmalarından müştekiydi. "Demokrasi sözcüğünün gizlediği" oligarşik yapıyı, idare-i maslahatı, kariyerizmi ustaca hic-

vediyordu, "bizim partili arkadaşlar"ın da buna kapıldığı kanısındaydı. O, – bir MDD'cinin diyebileceği gibi!–, yeterince teşhir etmediklerini düşündüğü "uydurma demokrasi"yi, soldaki herkes gibi, Türkiye burjuvazisinin *kompradorluğuna* bağlıyordu. "Yeryüzündeki komprador burjuvalarının en kurnazı, en hilekârı, en yalancısı ve en düzenbazı"ydı 'bizimkisi', talan ekonomisine yatkın, barbar bir burjuvaziydi.[33]

Çetin Altan'ın Türkiye'de komünizme-sosyalizme gösterilen tepkinin arkasında "şehirliye duyulan taşra kızgınlığı"nı teşhis edişi de ilginçtir. Onun, bunla da bağlantılı olan ve dönemin sosyalist tartışmaları içinde pek yankı bulmayan bir başka 'dikkatini' de kayda geçirmek gerekir. Altan'a göre Türkiye'de siyasî mücadele bir azınlık içinde dönmekte, sol hareket de ivmesini esasen bu azınlık içi çıkar çelişkilerinden ve hoşnutsuzluklardan almaktaydı. Zihinsel emeğin işçileşmesinden doğan bir çelişkiydi bu: Lise hatta üniversite diplomaları "mutlu azınlığa katılmaya" yetmez hale geldikçe, seçkinler arasında statükodan hoşnutsuzluk büyümekteydi. Bu da halkın/emekçi sınıfların lehine bir gelişmeydi fakat şayet sosyalizmi "önce aydınların iktidara kavuşacağı ve sonra da halka öğreteceği bir sistem olarak görmüyor" isek, asıl soru şuydu: "Egemen sınıfın kendi içindeki sosyal adaletsizlikten doğan bu akım, asıl emekçi sınıflarında sınıf bilincini yaratmıya ne zaman dönüşecektir?" Bu kaygı, Altan'ı, şahsen gergin bir ilişki içinde olduğu Aybar'a yaklaştırır.

Malatya Kongresi'nden sonra TİP'in politik avadanlığına etkili bir alet daha girdi: "Doğu sorunu". Kongrede güçlü bir "Doğulular" grubu kendini göstermiş ve genel merkezin seçimi kazanmasında etkili olmuştu. "Doğulu", "Kürt"ün hüsnütabiri; "Doğulular" grubu, sosyalizme yönelen genç Kürt aydınları kuşağıydı.[34] Malatya Kongresi bildirisi, "maddi ve manevi alanda sömürülen Doğu'nun meseleleri"ni özel bir başlık olarak vurgulamıştı. 1967'den sonra düzenlenen Doğu mitingleri, TİP'in kendisinden çok, Kürt politik uyanışının kitleselleşmesine yarayan bir çığır açtı. 1968'deki 3. kongrede "Kürtçe ve Arapça konuşan vatandaşlarımıza" yönelik ayrımcılıktan bahsedilerek, Kürt meselesinin tanınmasında bir adım daha atıldı. 1970'teki 4. kongrede son adım atılarak, "Türkiye'nin doğusunda Kürt halkının yaşadığı" ve "baskı, terör ve asimilasyona" tabi bulunduğu kayda geçirilecekti. TİP, 1971 yazında esasen bu kongre kararı gerekçe gösterilerek kapatılacaktır.

TİP'teki ikinci büyük ayrışma, 1968 Ağustos ayında Sovyetler Birliği önderliğindeki Varşova Paktı devletlerinin Çekoslovakya'ya askerî müdahalesinden sonra başlayan tartışmalarla vuku buldu. (Bu müdahale-işgal, bütün

33 1980'den sonra liberalizme meyletmesi, 'adam gibi' bir burjuvazi oluşumuna verdiği önemle de ilgilidir.

34 Bu paragrafta ele alınanlar için bkz. dokuzuncu bölüm, s. 839 vd.

dünyada solu sarsan ve bölen münakaşalara yol açmıştı.) "Sovyetçi" olarak bilinen Behice Boran ve arkadaşları da bu müdahaleyi kınamaktan geri durmadılar. Ancak genel başkan Aybar'ın bu kınamayı 'abartması', onları rahatsız etti. Aybar'ın bu vesileyle kendi "hürriyetçi sosyalizm", "güleryüzlü sosyalizm" şiârlarının farkını vurgularken, Sovyet modeliyle beraber beynelmilel veya 'bilinen' sosyalizmle eleştirel bir ilişkiden bile kopan, hatta sosyalizmden uzaklaşan bir rotaya girdiğini düşündüler. Nihat Sargın, bu istikamette gidilirse artık sosyalizmden değil "Aybarizmden" bahsedilebileceğini söyleyecekti! Boran, Sargın ve Sadun Aren'in başını çektiği muhalefet, sosyalizmi meşrulaştırma misyonunun gerçekleştirilmesinin ardından, partinin nitelikli örgütlenme ve bilinçlendirme faaliyetine geçmemiş olmasını eleştiriyordu. Onlara göre Aybar, hem mütehakkim liderlik tarzı hem popülizmiyle buna ket vurmaktaydı. Boran, soyut-genel bir özgürlük mücadelesinin sınıf mücadelesinin önüne geçirilmesine karşıydı. Sömürünün nedenlerine eğilmek yerine sömürünün sonuçlarına bakılmasını, emekçilerin "horlanıyor olmaktan" gelen duygularına hitap edilmesini, uygunsuz bulmaktaydı.

Boran-Aren-Sargın grubunun, TİP içindeki ayrışma sürecinde 1969 Mayıs'ında çıkarmaya başladığı *Emek* dergisi, ideolojik çizgilerinin billurlaşmasına vasıta oldu. Bu aynı zamanda, TİP'in MDD'cilerle ayrımlarını keskinleştirmek için bilediği "sosyalist devrim" şiârının biraz daha içeriklendirilmesine zemin oluşturdu. Komintern'in azgelişmiş ve sömürge ülkelerde geçerli olan "aşamalı devrim" modelinin Türkiye'ye uyarlanamayacağı görüşü, *Emek*'te Marksist-Leninist lisan içinden bir analizle tamamına erdirildi. Behice Boran'a göre Türkiye'de burjuva demokratik devrim tamamlanmış, işçi sınıfı kâfi derecede gelişmişti. Kemalizm, –"küçük burjuva devrimci" değil– "burjuva ideolojisi" idi – *Emek*'te yazan Kürt sosyalist Kemal Burkay,[35] özel bir hassasiyetiyle katılıyordu buna! Bu bağlamda, devrimi üretim ilişkilerinde değişiklikle tanımlayan Mihri Belli'nin, bir yandan da 1940'larda Türkiye'de anti-Kemalist karşı-devrim olduğundan söz etmesi sorgulanıyordu. Lenin'in millî - millî-demokratik-devrimci *İlki Taktik*'ine karşı *Emek*, demokratik devrimi sosyalist devrime bağlayan "sürekli devrim" perspektifini koyan *Nisan Tezleri*'ne el attı. *Emek*, Marksist-Leninizm lügatına dalmakla, bizzat bir şey söylemiş oluyordu. Marksist-Leninist doktrin içinden konuşan, popülist bir tutumla şekilsiz bir kitleye seslenmek yerine bilinçli bir öncü kadro yetiştirmeyi hedefleyen "bilimsel sosyalist" bir partiydi hedeflenen. TİP'in madenci havzası Zonguldak örgütünde kümelenen bir grup (en bilinen ismi Ahmet Hamdi Dinler), *Emek*'in de berisinde, 'soy' işçi sınıfı örgütlenmesinden yanaydı; kitle partisi bulanıklığından tamamen çıkılmalı, küçük üretici talepleri ve protestolarına mesafelenilmeliydi.

35 Bkz. Kürt Ulusal Hareketi bölümü, s. 839, 848 vd.

Millî demokratik devrim-sosyalist devrim ikiliğini "kesintisiz devrim" perspektifiyle aşmak, –Mahir Çayan'ın yanı sıra– 1970'te *Ant* dergisinin de benimsediği tutumdu. *Ant* (1967-1971), çıkışından itibaren TİP'i 'kollarken', teorik ayrışmaların iğvasına kapılmayıp solda birliği (asgarî müşterekleri) korumayı tavsiye eden bir tutum izlemişti. Bununla beraber, Aybar yönetimi "faşizme zemin hazırlamama" bahanesiyle eylemcilikten, sokaktan tamamen kaçınıp bu sahayı "maceracı, provokatör" denilenlere bırakmakla eleştirilmekteydi. (Ant, başta kapağı kurşun deliği desenli meşhur *Şehir Gerillası*, heyecanla karşılanan sosyalist gerilla risalesi çevirilerinin de yayıncısıydı.) Başyazar Doğan Özgüden (doğ. 1936), 1969'da Aybar'a tavır alarak, TİP'in parti içi demokrasiyi gözeten ve işçi sınıfı öncülüğünde biçimlenecek yeni bir sosyalist program belirlemesi gerektiğini savundu. *Ant*'ın TİP içi gruplaşmaya tabi olmayan bir tartışma platformu işlevi de taşıdığını belirtmek gerekir. *Ant*, 1969'dan itibaren solda orduyla sempati köprülerini atmasıyla da önemlidir. OYAK'ı "subay holdingi" olarak tanımlayan, ordunun kapitalist sistemle eklemlenme sürecine dikkat çeken makaleler yayımladılar – İdris Küçükömer'in eseri de Ant Yayınları'ndan çıkmıştı.

TİP'in 1968 sonlarındaki 3. kongresini sendikacılar ve Doğuluların desteğiyle yine Aybar kazandı, ancak yönetim organlarında muhalefetin gücü arttı. 1969 seçimlerinde oy oranı % 2,56'ya düşen partinin Meclis'teki gücü, seçim sistemi değişikliği yüzünden, iki milletvekiliyle sınırlı kaldı. Solda radikalizm tırmanırken "parlamentarist-legalist" yöntemin gözden düşmesini hızlandıran bir yenilgi oldu bu. Hem bu önem kaybı hem parti içi yarılma, TİP'in minesini solduruyordu. Aybar başkanlıktan istifa etti. Sendikacılarla ittifak eden *Emek* grubu, "Doğulular"ın da kendi gündemlerine gömülmeleriyle –son politik teşebbüsleri, 4. kongrede "Kürt kararını" çıkartmak olacaktı–, partinin yönetimine hâkim geldi. 1970 Ekim'indeki 4. kongrede Behice Boran genel başkanlığa seçildi. Aybar 1971 Şubat'ında "Sovyet tipi bürokratik partiye" dönüştüğü ikazında bulunarak partiden istifa etti. TİP'in son politik hamlesi, 12 Mart arifesinde "Faşizme Hayır" kampanyası başlatmak oldu.

12 Mart askerî rejiminin yerini yeniden sivil parlamenter yönetime bırakmasının ardından 1975'te kurulan ikinci TİP'in, kaldığı yerden devam ettiği söylenebilir – yani 1970'te girdiği rotada yol almayı sürdürdü. Yine genel başkan olan Behice Boran'ın davası, TİP'i, işçi sınıfını ve onun politik öncülüğünü temsil eden sosyalist kadroların çatısı olarak kurumlaştırmak ve kabul ettirmekti. Bu, zımnen, sosyalist dünya (bundan esasen Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ni anlıyorlardı) nezdinde 'tanınmayı' sağlayarak TKP'nin yerini alma iddiasını içeriyordu. Behice Boran, TKP'nin 1970'lerin ikinci yarısındaki "ulusal demokratik devrim" stratejisini, 1960'ların MDD'si gibi, iş-

çi sınıfı partisini hesaba katmadan "sistem/burjuvazi kuyrukçuluğu" yapmakla eleştirmekteydi. Boran, "devrimci mücadele her gün 'bir eylem yapmak' değildir" uyarısında bulunmuş, asıl sürekli ve uzun vadeli bilinçlendirme ve örgütleme faaliyetini önemsemek gerektiğini savunmuştur. İkinci TİP'te, 1960'lardan devralınarak geliştirilen "sosyalist devrim" programına karşı, TKP'yle simbiyoza yatkın bir eğilim de vardı. 1977 seçimlerinde % 0,13 oy aldığında uğradığı hayal kırıklığı ve TKP'nin güçlenişi, TİP'te TKP'ye yakınlaşma eğilimini güçlendirdi. Parti programı, TKP'yle uyuşacak şekilde araya bir "demokratik devrim" aşaması konarak revize edildi. Bu eğilime ve TKP'ye müzaherete karşı çıkan bir grup, sosyalist devrim hedefinden vazgeçmeksizin ve onun yerine bir millî demokratik devrim ikame etmeksizin, âcil bir mesele olarak demokratik mücadeleye odaklanmak gerektiği kanısındaydı. Sovyetik partilerdeki mutat "Troçkist" suçlamasıyla TİP'ten uzaklaştırılan, Yalçın Küçük ve Metin Çulhaoğlu'nun başını çektiği bu grup, 1979'da *Sosyalist İktidar* dergisini çıkarttı. TİP'in TKP'yle yakınlaşması 12 Eylül darbesinden sonra gelişti ve 1988 Ekim'inde, Boran'ın ölümünden hemen birkaç gün önce, ortak parti oluşumuyla noktalandı.

Birinci TİP'in mirasını geliştirmeye aday olan bir başka parti, 1974'te kurulan Türkiye Sosyalist İşçi Partisi (TSİP) idi. 12 Mart rejiminden çıkışta ilk kurulan sosyalist parti olmasıyla ve birlik-çatı çağrısıyla ilgi uyandırmıştı. Aydınlık grubu, Aybar ve silahlı mücadeleciler dışındaki bütün sosyalistleri bir araya getirme ümidi yaratan bir girişimdi. Başlarda, sosyalistlerin parçalanmasından çok yakınmış olan Hikmet Kıvılcımlı'nın izleyicilerinin ("Doktorcular") belirli bir ağırlığı varken, özellikle TKP'nin artan cazibesinin basıncı altında, TSİP yönetimi bu çizgiden uzaklaştı – bunun üzerine "Doktorcular" da TSİP'ten uzaklaştılar. 1970'lerin ikinci yarısındaki örgütlenme ve ayrışma furyasında, çoğulcu bir çatı oluşturma vaadi zaten geçersizleşti. Varlığını korumakla beraber, TSİP, bazı üyelerinin "geçiş partisi" tanımına uygun olarak, TİP ve TKP'ye geçiş berzahı işlevi gördü.

1979'da yapılan İstanbul kısmî senato seçimi, devrin yasal sosyalist partilerini tartıya çıkarmıştı. Bağımsız aday olarak katılan TKP'li Beria Onger % 1,6'yla, TİP (% 1) ve TSİP'i (% 0,4) geride bırakarak bu rekabette TKP'nin üstünlüğünü bir defa daha göstermişti. Bu seçimde Sosyalist Devrim Partisi de % 1 oy almıştır.

Aybar

Mehmet Ali Aybar (1908-1995) 1940'ların ortalarından itibaren muhtelif gazete yazılarında, TİP'te "güleryüzlü sosyalizm" şiârıyla ünlenen fikriyatını ortaya koymuştu aslında. O, hümanist bir sosyalizmi benimsiyor, daha doğ-

rusu sosyalizmi hümanizmanın gerçekleşme kertesi sayıyordu. "Fertçi sosyalizm" terimine başvurmaktan geri durmamıştır. Bireyi, liberal politik felsefedeki gibi biricikliğiyle ve kolektife önceliğiyle değil, daha ziyade "somut insan" olmaklığıyla anlamlandırır. Onun için sosyalizmin insan ve birey sorunu, sadece ekonomik değil, sosyal yabancılaşmayı da aşma perspektifini içerir. Yabancılaşma kavramının Marx'ın salt gençlik dönemine inhisar ettirilmesine karşı çıkar, *Kapital*'de de meta ve fetiş üzerinden sürdürülen aslî bir meseledir bu ona göre. 1968'de şöyle toparlayacaktır: "Sosyalizm bir ekonomi sisteminden ibaret değildir. Sosyalizm bir ahlâk anlayışı, mihveri somut ve gerçek insan olan bir hayat felsefesidir."[36]

Sosyalizmin ana davası gibi düşündüğü özgürlük sorununda, Aybar'a göre çağımızda üç büyük düşmanla karşı karşıyayızdır: Frensiz hükümet otoritesi, büyük sermaye tahakkümü, bizzat itikatlar... Bu üçleme, onun politikaya ve düşünceye-zihniyete bir göreli özerklik tanıdığını gösterir. Nitekim kitabî bir sınıf şemasına razı olmaz, iktisadiyata indirgemediği somut-tarihsel üretim ilişkilerinin analizine eğilir. İktisadî artık üzerindeki denetimiyle bürokrasinin, Türkiye'nin toplumsal yapısı içinde özgül bir egemen sınıf olduğu kanısındadır. (ATÜT tezlerine yakındır, Küçükömer'e sempati duyar fakat o literatüre referans vermez.) "Devleti elinde bulunduran sınıf" terimini kullanır. Ona göre "devlet sınıfı" kapitalizme geçişle beraber tedricen burjuvaziyle bütünleşmekte, ama bir yandan da onunla rekabet etmektedir.

Hedefledikleri sosyalizmin "işçi diktatörlüğü" olmayacağını, "merkeziyetçi, halktan kopmuş, kırtasiyeci devlet" anlayışına karşı olduklarını söylerken Aybar, hem Sovyet modeline hem de "ceberrut devlet"e kafa tutuyordur. "Ceberrut devlet" ("bey takımı" ile beraber) en ünlü Aybar terimlerinden biridir. Onun devletle, sadece egemen sınıfların bir aleti olarak değil, 'özerk' bir tahakküm aygıtı olarak da meselesi vardır. Bunu, baskı-sömürü ilişkisini yine sadece iktisadî bir kategori olarak ele almayıp, bir insanlık onuru davası olarak sorunsallaştırmaya yatkın olmasıyla birlikte düşünmek gerekir. Sosyalizm Aybar için aynı zamanda "ezilenlerin ve horlananların" onurlarını kazanmalarıyla ilgili bir davadır.

"Sosyalizm aşağıdan yukarıya kurulan bir rejimdir" – Aybar'ın şiârlarından biri budur. Marksizm-sosyalizm açısından demokrasiyi olmazsa olmaz görmesi, bir defa Osmanlı-Türkiye toplumu analiziyle ilgiliydi. "Ceberrut devlet" ve "bey takımı"nın yüzlerce yıllık baskısının oluşturduğu vesayetçi politik kültürü aşmak için, her türlü "tepeden inmeciliğe" karşı koymak

36 Bir ara *Emek* grubunda yer alan Cem Eroğul, Aybar'a karşı çıkarak bu "somut insan" kavramıyla ilgilenmenin idealist bir meşgale olduğunu yazmıştı. Eroğul tâ 2014'te, anayasa profesörü olarak emekliliğinden sonra, Marksizmin bu alandaki teorik katkısının cılızlığını tespit ederek bir birey kuramı geliştirmeye çalışan, emek ürünü bir kitap yazmıştır.

gerekirdi. Halka/emekçi sınıflara 'rüşdlerini' kazandıracak demokratikleşme deneyimi, Aybar için sosyalizm davasıyla birebir örtüşüyordu. Onun popülizmle suçlanan tavrı, belki, ezilenlerin uyanışının doğal akışına fazla müdahale etmeme temkininden de besleniyordu.

TİP'in, Kürt aydınlarının '60'lardaki politikleşme ve solculaşma sürecinin ilk mecrası olmasında, onların Aybar'a duyduğu kişisel güvenin etkisi olduğu hep zikredilmiştir. Bu güven, onun kişiliği kadar, iktisadî sınıf çelişkilerinin ötesindeki sömürü ve horlama mekanizmalarına olan duyarlılığıyla ilgiliydi.

Aybar'ın teorik-politik tutarlılığı, sosyalizmi meşrulaştırmak ve popülerleştirmek maksadıyla Kemalizme ve onun milliyetçilik anlayışına –'60'larda– hayli hayırhâh yaklaşmasıyla zedelenir. 27 Mayıs'ı olumlu bulması da bunun parçasıdır – 27 Mayıs darbesine, 12 Eylül'den sonra mesafelenecektir. Aybar'a özgü olmayan fakat bilhassa ona 'yakışmayan' bir zaaf... Aybar'ın bir başka tutarlılık arızası, "tepeden inmeci" bir tutumla teori tartışmalarını fiilen men etmesidir! Daha önce değindiğimiz gibi, TKP ve MDD'cilerin sızma ve vesayet teşebbüslerinden sakınmak için yapıyordu bunu. Böylece dogmatik olmayan çoğulcu bir sosyalizm anlayışının savunucusu olarak, dogmatik bir tutumun örneğini vermiş oldu.

'Fazla' teori tartışmayı tekinsiz ilan eden bu tutumu, belki '70'lerde kendi teorik müdahale çabalarının tesirsiz kalmasına da katkıda bulundu! Fakat bu çaba her şartta tesirsiz kalırdı, zira dogmatik ve çok defa Stalinist bir Marksizm-Leninizmin hüküm sürdüğü bir ortamda, "Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür" başlıklı bir metnin kendini dinletme şansı pek olmazdı. Aybar, burada polemiğin ve –Leninist tabirle!– 'çubuğu öteki tarafa bükmenin' keskinliğiyle, yer yer toptancı bir bakışa kayarak kapitalist üretim örgütlenmesi modelini her alana, her toplumsal düzeye şâmil kılar; böylece Althusser vesilesiyle (de) sorguladığı yapısalcı açıklama yordamına 'kapılıp' mekanik bir indirgemeciliğe meyleder. Ayrıca dikine hiyerarşik örgütlenme modelini kapitalizmin bütün evrelerine genellemesi de sorunludur. Bununla beraber bu risale, anti-dogmatik manevî-medenî cesareti yanında, demokratik merkeziyetçilik mitinin eleştirisi olarak saygıdeğerdir. Örgütün "yansız bir nesne" olmadığı, bizzat insanları ve ilişkileri biçimlendirdiği uyarısını yapar. Profesyonel devrimcilere dayanan merkeziyetçi modelin, burada da bir "devlete sahip olanlar sınıfı" yaratarak, "sosyalizmi yoldan çıkardığını" söyler. Sosyalist örgütlenme, bizzat sosyalistçe ilişkiler geliştirmenin bir mecrası olmalı, bunun için yatay ve "iç içe daireler biçiminde" tasarlanmalıdır.

Mehmet Ali Aybar, 1975'te Sosyalist Devrim Partisi'nin (SDP) kuruluşuna öncülük etmişti. 1980'lerde, 12 Eylül rejiminin yaptığı anayasayla *bile* sosyalist politik faaliyetin yürütülebileceğine dair çıkışıyla bilindi. Bu bir 'irade

ahlâkı' bildirimi idi; sosyalistler birleşmeli ve "el yordamıyla, ortalığı koklayarak" sosyalizm fikrini yaymanın yollarını aramalıydılar. Gramsci'nin meşhur hikmetiyle söylersek, Aybar, sosyalizmin dünya çapında derin bir bunalımda olduğuna dair daha 1970'lerin sonlarında dile getirdiği fikrî karamsarlığı, iradesinin iyimserliğiyle aşmaya çalışıyordu...

TKP

Aybar, '70'lerdeki polemiklerinde TKP için "kilise" ve "ruhban" benzetmesi yapmıştı. Türkiye Komünist Partisi, elbette sosyalizmin/komünizmin 'ruhsatlı' temsilcisi gibi davranagelmişti – her şeyden önce, "sosyalizmin anavatanı" olduğu tamim edilen Sovyetler Birliği'nin otoritesini deruhte etme iddiasındaydı. Sürekli kovuşturmaların ve söylentilerin bir gizem pelerinine sardığı illegalitesi, onu bir heyülaya, bir efsaneye de çeviriyordu – '70'lerde yasal örgütleriyle kitleselleştiğinde dahi bu gizlilik hâlesi düşmemişti başından. (Kendisi de TKP'den gelen Haluk Yurtsever [doğ. 1959], bu gizliliğin sadece kadroların kitlelerden ve birbirlerinden gizlenmesine yaradığını ileri sürecektir.) Solun uyku ve bastırılma dönemlerinde, komünist-sosyalist olmayan sol aydınlar bile TKP'ye belirli bir ilgi, merak ve hürmet duymuşlardı. Kısacası TKP, 1920'lerden 1980'lerin sonuna kadar, sadece zikri ve fikriyle değil, imgesi ve heyülasıyla da, Türkiye'de sol düşünce dünyasını etkilemiştir.

Sosyalizmin "ekalliyetteki" öncüleri

TKP'nin oluşumundan önce, Geç Osmanlı'dan Millî Mücadele dönemine dek Türkiye'de sosyalizm fikrinin başlangıçlarına kısaca değinelim.

Bu başlangıçta Müslüman-Türk olmayan topluluklar arasında gelişen sosyalizm hareketleri öncü rol oynamış olmalarına rağmen, Mete Tunçay'ın çalışmaları gibi istisnalar dışında, solun tarih anlatısında genellikle göz ardı edilmişlerdir. Bu "gayri müslim" hareketin canlı bir mecrası, 1909'da kurulan çok milletli Selânik İşçi Federasyonu'ydu (SİF). Yeni Türkiye'de 'komünistlik yapacak' birçok işçi, ilk politik deneyimini ciddi bir kitlesel güce ulaşan bu örgütte edinmiştir. SİF, Selânik'in en büyük nüfus grubu olan Yahudilere dayanıyor; bu topluluğun müstakil bir ulus-devlet hedefi gütmemesine koşut olarak, diğer Balkanlı sosyalistlerin aksine, ulusal haklar tanınıp yerinden yönetim kurumlaştırılarak Osmanlı devletinin bütünlüğünü korumasını savunuyordu. Federasyon sadece bu nedenle değil şehrin kozmopolit havasına da uygun olarak enternasyonalist bir çizgide ısrar etmiştir. 1909 ve 1912'de Osmanlı Meclisi'ne seçilen SİF çizgisindeki Makedonyalı-Bulgar Di-

mitar Vlahof (1878-1954), –komprador burjuvaziyi gözettiğinden değil– kapitalizmin dünyayı birleştirici gelişmesini hızlandırmak uğruna yabancı sermayeyi desteklemekteydi.

Osmanlı'nın son yirmi beş yılında iki Ermeni sol partisi faaliyet gösterdi. 1890'da kurulan Taşnaksutyun (Ermeni Devrimci Federasyonu), güçlü bir liberal-milliyetçi kanadı barındırmakla beraber, kendini sosyalist olarak tanımlamıştı. Hem Lenin'e hem Jaurés'ye[37] kulak veren, geniş mezhepli bir tutumları olduğu anlaşılıyor. (SİF'in lideri Abraham Benaroya da "pragmatik Marksist" diye tanımlıyordu kendini.) "Biz"liklerini etnik kimlikle değil "istibdada, cahilliğe, köleliğe, yağmaya, adaletsizliğe karşı özgürlüğü, bilgiyi, eşitliği, yasayı isteyenler" diye tanımlamışlardı. "Yükselen anayasa güneşinin aç karınları doyuramayacağını" söyleyerek "sosyal meseleye" dikkat çekiyorlardı. Taşnaklar siyaseten daha uyumcuydular, İttihatçılarla iyi ilişkilerini 1914'e (hemen soykırım arifesine) kadar sürdürdüler. 1887'de kurulan Hınçak[38] Partisi ise, dönemin uluslararası sosyalizm hareketiyle etkileşim içinde, devrimci-popülist bir hareketti. 1909'da uluslararası nominasyonla uyum içinde, Sosyal Demokrat Hınçak Partisi adını aldı. Kırda başlayan örgütlenmesini işçiler ve yoksullar arasında sosyalizm propagandasıyla İstanbul'a yaydı. 1910'da başına Osmanlı ekleyerek yasal faaliyete geçerken, "her türlü unvanın" iptalinden idam cezasının kaldırılmasına, haftada bir kez kırk iki saat aralıksız dinlenme hakkına uzanan, kapsamlı ve tutarlı bir program ortaya koymuştur. Ülkü, 1913'te yayın organı *Gaydz*'daki [Kıvılcım] bir yazıda kullanılan deyişle "insanı yücelten sistemi kurmak ve tam bir insan gibi yaşamak"tır. "Millet, cins, kavim farkına bakmadan üretici sınıfın gerçek özgürlüğü"nü savunan Hınçaklar Türk ve Müslüman sosyalistleriyle ilişki gayreti içinde oldular. Her milletin "kendi tarihî varlığı ve kendine has özellikleriyle" gelişme hakkı da onlar için aslî bir davaydı. Bu nedenle İttihatçılara ve onların gitgide belirginleşen Türk-İslâm milliyetçiliğine karşı müteyakkız durdular. Liderlerinden "Paramaz" lâkabıyla bilinen Madteos Sarkisyan'ın deyişiyle "Adaletin olmadığı yerde her sadakat sahte" idi. (Direnme hakkını Sosyal Darwinist öncüllerle de temellendirmeleri, dönemin zihniyet dünyası bakımından temsilî niteliktedir.)[39] Paramaz, 1915'teki idamından önce mahkemede "Ermenilerin imha edilmesi[nin] bütün Türkiye'nin yıkımı demek" olduğunu söyleyecek, "Bana ilham veren fikirlerle yüzleşmeyi reddederek kendisini benden ayıran, bu ülkedir" diyecekti.

---

37 Fransız parlamentarist, reformist, hümanist, pasifist (barışçı) sosyalist düşünür Jean Jaurés (1859-1914), uluslararası sosyalist hareketin Birinci Dünya Savaşı'ndaki bölünmesinden sonra komünistlere karşı artık "sosyal demokrat" olarak anılacak kanadın fikrî öncülerinden sayılır.

38 Ermenice: çan sesi.

39 Bkz. birinci bölüm, s. 38 vd.

Taşnak yazar Rubin Tarpinyan'ın (gerçek adı Ardaşes Çilingiryan, 1883-1968), azgelişmiş ülke aydınlarının sosyalizm gibi "bir iki yüzyıl ileri" bir teoriyle karşılaştıklarında düşebilecekleri zaaflarla ilgili uyarısını bir kenara yazmak gerekir. Yüksek vasıflı bir entelijensiyaya sahip Rusya gibi bir yerde sosyalizm anlayışı ütopizme savrulacaktır, Tarpinyan'a göre; bundan mahrum olan Osmanlı'da ise "hazırlop formüllerle... bayağılaşacak"tır.

İştirakçi

Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi de, başta TKP'nin 'vetosuyla', Türkiye'de sosyalizmin ön tarihinden uzun süre ıskat edilmiştir. İştirakçi (Hüseyin) Hilmi'nin (1855-1922) 1910'da kurduğu Osmanlı Sosyalist Fırkası, 1919'da aldığı Türkiye Sosyalist Fırkası adıyla 1922'ye kadar faaliyet gösterdi. 1919-20 yıllarında İstanbul'da kitlesel grevler örgütledi, 1921'de ilk 1 Mayıs törenine öncülük etti. 2. Enternasyonal kongrelerine katıldıkları, Alman sosyal demokratlarının savaşı desteklemelerini hoş karşılamadıkları, 3. (Komünist) Enternasyonal'e başvurdukları biliniyor. Fırka, "fukarayı kâsibe"ye [emekçi yoksullar] dayanmak istiyor, amelenin yanı sıra, "sermayedarların saltanat-ı müthişleri karşısında perişan olmak üzere" bulunan beyaz yakalılara da hitap ediyordu. Proletaryayı "evlatlarından başka kaybedecek şeyi olmayan sefiller" diye tanımlarlar. Sosyalistlik, her şeyden evvel "sosyal hastalıkları düşünme, teşhise tedaviye çalışma" tutkusudur onlara göre. Söylemsel *pathos*, bir fakirlik ve sefalete kahretmekten, bir de uyanma-bilinçlenme çağrısından beslenir. Fırkanın *En Büyük Kuvvet* broşüründe şöyle der: "Madem ki her şey çalışmakla meydana geliyor, madem ki kuvvet çalışanlardadır ve çalışanlar da biziz: Reva mıdır ki bu kadar fakirlik ve zaruret çekelim? (...) Anlaşılıyor ki bizde kuvvet var, kafa yok."

Hilmi Beyin 1910'da bu parti çizgisinde yayımlamaya başladığı derginin adı, *İştirak*, sosyalizm-komünizmin Osmanlıca-Türkçedeki ilk karşılığıdır. Sosyalizmin özü, ruhu katılmak ve ortaklaşmaktır bu karşılıkta. *İştirak* ve takipçisi yayın organlarının şiârları, eşitlikçi-adaletçi bir popülizmin örneğidir: "Biri yer biri bakar kıyamet ondan kopar" – ve milliyetçiliğe karşı hümanist-enternasyonalisttir: "Milletim Nev-i Beşerdir Vatanım Ruy-i Zemin". İştirakçi Hilmi, erişebildiği (Fransa mahreçli) sosyalist literatürün yanı sıra, bu fikirlere meyletmesini sağlayan anarşist ve liberal tesirlere de kulak verir. İttihatçılık karşıtlığı da bu etkiyi açık tutar. Sadece Hilmi'de değil genellikle *İştirak* yazarları, –"genç Marx"la irtibatlandırılabilecek biçimde–, sosyalizmi liberalizmin bir üst aşaması gibi görme eğilimindedir. Bu eklektik ve 'geniş' sosyalizm anlayışına, İslâmî şiârların sosyalizme uyarlanması da sığar. İslâm, fakirleri koruyan, dayanışmacı bir din olarak sahiplenilir, sermaye ve top-

rakta kamu mülkiyetini savunusu da İslâmî kaynaklara dayandırılır. 19. yüzyıldan itibaren parlamentonun İslâmî terminolojideki karşılığı olarak kullanılan *şûra*'yı, *İştirak*çiler *sovyet* anlamında kullanacak, TBMM'yi bir tür halk sovyeti gibi göreceklerdir.

Edebiyatçı Refik Halit Karay, yazdığı "İştirakçi" portresinde Hüseyin Hilmi'yi "lâubali mert tavrı"yla tasvir eder. Kırmızı yeleğini çıkarmaması, hiçbir hürmet protokolünü takmayıp herkese "sen" diye hitap etmesi, geleneksel bayramlara bigâne durup "benim bayramım 1 Mayıs'tır" demesiyle, velhâsıl hali tavrıyla politik mesaj veren biridir. Coşkulu bir işçi popülizminin temsilcisidir. Cehalet suçlamalarına cevap verirken, fırkayı yönetenlerin birer dâhi olmadığını, "idare heyetinin vatman, iskele memuru, boyacı, makinist, kâtip, tramvay kondüktörleri gibi işçinin güvendiği aynı sınıfta... adamlardan mürekkep" bulunduğunu söylemiş ve böylesinin daha "faydalı" olduğunu vurgulamıştır. Fikrî ve kişisel zaaflarıyla, *İştirak*-OSF ve Hüseyin Hilmi'yi Türkiye'de sol ve sosyalist düşünce tarihinden silmek mümkün değildir. İştirakçilerin inşa ettiği popülist ve eklektik söylem (İslâmiyet'le ünsiyetle beraber), solun ana akıntısına karışmıştır. Marksizmin damgasını vurduğu 'halis' sosyalizmi 'kirleten' bir akıntı mıdır,[40] yoksa onun havzasını genişletir mi ve her halükârda sosyalizmin geniş ailesinin bir üyesi midir?.. Bu, bir yandan okuduğunuz bölümün etrafında döndüğü bir tartışma.

Anadolu solu

Birinci Dünya Savaşı ardından, Millî Mücadele'nin parçası olarak kurulan, kimisi daha otantik kimisi muvazaalı bir dizi sosyalist örgütün fikriyatı, –onunla iltisaklı değildirler ama–, *İştirak*çiliğin ideolojik zeminindedir. Konjonktürün buna ilâvesi, kuvvetli anti-emperyalizm ve Bolşevik Ekim Devrimi'nin rüzgârıdır. Emperyalizme ve Batı'ya husumet ve dünya mazlumlarıyla özdeşleşme, sosyalizmin en bariz remzi olarak algılanıyordu. Ekim Devrimi, sosyalizmi tam da emperyalizme karşı mazlumları savunma davası suretinde meşrulaştırmış, popülerleştirmişti. Devrim, sosyalizmin "aşırı" bir fikir veya iyi niyetli ancak naif bir ütopya olduğu kabulünü de zayıflatmış, onun pekâlâ tatbik edilebilir, hatta 'en asrî' model olduğu fikrini yaygınlaştırmıştı. Millî Mücadele Anadolu'su, Bolşevizmin epey sempati gördüğü, öykünme konusu olabildiği bir ortamdı. Bizzat Mustafa Kemal, Kuvayı Milliye hareketini bolşevizmle mukayese eden sözler sarf edebiliyordu. 1920'nin "Anadolu solu" diye anılan sosyalist örgütleri, bu ortamın ürünüydüler.

40 Mütareke'de işgal kuvvetleri arasındaki çelişkilerden sendikal faaliyet için faydalanması da, "işbirlikçi/ajan" olarak karalanmasına yol açmıştır.

1920'de gizli olarak kurulan Yeşil Ordu Cemiyeti, Ankara hükümetinden tamamen bağımsız olmamakla birlikte, samimi bir Bolşevik sempatisine dayanmaktaydı. Hedefini "emperyalist, kapitalist Avrupa'ya karşı Asya'nın saf ve nezih ahlâk ve maişetini" savunmakla tanımlamıştı. İsimdeki *yeşil*, Şarklılık içinde bilhassa İslâm aidiyetinin ifadesiydi. Yayın organları *Seyyare Yeni Dünya*'nın alt başlığı "İslâm-Bolşevik gazetesi"dir. Örgütün önemli sözcülerinden Bursa mebusu Servet (Akdağ, 1880-1962) bir şeyhti, Bolşevizmi "fazilet-i insaniyeden ibaret" görüyor, eşitliğe dinî delil getiriyordu: "Allah-ı azimmüşşan eşyayı insanlar için hâlk etmiştir. Binaenaleyh insanlar eşyadan mütesaviyen müteneffi olacaktır. Şu halde insanlardan birinin diğerinden daha ziyade eşyayı mevcud eder intifa etmesi meşru değildir."

Yeşil Ordu, saygın isimlerinden Dr. Nâzım Resmor'u (Öztelli, 1866-1935) Meclis'te içişleri bakanı seçtirtecek kadar güçlüydü. Dr. Nâzım, M. Kemal'in 'vetosuyla' engellendi, 1921 ilkbaharında Yeşil Ordu'nun kovuşturulması çerçevesinde yargılanıp hapsedildi. Bu arada Yeşil Ordu hareketi Meclis'te Halk Zümresi diye bir grup oluşturmuştu. Grup, maksadını, emperyalizmin ve kapitalizmin zulmüne karşı, hem İslâm'ın yüksek esaslarına uygun hem "asrın icabı" olan "halk hâkimiyetini" kurmakla açıklıyordu. Sosyalizmin esasını meslekî temsilde gören fikirlere de açıktılar. Bu muhitte, âhilikte komünizmin Şark'a mahsus tarihsel kökünü görenler bulunuyordu. Halk Zümresi ile TKP'yi oluşturan çevre, işbirliği yaparak, 1920-1923 arasında faaliyet gösterecek olan Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası'nı kurdular. İştirakiyun, işçilerin yanında özellikle köylülüğe hitap etti. Nitekim son döneminde "M. Kemal Paşanın 'memleketin asıl efendisi' olduğunu ilan" etmesine rağmen köylünün ağır vergiler ve mütegallibe baskısı altında perişan olduğunu işleyecektir. Bütün dünyada mazlum ve mağdurların inkılâbının başladığını duyuruyorlardı. Ülkü, şûra usulüyle "iştirakçi ortakçı bir cemiyet" kurmaktı. İslâmiyet'le ünsiyet berdevamdı: Sosyalizmi, "asr-ı saadetin samimiyet-i müşterekesini iade ve ihya" ile anlamlandırıyorlardı. Komünizmde kadınların da ortak olduğuna dair meş'um propagandaya karşı yine açık dinî referansla "hukuk-u aile şeriat dairesinde mahfuzdur" kaydını düşmekteydiler. Kapatılmadan önce, hükümeti "memleket menafiini Avrupa burjuvalarına satmak"la itham edeceklerdi.

Yine 1920'de, Ankara hükümetinin vesayeti altında bir de resmî Türk Komünist Fırkası kuruldu. Üç ay kadar faaliyet gösteren bu fırkadan, Sovyet Rusya'yla iyi ilişkilerin geliştirildiği dönemde diplomatik bir fayda beklenmişti. Ayrıca 'sahici' sol akımları cezbedebileceği umuluyordu. (Çarçabuk kapatılmasının gerekçesi, o zamana kadar Millî Mücadele'nin önemli bir bileşeniyken, düzenli orduya geçiş aşamasındaki Ankara hükümetine gerilla mücadelesini sürdürerek meydan okuyan Çerkez Ethem hareketine ait bir

bildirinin fırkanın yayın organı *Yeni Dünya*'da basılması oldu.) "Tüm ezilmiş ve ümitsizlere" hitap eden fırkada Celal Bayar gibi açık anti-komünistler yanında, genel sekreter Hakkı Behiç (Bayiç, 1886-1943) gibi eski Yeşil Ordu kadroları da bulunuyordu. Solun tarihinin usta araştırıcıları Mete Tunçay ve Erden Akbulut (doğ. 1952), bu partinin genel kabulün aksine muvazaadan ibaret olmadığını, belirli bir 'samimiyet' taşıdığını gösterirler. Resmî TKF'nin 'samimi' unsurları, "Türk ve Anadolu bünye-i içtimaiyesine" uygun "hakiki ve feyyaz bir komünizm" emeli gütmekteydiler. Örneğin Hakkı Behiç, Türkiye'de Garp emperyalistleri ve onlara hizmet eden azınlıklar ve komisyoncular 'gidince', ayrıca bir sosyal devrime gerek kalmamıştı ona göre; üreticileri örgütleyerek koruma altına alacak ıslahatlar ve meslekî temsil yeterdi. Komünizmin her ülkenin kendi koşullarına göre biçimleneceği, Rusya'daki gibi "yozlaşmamış", ideal bir komünizmin Türkiye'de kurulabileceği fikrindeydi. O, emperyalizme karşı Asya halklarını birleştirme misyonuna inanıyordu, bunun için İttihatçı liderlerle de işbirliği aramaktan yanaydı. Resmî Komünist Fırkası'nın diğer solcuları da, koyu milliyetçilik ve korporatizmle malûldüler. 1925-1939 arasında Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı yapacak olan Tevfik Rüştü Aras (1883-1972), Komünist Enternasyonal'e yazdığı mektuplarda, rakip komünist partilere kıyasla kendilerininkinin 'sahihliğini', Türkiye'nin "yoksul" ve "cahil" koşullarında, "dünyanın büyük burjuvazisine savaş ilan etmiş" olan ve "cehalet ve din sömürücülüğüyle" boğuşan Ankara hükümetini desteklemenin tek yol olduğunu savunarak temellendirmiştir. Kemalizmle sosyalizmin bu 'karışması', berdevam olacaktır.

Bu arada birazdan değineceğimiz gizli-yasadışı TKP içinde bu resmî TKP'yle ilişkiler tartışılırken, İştirakiyuncu Afyon mebusu Mehmet Şükrü'nün (Koç, 1887-1938), söz konusu partideki eski İttihatçıların "kanlı olanlarıyla teşrik-i mesai etmemek" gerektiği şartını koşması anlamlıdır – "kanlılıktan maksat yalnız Ermenilerin tehciri meselesi değildir" ilâvesiyle...

TKP'nin kuruluşu

Türkiye Komünist Partisi, bu ortamda, 10 Eylül 1920'de Bakü'de kuruldu. O esnada Bakü'de Komünist Enternasyonal'in (Komintern) Asya ülkelerindeki anti-emperyalist ulusal kurtuluş mücadelelerine "işçi sınıfı önderliğinde" yol göstermeyi amaçlayan Doğu Halkları Kurultayı toplanmış, TBMM hükümeti gözlemcisinin yanı sıra Enver Paşa da buraya iştirak etmişti. TKP, kurultaydaki en kalabalık Doğu halkı delegasyonunu oluşturan Türk heyeti içinden çıktı.

Komintern'in ev sahipliğinde ve şemsiyesi altında kurulan parti, üç kaynağa dayanmaktaydı. Biri, az evvel bahsettiğimiz Anadolu solu... İkincisi,

hem belirli bir işçi tabanına hem canlı bir aydın kadrosuna yaslanan İstanbul merkezli hareket... Üçüncüsü, Mustafa Suphi'nin liderliğindeki çekirdek... TKP'nin kurucu lideri Mustafa Suphi'nin (1883-1921) siyasî fikriyatının seyri, İttihatçılıktan sıkı İttihatçı muhalifliğine, oradan Yusuf Akçura'ya yakın bir Türkçülüğe, sonra da Ekim Devrimi'ne katılarak Bolşevizmi benimsemeye uzanır. Onun çizgisinde ulusal kurtuluş davasında ve 'mazlum Doğu halkları' motifinde bir süreklilik vardır, nitekim bir ara Sultangaliyev'e yakın olmuştur. M. Suphi'nin ajitasyon dili bilhassa hâkim sınıflara kahrederken renklenir: "Hanlar, hakanlar, padişahlar, çarlar... zalim ve hazır yiyici ağalar, kalın enseli çorbacılar... müstebit vali, hâkim ve paşalar... zalim generaller, büyük zabitler... papaz ve mutaassıp mollalar... büyük zenginler, sermayedarlar, fabrikantlar, tüccar ve bankerler..." Son savaştaki bütün barbarlığı temsil edenlerin bunlar olduğunu, her milletin fukarasını birbirine kırdırdıklarını anlatır. TKP, Anadolu kurtuluş savaşında da Yunan komünistlerinin işgalci Yunan ordusu içindeki harp aleyhtarı propagandasının payını vurgulayacaktır.

Kurucu genel sekreter Ethem Nejat da (1882 veya 1887-1921) sosyalizme Türkçü-milliyetçi 'motivasyondan' geçerek gelmiştir. Dünya Savaşı ve arifesinde Sosyal Darwinist çığırın etkisindedir, Balkan Savaşı'nın coşturduğu millî kin edebiyatının[41] müelliflerindendir. O, sosyalizme Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Almanya'da Spartakist hareketten[42] etkilenerek kapılanlar arasındaydı – bunlar genellikle öğrencilerdi, E. Nejat ise eğitimci olarak müktesebatını geliştirmeye yollanmıştı Berlin'e. Ethem Nejat ve on yedi öğrenci, 1 Mayıs 1919'da Berlin'de Türkiye İşçi ve Çiftçi Fırkası'nı kurdular. Eylül'de adına Sosyalist ekleyerek (TSİÇF) partiyi ve çıkardıkları *Kurtuluş* dergisini Türkiye'ye taşıdılar. İlk hedefleri, İstanbul'da gelişen işçi hareketine, *İştirak* usulü popülizmden arındırıp, "ilmî sosyalizm" ve "kat'i sınıf şuuru" doğrultusunda müdahale etmekti. O ara Ethem Nejat'ın lümpen unsurları ("külhanbeyleri, eşkıyalar, fahişeler" yanında "çapkınlar, hırsızlar, yankesiciler, dolandırıcılar, dilenciler") proletaryaya dahil etmesi, mâduniyet hassasiyeti bakımından ilginçtir. Beri yandan öğretmen okulundaki gençlere hitabında da "günde on beş saat beynini çatlatarak çalışacak bir işçiden başka şey olmadıklarını" söylüyordur. Ethem Nejat Türkiye'de izciliğin de kurucularındandır.

TKP kurucularından Salih Hacıoğlu'nun (1880-1954) bir yazısında çizdiği komünizm perspektifi, 'sahici' bir naifliği yansıtır: "Mal mülk sahibi olmak

41 Milliyetçilik bölümüne bkz., s. 207 vd.

42 Adını Roma İmparatorluğuna karşı köle isyanından alan bu hareket, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht önderliğinde, Almanya devletini savaşta destekleyen sosyal demokrasiden koparak kurulmuştu. 1918'de kurulacak olan Almanya Komünist Partisi'nin tohumunu oluşturdu.

yasak olduğu için rüşvet, anafor, hırsızlık gibi fenalıklar yapmaya bir sebep kalmamış, velhasıl *herkes insanlığı anlamış* (abç. – T.B.)... herkes birbirine müsavi olmuş" olacaktır. İştirakiyun Fırkası'nın kongre delegeleri arasında yapılan ankette, Ankaralı işçi Hilmi'nin, "Niçin komünist oldunuz?" sorusuna cevabı da öyle: "Köhne hayatı bırakarak yeni bir hayat kurmak için..."

Kemalizm, TKP, Şefik Hüsnü

M. Suphi, emperyalist işgale karşı Ankara hükümetine destek vermek gerektiğini savunurken, "mutaassıp milliyetçi bile olsalar" şerhini düşmüştü bir konuşmasında. 1921 Ocak sonunda Millî Mücadele'ye destek vermek üzere Ankara'ya yola çıkan TKP heyeti, o mutaassıp milliyetçilikle yüzleşti; Erzurum ve Kars'tan –linç tehdidi altında– geri çevrildi, Sovyetler Birliği'ne geri dönmek üzere denize açıldıkları Trabzon kıyısında hepsi öldürüldü. Ankara ve Moskova hükümetleri bu suikast konusunu 'geçiştirdiler'; böylece Ankara komünistlik faaliyetlerine olan tahammülünün sınırını göstermiş, Moskova da Türkiye'ye devrim ihracından imtina ettiğini zımnen belirtmiş oluyordu. TKP Türkiye macerasına, Mustafa Suphi'yle Ethem Nejat başta olmak üzere değerli önder kadrosunu kaybederek başlamış ve hayatı boyunca Sovyetler Birliği'nin devlet çıkarına tabi olmanın müşkülleri ile sürprizlerinin üstesinden gelmekle uğraşacağını daha baştan görmüş oldu.

Sonrasında, TKP 1925'de İstanbul-Akaretler'de yapılan kongresiyle toparlandı. *Aydınlık* ve *Kurtuluş*-TSİÇF çevrelerini, İştirakiyuncuları, muhtelif işçi gruplarını, hatta bazı Hınçakçıları bir araya getiren bu kongre, bazı yorumcularca TKP'nin asıl miladı olarak görülür. Genel sekreter seçilen Şefik Hüsnü (Değmer, 1887-1959) öne çıktı. O, sosyalizmle Fransa'da tıp tahsili sırasında tanışmış, TSİÇF üzerinden TKP'ye gelmişti. 1921'de çıkarmaya başladığı *Aydınlık* dergisi, partinin teorik ve politik üretim organı oldu. Metin Çulhaoğlu (doğ. 1947), Türkiye sosyalist hareketinin ilk birikim dönemi dediği 1917-1927 döneminde TKP önderlerinin, bilhassa Şefik Hüsnü'nün, Marksizme sözgelimi Çin KP liderlerinden daha vâkıf olduğu kanısındadır. (Şefik Hüsnü'nün 1926'dan itibaren Komintern'de yöneticilik mevkilerine getirildiğini eklemek gerekir.) Ne var ki, teorik müktesebatını, SSCB'nin reel politikasının icaplarına göre eğip bükmek zorundaydı. Kemalizme hayli 'anlayışlı' yaklaşma eğiliminde olması da, bu işi kolaylaştırmıştır. Şefik Hüsnü 1923'te feodallere, büyük burjuvaziye, devrimin kazanımlarını yıkacak gericiliğe karşı cumhuriyetçilere destek vermek, Kemalistler emperyalizmin kayıtsız şartsız güdümüne girmedikçe bu desteği çekmemek gerektiği fikrindeydi. 1920'ler boyunca bu çizgide tereddütsüzdür. CHP'nin sağ kanadına karşı (keza Serbest Fırka'ya karşı da) resmî çizgiyi desteklemekten yanadır.

1926'daki bir analizinde "burjuva kapitalistlerine dönüşme yolundaki ileri feodal unsurlara" bile hayırhah bakar. 1927'de Kemalizmi –o ara– "gerici" sayan Komintern değerlendirmelerini eleştirir. Türkiye-Çin mukayeseleri ilginçtir, Şefik Hüsnü'nün. Türkiye'de proletaryanın İstanbul'da, yani çatışma bölgelerinden uzakta tecritli kaldığı için millî-devrimci harekete müdahil olamadığını vurgular. Kırda ise çelişkiler, Çin'deki gibi köylüleri sömürücülere karşı isyana sevk edecek kadar derin değildir. Çin'deki gibi gerici millî ordular olmadığı, düşman "yabancı" olduğu için (millî azınlıkları da komprador ve karşı-devrimci addeder), Türkiye'de milliyetçilik karşıtı ajitasyon mümkün ve anlamlı değildir ona göre.

1930'larda koyulaşan baskı rejimi altında Şefik Hüsnü'nün Kemalizmden hayal kırıklığı artmıştır. 1934'te Komintern'de Türkiye'den "şiddetli terör ve baskı sistemi", "maskeli diktatörlük" sözleriyle bahseder. Ama emperyalistler hâlâ Kemalizmi tam dize getirememişlerdir ona göre, Türkiye'nin anti-emperyalist safta 'tutunmasını' sağlamak hâlâ önemlidir. 1936'da o eleştirisini de geri alacaktır.

TKP'nin iki dünya savaşı arasındaki politikası, –aslında sonrası da–, Kemalizmle mesafe ayarındaki oynamalara tabi olmuştur. Bu dönemde Sovyetler Birliği'nin Türkiye'yi tedirgin etmemeye dayalı dostane ilişki politikası, esasen köklü bir değişikliğe elvermez. Ancak Komintern'in Avrupa'da "devrimci durum" ve faşizmin yükselişi karşısındaki stratejik gelgitlerinde kendi dışındaki solu dahi düşmanlaştıran ultra radikal politikalara yöneldiği evrelerde, TKP de Kemalizme karşı geçici olarak sertleşmiştir. Zaman zaman TKP'nin Komintern ayarlarının gerisinde kalmasından veya ilerisine gitmesinden kaynaklanan ihtilaflara da rastlanır. Örneğin Komintern'in Bolşevikleşme (radikalleşme) kararı alınan 1924'teki 5. kongresinde Türkiye'yi değerlendiren Manuilski, *Aydınlık*'ta yabancılara karşı ulusal sermayeyi desteklemeye çağıran makaleler çıkmasını eleştirmişti. Tersine, 1928'deki 6. kongrede Kuusinen'in sunduğu Türkiye raporu, feodalizm-öncesi seviyede geri olan bu ülkede Mustafa Kemal'i ilerici bir anti-emperyalist olarak desteklemeyi salık verirken, TKP delegesi Fahri (Ali Cevdet), M. Kemal'in bir karşı-devrimci olduğunu söyleyerek itiraz etmişti. 1930'ların ortalarına kadar, her şeye rağmen Komintern'e –yani neticede Stalin'e– dönük itiraz ve eleştiriye cür'et edilebiliyordu. Bu tartışmalar bir yandan da Komintern bünyesindeki gerçekten *enternasyonalist* olan eğilimle Stalinist tek ülkede (SSCB'de) sosyalizmci eğilim arasındaki rekabete vekâlet etmekteydi; TKP içinde iki eğilimin de izleyicileri bulunmaktaydı.

Aslına bakılırsa TKP'nin sahneye çıkışındaki Türkiye analizi, sosyalist devrime amade bir tablo çiziyordu. Emeğiyle geçinen herkesin dahil edildiği geniş tanıma göre, nüfusun % 95'i emekçi idi. Devrimin nesnel koşul-

ları mevcut sayılıyordu; işçilerin sınıf bilincine kavuşturulması eksikti. Şefik Hüsnü'nün deyişiyle, "işçi sınıfının kendine sahip olması" idi mesele. "Uyanmaya istidadı olan amele" de mevcuttu – o dönem TKP'nin sıkıntılarından biri, bu istidadı destekleyecek popüler metin kıtlığıydı. TKP, anti-emperyalist Kurtuluş Savaşı'nın kahramanının emekçi halk olduğunu, burjuvazinin zafere 'el koyduğunu' söylüyordu. İnkılâp emekçi sınıflar lehine toplumsal ve politik reformlarla tamamlanmayarak yarıda bırakılmış, yozlaşmıştı. TKP'nin etkili olduğu 1923 grev dalgasına bir derece bu millîci sürekli-devrimcilik havası damgasını vurmuştu. Ancak TKP buna rağmen Kemalizmi, 'son kertede' anti-emperyalist ve anti-feodal burjuva devrimci misyonunu gözeterek, mazur görecekti. 1925 Şeyh Said isyanının, Kürtlerin emperyalizm tarafından kışkırtılmış "dinci, gerici ayaklanması" diye damgalanabilmesi, bunun misalidir.

İç muhalefet, tevkifatlar, örgüt kültürü

Bu konformist çizgiye karşı TKP içinde bir sol muhalefet de her zaman kıpırdanmıştır. Ancak Stalinist töre uyarınca anarşizm-Troçkizm-goşizmle[43] suçlanan bu sol çıkışlar da bazen parti içindeki güç mücadelesinde ön alma saikine veya –TKP jargonunda "yukarısı" denen– SSCB/SBKP'deki eğilimleri kollayan bir hesapçılığa dayanabiliyordu. "Yukarıda" eğitilerek gönderilen kadrolarla "yerliler" arasındaki gerilimi de buna ilâve etmek gerekir. SBKP'de Stalinistleşme ve parti içi tasfiye sürecinde birçok önemli komünistin düzmece suçlamalarla haysiyet kırıcı itiraflara zorlandığı 1936 Moskova Mahkemeleri'nden sonra, parti içinde neredeyse paranoid bir tetiklik hali oluşacaktır. SBKP ve diğer "kardeş partiler"den alınacak notu hep gözeterek yürütülen parti içi mücadele, olağanüstü fazla enerji yutmuştur.

Metin Çulhaoğlu, tarihi aktaran bir kaynağın bulunmayışını örgütsel bağları açığa vurmama kaygısıyla gerekçelendirmiş olan TKP lideri Baraner'e atıfla, "örgütsel bağ anlatmadan anlatılabilecek bir tarihin olmadığına" yanar. TKP'nin tarihi, 1960'lara kadar, bir tevkifatlar tarihidir. Bu kuşkusuz öncelikle partinin yasadışı, gizli ("tesettür altında") faaliyet göstermek zorunda olduğunu ve sürekli sıkı takibat altında bulunduğunu hatırlatır bize. Tevkifatlar kadroları devamlı kırmakla kalmamış, ihanet ithamlarıyla, ihbar şüpheleriyle, güvensizliklerle, iç ilişkileri zehirlemiştir. Gizlilik kültürü, neredeyse fikri ikame eden bir değer kazanmıştır. Bizzat parti genel sekreteri Zeki Baştımar, 1973 Merkez Komitesi Raporu'nda, "her tevkifatı kendi faaliyetinin delili, adeta bir övünme vesilesi sayma"nın özeleştirisini yapacaktır.

43 Anlamı Fransızca solculuk olan goşizm terimi, maceracı aşırı-solculuğu damgalar.

TKP'nin tevkifatlar tarihinde en travmatik olanı, 1927 Tevkifatı'dır. Parti genel sekreteri Vedat Nedim (Tör) ve merkez komite üyesi Şevket Süreyya (Aydemir) partinin belgelerini polise teslim ettiler. Daha önce Kemalizmi ileri ittirmenin bir hayal olduğunu savunmuş olan Tör ve bilhassa Aydemir, sol bir Kemalizmin ideologları olmaya soyundular – kitabın Kemalizm bölümünde görülecektir. Bir süre TKP yönetiminde bulunan büyük çevirmen Hasan Ali Ediz de (1904-1972), 1930'da yakalandıktan sonra Millî Eğitim Bakanlığı hizmetinde çalışmıştır. Yine Kemalizm bölümünden hatırlanırsa, Memduh Şevket Esendal'ın "yerli komünistlerimizi öldürmez, yeri geldiğinde kullanırız" demesi, bu tecrübeleri anıştırır. Fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Soğuk Savaş dönemi artık buna mahal vermez. Bülent Ecevit 1950'lerde *Forum*'da, Batı'da eskinin komünist aydınlarının bir bölüğü İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra anti-komünist sosyalistlere veya sosyaldemokratlara dönüşürken ve "İngiliz ve Amerikan hükümetlerinin propaganda servisleri bu yazarlardan faydalan"ırken, bizde "polis devleti düzeni"nin "böyle bir dönüşü" çok güçleştirdiğinden yakınacaktır!

TKP, merkezini yurtdışına taşımaya mecbur bırakan 1927 Tevkifatı'na reaksiyonunu –Komintern'deki radikalleşmeye de paralel olarak– "sınıfa karşı sınıf" hattını tutarak verir. (1928'de bir TKP davası duruşmasında Vanlı Kâzım Efendi'nin kimlik bildirimi, "sınıf kininin" ruhunu yansıtır: "Usare-i hayatımı emen insafsız patronların elinde ezilmiş bir ameleyim.") Bu yıllarda parti içi sol muhalefet canlıdır. 1926 Viyana Konferansı'nda sol muhalefetin öne çıkan sözcüsü, Nâzım Hikmet'tir (1902-1963). Şiirleriyle onyıllarca Türkiye'de komünizmin en esrarlı ve en bilinen alâmeti olacak olan N. Hikmet, feodal güçlerden iktidarı almasından sonra burjuvaziden demokrasi beklenemeyeceğini söyler. Şamil adlı Adana delegesi, parti yönetimini rejimin politik gericileşmesine kayıtsız kalarak "amelenin geri kaçmasına" sebebiyet vermekle suçlar. Parti merkezindekilerin, ülkede işçi hareketinin henüz sadece "insiyakî" [kendiliğinden] olduğu yönündeki kanaati, eleştirilere uğrar. Viyana Konferansı'ndaki din tartışması ilginçtir. Nâzım Hikmet ve Hasan Ali Ediz, burjuva laikliğiyle sınırlı kalmayıp "anti-rölijiyö" [din karşıtı, ateist] bir cereyanı körüklemek gerektiğini savunurlar. Buna karşı Şamil "nazari düşünmeyip köylü ve amelenin seviyesini" dikkate alma uyarısında bulunur, Şefik Hüsnü laisizmin din aleyhtarlığı demek olmadığı şerhini düşer.

1929'da sol muhalefet Mustafa Börklüce, Hüsamettin Özdoğru, Laz İsmail (Bilen), Zeki Baştımar gibi önemli kişilerle genişler. İşçilerden belirli bir destek aldığı için "İşçi Muhalefeti" de denen –ve mutad veçhile "Troçkizm"le karalanan– bu hareket, merkeze paralel bir örgütlenmeye de girişir. Ancak Komintern resmî parti merkezini destekleyince, Baştımar ve İ. Bilen muhale-

feti bırakırlar. 1934'te TKP yönetiminin onları tasfiye etmesinden sonra, Komintern'in bu muhaliflerle 'paralelden' ilişkisini sürdürmesi de, Stalinizmin *chuzpe*'si[44] hakkında fikir verir.

TKP merkezi de 1930 "Atılım" kararıyla "sınıf cidali" cepheleşmesini tazeler. Kemalizmin karşı-devrimcileştiği tespiti resmiyet kazanır. 1930 Ağrı Kürt ayaklanması, arkasında "mürteci ve emperyalist parmağı" bulunmakla beraber mazlum köylü kütlelerinin kurtuluş mücadelesi olarak selâmlanır, millî azınlıkların kendi kaderini tayin hakkı teyit edilir.

Bu sola kayma eğilimi, 1935'te Komintern'in 7. kongresi kararlarıyla kesintiye uğrar. Komintern, Almanya'da izlediği, "sınıf haini" sosyal demokratları Nazilerden bile öncelikli düşman sayma politikasını Nazi iktidarının kurumlaşması üzerine değiştirmiş, Fransa'da faşizm tehlikesini önlemek üzere "faşizme karşı birleşik cephe" stratejisini benimsemiştir. Çelişkileri keskinleştirmeye dayalı ultra radikalizmin yerini, asgarî demokratik kazanımları savunma rızası almıştır. TKP'ye yapılan telkin, Sovyetler'e dost bir politika izleyen "Türk hükümetinin sosyal mücadelelerle rahatsız edilmemesi"dir. 1932'de zaten "desantralizasyon" kararı aldırılmış olan TKP, 1937'de ikinci ve daha kat'i bir desantralizasyona gider. *Separat* [ayırma] da denen desantralizasyon, partinin, merkezî örgütlenmesini askıya alıp CHP, Halkevleri ve işçi sınıfı içinde ilişki ve propaganda ağı geliştirmesi anlamına gelir. Separat kararına, TKP yönetiminin başından itibaren temel yanılgısının "Kemalizme karşı sistemli olumsuz davranmak" olduğu, böylece onun ilerici unsurlarıyla anlaşma olanağını ıskaladığı eleştirisi eşlik etmiştir. (Kararı partililere bildiren delegenin, onları "Beni Mustafa Kemal'in ajanı sanmayın" diye uyardığı aktarılır!)

"Separat" vaziyette İkinci Dünya Savaşı

İkinci Dünya Savaşı yıllarında TKP'liler, faşist ideolojinin ve Nazi Almanya'sının Türkiye'ye nüfuzuna karşı propagandaya odaklandılar. Sovyetler Birliği içinde ilerleyen Almanya'nın Türkiye hükümetiyle ilişkilerinin bir ara epeyce ılınması, bu teyakkuzu artırdı. 1943'te toplanan merkez komitesi, CHP'nin ilerici niteliğini tamamen kaybettiğine hükmederek, "Saracoğlu Vurguncular Hükümeti"ne cephe aldı. Bu çıkışa bağlı olarak, 1938-1944'de parti genel sekreterliğini üstlenmiş olan Reşat Fuat Baraner'in (1900-1968) 1943'te Faris Erkman müstearıyla yayımladığı *En Büyük Tehlike* broşürü, hayli yankı uyandırdı. Broşür ırkçı-Turancı akımları Alman ırkçılığını taklit etmek, onla işbirliği yapmak ve böylelikle "millî Türk davasına aykırı bir

44 Almanca-İbranice kırması Yiddiş dilinde bu kelime, zekice-entelektüel bir arsızlığı, küstahlığı, pişkinliği ifade eder.

cereyan" olmakla suçluyordu. Baraner'in eşi romancı Suat Derviş de (1905-1972) 1944'te yayımladığı, *Niçin Sovyetler Birliği'nin Dostuyum?* broşüründe Nazizmin yıkıcılığını teşhir ederken, SSCB'nin dünya sulhuna katkısını ve toplumsal ilerleme performansını methetti. Derviş, 1940-41'de çıkan *Yeni Edebiyat* dergisindeki yazılarıyla (Abidin Dino, Sabahattin Âli, H. İ. Dinamo, A. İlhan, O. Kemal'le beraber), toplumcu gerçekçiliğin, adını koymadan, öncülüğünü yapmıştır.

TKP ve dost muhitinden Behice Boran, Pertev Naili Boratav, Mediha-Niyazi Berkes ve Adnan Cemgil'in 1941-1944 arasında çıkarttıkları *Yurt ve Dünya*'yı da anmak gerekir. *Yurt ve Dünya*, Marksist sosyal bilim formasyonuna dayanan popülerleştirilmiş tahlillerle, evrenselci, demokratik dünya görüşünü genişleten bir 'dünya ilgisini' beslemeye çalışıyordu. En canlı gündemleri, "geniş bir demokrasi hayatı içinde yükselme ülküsü" diye hüsnütabir ettikleri "gerçek milliyetçiliğe" aykırı olarak tanımladıkları ırkçılıkla mücadele olmuştur. 1935-1945 arasında yayımlanan *Tan* gazetesi, genel sol eğilimi içinde TKP'li veya ona sempatili gazetecilerin, yazarların da çatısıydı. (Gazeteyi yöneten Sertel çiftinden Sabiha, 1950'de ülkeyi terk etmelerinden sonra TKP yönetiminde bulunacaktır.) Bir anti-faşizm ve demokrasi platformu işlevi gören bu gazetenin 1945'te korkunç bir linç saldırısıyla fiziken yıkılması, Türkiye'de Soğuk Savaş'ın miladı sayılabilir. Saygın bir demokratik solcu olan Cami Baykurt'un (1877-1949) 1945'te *Tan*'da Türkiye'deki aydınların rolü hakkında yazdıkları ilginçtir. Baykurt, "hakanî talim-terbiye ile yetişmiş" münevverlerin hâlâ devlet kapısına sığıntı olduğunu söyler. Bu durumu, 1930'larda "çoğalan", dolayısıyla hissettikleri proleterleşme 'tehdidi' altında faşizme kapılanan Avrupalı aydınların "hıyanetine" benzetir. Baykurt çareyi aydınların "ücretli fikir amelesi" olduklarının şuuruna varmalarında görür.

Vedat Türkali (1919-2016) *Güven* romanında, İkinci Dünya Savaşı yıllarında TKP ve mücavir alanındaki ağır atmosferi anlatır. Komünizme heves eden üniversiteli gençler, politik mücadeleye girmeyi, birilerinin kendileriyle irtibata geçip örgütlemesini istiyor, heyecanla TKP'yi 'arıyorlardır'. Sadece bu sempatizanlar değil birçok kadro da, partinin her şeyi bildiğine ve doğru kararları aldığına dair mitik bir güvenle, ağır baskı ve yoksulluk koşullarına ve artan Nazi nüfuzuna rağmen TKP'nin hiçbir şey yapmadığına dair ümit kırıklığı arasında salınmaktadır.

TKP bu dönemde de 1938 ve 1944'te tevkifat dalgalarıyla sarsıldı. 1938'de, Harp Okulu ve Donanma'da komünist örgütlenme suçlamasıyla açılan davalarda, Nâzım Hikmet ve aşağıda ayrıca ele alacağımız Hikmet Kıvılcımlı ceza aldılar. 1944'te tutuklananlar arasında bizzat Baraner vardı. Onun savunması, TKP'nin hattını özetler. Baraner, "Ben komünizmin cemiyetimize ha-

yırlı olduğuna inanmış bir adamım" der. Halihazırda Türkiye'de proletarya diktatörlüğünün tatbik imkânı olmadığını, TKP'nin "burjuva ferdî nizamı yerine hakiki demokrasi"yi savunduğunu, "Halk Partisi ile birlikte çalışmağı ilan" ettiğini söyler. Hükümeti, "Almanlara karşı mülayim davrandığı... memleketimizi Almanlar peyki memleketlerden zannettirdiği... Almanlara erzak göndererek milleti aç bıraktığı ve vurguncuları himaye ettiği için" tenkit ediyor, millî çıkar gereği müttefiklerin yanında savaşa girmeyi savunuyorlardır. (Baraner'in 1941'de yazdıklarında, "sistemin" olumlu mirasını, Osmanlı'nın geç döneminde merkezî devletin derebeyliği yıkma girişimlerine dek uzattığı görülür.)

1951 Tevkifatı'nın baş sanığı Zeki Baştımar da (1905-1973), TKP'nin 'gerçek' millî çıkarın temsilcisi olduğu savını sürdürür. Savunmasında temel çelişkiyi Türkiye'nin ABD saldırganlığının üssü olmasında görür, "millî sanayiciler ve ileri burjuvaziyi" de kapsayan, "hürriyetçi bağımsız millî politika etrafında birleşme" lüzumunu vurgular. Bir hâkimin, "Bu memleket siz komünistlerin eline geçmektense batsın daha iyi" demesini, resmî-burjuva vatanseverliğin sahteliğinin ifadesi sayar: "Bir rejimi bir memlekete tercih etmek bir vatanseverin işi değildir." "Kapitalist âlemde eşine rastlanmadık bir ahlâk buhranı hüküm sürerken" komünistlerin mevcut ahlâk telâkkilerini kabul etmemekle suçlanmasını sorgularken de, 'esas ahlâkçı biziz' demeye getiriyordur. Baştımar 1964'te yapacağı Cumhuriyet tarihi muhasebesinde, millî burjuvazinin, Sovyetler Birliği'yle işbirliği, millî ekonominin gelişmesi, millî egemenliğin geliştirilmesi gibi "hayırlı işleri kitleleri işe karıştırmadan yapmağa çalıştığı" yorumunu yapacak; zımnen hoşgördüğü bu vesayetçiliğin, Atatürk'ün ölümünden sonra gerici, emperyalist restorasyon ve "millî hıyanet politikası"na dönüştüğünü söyleyecektir.

1962 konferansı ve dışarıda toparlanma

Zeki Baştımar, 1959'da tahliye olduktan sonra 1961'de gizlice yurtdışına çıktı; SBKP yönetiminden aldığı destekle 1962'de Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin Leipzig şehrinde bir "Dış Büro" Konferansı topladı. Buraya katılan on iki kişinin sadece biri (ressam Abidin Dino [1913-1993]) ara ara Türkiye'ye gidebiliyordu. Bu toplantıda Sabiha Sertel'in, "Parti tüzüğünü şimdiye kadar görmedik, kabilse görelim" dileğinde bulunması, İsmail Bilen'in buna, "1924 yılında geçici tüzük yapıldı. Gösterilecek," lakonizmiyle cevap vermesi, hazindir. Baştımar, Türkiye'nin ağır şartlarında "santralizm ağır bastığı" için "demokratik santralizm prensibine riayet edilmediği olur" diyecektir.

Bu toplantıda Abidin Dino "nazariye eksikliği"nden yakınırken, Bilen ve Baştımar Türkiye'deki "olaylara seyirci kaldıklarını", bu nedenle sekterleş-

tiklerini ikrar ederler. Ancak bu zaafı tamamen eski parti yönetimlerine, özellikle Şefik Hüsnü'ye yıkarlar. Ş. Hüsnü separat kararını dar yorumlayıp örgütü tasfiye etmekle, CHP'ye nüfuz taktiğini uygulamakta gönülsüz ve başarısız olmakla, 1946'da da "burjuva demokrasisi hayallerine kapılıp" legal parti girişimine kalkışmakla suçlanır. Bu suçlamaları, Zeki Baştımar'ın Yakup Demir adıyla "Birinci Sekreter" olması ve siyasî mültecilerden oluşan Dış Büro'yu fiilen merkez komitesine dönüştürmesi takip eder. Komite üyelerinden Aram Pehlivanyan'ın (1917-1979) deyişiyle "kardeş partilerin Türkiye işçi sınıfına hizmet için yarattığı imkânlardan azamî faydalanma"ya 'bakarken', ülke gerçekliğinden gitgide uzaklaşan bir organ olacaktır bu.

TKP merkezinin Türkiye analizleri ve politikaları, 1960'larda bizzat merkez komitesi içinde ihtilaflara yol açmıştır. İhtilaf konusu analizler, 27 Mayıs'ın "askerî faşist darbe" olarak karşılanmasıyla ve 1961 Anayasası'nın ilk başta "faşist anayasa" diye tanımlanmasıyla başlar. Yine hazin bir vaka, TKP merkez komitesi üyesi Bilal Şen'in 1964'te Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi'ne yazdığı uyarı mektubudur. Şen, Akademi'nin Türkiye'yle ilgili yayımladığı bir kitapta Alpaslan Türkeş'ten 'olumlu unsur' olarak bahsedilmesine karşı pek kibarca uyarıda bulunmuş, Türkeş'in ırkçı-Turancı görüşlerini aktaran dokümanlar sunmuştur! Sonralarıysa TKP merkezi, rejime karşı 'aşırı' müsamahalı bir tutum benimsemiş; TİP'e destek vermekle beraber Türkiye'de doğrudan sosyalizmi kurmaktan söz edenlerin gerçekçilikten uzaklığını, maceracılığını işlemiştir. TKP yönetiminin 1964 yılı değerlendirmesinde, sonradan DİSK'i kuracak olan sendikaların Türk-İş'ten ayrılması, Türk-İş'in gericilerin eline düşmesine yol açan sekterce bir hareket diye kınanmıştır. 1965'te üyelerden Gün Togay (Benderli) ve Bilal Şen'in katıldığı muhalefet, merkez komiteyi Türkiye'nin gerçeklerinden kopukluk ve ataletle suçlar. Muhalefet, partinin Kıbrıs politikasını da 'millîci' saiklerle eleştirir, "enternasyonalizm derken millî meseleye sırt çevirmeme" uyarısında bulunur. Sabiha Sertel'in ifadesiyle "şuuru biz Marksistlerin istediği kadar yükselmemiş" olan kitlelerle ters düşmemek için, Kıbrıs'ın ilhakını savunan Yunan komünistlerinden 'geri kalmamak', dolayısıyla bu ilhaka karşı durarak adadaki Türk azınlığa sahip çıkmak gerekiyordur. (Söylemeye gerek yok, TKP'nin bu konudaki lâkaydisi, millîcilik eksiğinden veya enternasyonalizm fazlasından değil, SBKP'ye tabiliğinden kaynaklanıyordu.)

TKP yönetimi bu muhalefeti tasfiye ederken kendi sekterliğini pekiştirdi. 1950'lerde Sofya ve Budapeşte'den yayın yapan TKP radyolarından sonra 1958'de Leipzig'de başlatılan *Bizim Radyo*'nun kurumlaşmasıyla, yığınlara yaklaştıklarını düşünüyorlardı. ("yığınlar", TKP söyleminin gözde bir kelimesidir.)

Atılım

Bizim Radyo'nun '60'larda aslî TKP faaliyeti olarak önem kazanması, yöneticisi İsmail Bilen'in (1902-1983) güçlenmesine koşuttur. 1937'den beri yurtdışında olan Bilen, SBKP'nin yanı sıra, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nin devlet partisi Almanya Sosyalist Birlik Partisi'yle iyi ilişkilerinden de güç alıyordu. 1973'te, ağır hasta olmasından da faydalanarak, örgütlenmeyi ihmal etmekle, kolektif yönetime mahal vermemekle itham ettiği Zeki Baştımar'ı tasfiye etti, 1974'te resmen TKP Genel Sekreteri oldu. Yirmi iki sene sonra resmen ilk kez bir Merkez Komitesi kurarak, Türkiye'de örgütlenmeye yol verdi. Parti adı "Marat" (Fransız Devrimi'nin Jakoben önderlerinden), parti organlarındaki yazar adı "Üstüngel" olan İ. Bilen, 1974'ten itibaren bir kişi kültünün mevzuu oldu. SSCB ve diğer sosyalist ülke yöneticileriyle beraber fotoğrafları, onlarla mektuplaşmaları da kullanılarak, bir 'sınanmış ve onaylanmış' lider imajı imal edildi. Bilen, dönemin iklimine uygun olarak, hep "barikatlara çıkmak, işçi yatakları, ateş boyları" kabilinden imgelerle süslediği romantik-devrimci bir dil kurdu. Böylece, THKP veya THKO kökenli hareketleri seçmeyip TKP'ye yönelseler bile onların devrimci rüzgârından etkilenen genç kuşakları cezbetti.

Zaten TKP'nin 1974'teki yeni yönelimi, 1960'ların ikinci yarısında kopan ve 12 Mart darbesi kesintisinden sonra daha büyüyen sol dalgayı yakalama niyetine dayanıyordu. 1974 başında yayımlamaya başladığı *Atılım* dergisi, sonradan, bu çıkışın adı olarak anılacaktı: "Atılım dönemi". Kimi yorumcular, evvelki dönemini "tarihsel TKP" diye anarak, TKP'nin ilk kez Atılım döneminde 'sahici' bir varlık kazandığı fikrindedirler.

'60'larda daha çok TİP'e nüfuz için araçsallaştırılan ve istisnaî-ferdî bir kooptasyonla yürütülen TKP örgütlenmesi, 1973'ten sonra hızla yaygınlaştı. İlk örgütlenenler, tıpkı Vedat Türkali'nin *Güven*'de tasvir ettiği gibi, TKP'yi "arayarak" buldular. Genellikle yurtdışına çıkıp temas arayarak, haber ve 'işaret' göndererek "Parti"nin seni bulmasını umma deneyimiyle işleyen bu pratik, TKP'ye yüklenen efsuna uygundu. 1920'ye dayanan, Nâzım Hikmet gibi bir "devin" üyesi olmuş olduğu, Sovyetler Birliği'nin 'tanıdığı' parti olmanın karizması, illegalitenin gizemiyle birleşerek bir cazibe oluşturuyordu. Özellikle 12 Mart yenilgisinin ve travmasının etkisi, durmuş oturmuş, kurumsal bir komünist yapıya duyulan özlemle beraber bu cazibeyi artırmıştı. '70'lerde TKP, gerek illegalite ritüelleriyle, gerekse "partileme" denen üye kabulünü bir takdis ruhaniyetiyle kuşatarak, bu gizemi ve cezbeyi yeniden üretmiştir. 1983'teki kongreleri, tanışmaması gereken Türkiyeli ve muhacir üyelerin birbirini göremeyeceği biçimde düzenlenmişti!

Atılım hamlesinin ana taşıyıcısı, '68 öğrenci hareketinde ve TİP'te pişen,

1970'te çıkardığı derginin adıyla anılan *Partizan* grubuydu: başkalarının yanı sıra Sıtkı Coşkun, Veysi Sarısözen, Berdan Dere, Şeref Yıldız, Nabi Yağcı... Grup, İstanbul'da işçiler arasında titiz bir taban çalışması yürütmüş, daha sonra *Gerçek* adıyla merkezîleşen bir dizi fabrika gazetesi çıkartmıştı. Bu deneyim ve ilişki ağı, DİSK sendikalarında etkili olmalarını sağladı. TKP'liler 1975 kongresinden sonra DİSK'te büyük güç kazandılar. DİSK, TKP'yi genişletmenin ve meşrulaştırmanın kaldıracı oldu. (1976-1980 arasında TKP'nin legal yayın platformu işlevi gören günlük *Politika* gazetesi de DİSK'in desteğiyle çıkmıştır.) DİSK'in kendisi de hızla büyüyor, etkinleşiyor, sol hareketin cazibe merkezi haline geliyordu. 1976'dan itibaren TKP'li yöneticilerin inisiyatifiyle 1 Mayıs'ın "yığınsal" kutlanması için çağırıcı ve ev sahibi olması, DİSK'in itibarını ve merkezî önemini pekiştirdi. Bu hızlı başarı, özgüveni yükselen TKP'lileri nobran-hükümran bir tavra yöneltti. DİSK içinde muhalif sosyalist sendikacıları tasfiyeye giriştiler. "Devrimci" ve "sosyalist" sendikacılık şiârına karşı, birazdan ele alacağımız politik stratejileri çerçevesinde "sınıf ve kitle sendikacılığı" belgisini tamim ediyorlardı. (Slogan yerine "belgi", TKP dilinin bir başka alâmetiydi.) Dahası, DİSK'i adeta sosyalist eylemin 'kurmayı' olarak tekelleştiren bir tutum takındılar. TKP 1976'da "güçsüz, örgütsüz, plansız ve işçi sınıfının dışındaki gösterilere son!" derken, kendi dışındaki bütün sosyalist akımları gayri meşrulaştırıyordu. Tekelci tutumuna karşı tepkiler, 1977'de TKP'ye müzahir DİSK yönetiminin düşürülmesiyle sonuçlandı. TKP'nin DİSK'teki etkisi, solun kanatları arasında yansız durmaya çalışan Abdullah Baştürk yönetimi altında da silinmedi.

Aziz Nesin'in 1978'de çıkan *Büyük Grev* öykü-masalı, zımnen TKP'lilere de dönük bir yergidir. Usta hicivci burada şân olsun diye yapılan grevlerin işverenden çok işçinin kendisini yaralayan sonuçlarını konu eder. İşadamı grev sayesinde şişmiş stoklarını eritiyor, "halkımız" da hem bu işadamının mallarını satın alıp hem de "gezi yerine" dönüşen fabrika önüne gelip "grevdeki yiğit işçileri" alkışlıyordur. O sırada aynı zamanda Türkiye Yazarlar Sendikası Başkanı olan –1960'lara kadar TKP'lilerle teması da süren– Nesin'e TKP çevrelerinden büyük tepkiler gelmiştir. Bu kitabın arka planında, DİSK'e bağlı Maden-İş'in kırkı aşkın işyerinde on beş bini aşkın işçinin katılımıyla yaklaşık sekiz ay süren grevi vardır. İşçi sınıfı tarihi araştırmacısı Can Şafak, 2011'de, bu grevin hem kaçınılmaz hem başarılı olduğu, Nesin ve başkalarının tavrının TKP'ye dönük antipati ve reaksiyondan kaynaklandığı değerlendirmesini yapacaktır. Yine de Nesin'in, o antipatinin ve hicviyenin abartısıyla da olsa, "sendika bürokrasisi" meselesini tartışmaya getirdiğini göz ardı etmemek gerekir.

TKP'nin "Atılım dönemi"ne yön veren 1973 programı, Türkiye'yi ABD emperyalizmine bağımlı, yarı feodal bir geri kapitalist ülke olarak görüyor-

du. Hedef sosyalist devrim olamazdı; demokratik kazanımlarla ve "toplumsal ilerleme" yoluyla "ileri demokrasi"ye geçiş olmalıydı. KP'lerin Avrupa demokrasilerindeki meşru muhalif konumu model alınıyordu. TKP'nin legalleşmesi, gerçekçi hedef olarak kondu; 1978'de "TKP'ye özgürlük belgisi" benimsendi. Bu strateji, SBKP'nin kapitalist dünyayla "barış içinde birarada yaşama" ve "sosyalizme barışçı geçiş" tezleriyle uyumluydu. TKP, Demokratik Almanya yönetiminin 1973'te halihazır sosyalist rejimleri tanımlamak için ortaya attığı *reel sosyalizm* terimini olumlu bir kavram olarak benimsemişti. (Eleştirel sosyalist literatürde bu terim bürokratikleşmiş, devletçi-otoriter-merkeziyetçi statükoyu ve o statükonun emrinde, sosyalizmin "hayatı değiştirme" hedefinden iyice uzaklaşan reel-politik oportünizmi tanımlamak için kullanılanacaktır.) TKP '70'lerde bu "ilerleme" stratejisini, Ulusal Demokratik Cephe (UDC) "belgisiyle" somutladı. UDC çağrısını, resmen DİSK taşıyordu. 1976'da bu cepheyi "ulusal burjuvazinin temsilcisi" denen CHP'yle kurma arayışına girdiler. Ecevit buna mesafeli durdu ancak TKP'liler CHP örgütü ve bazı milletvekilleriyle ilişkiler geliştirdiler. UDC, giderek "demokratik ilerleme"den önce, alarmı verilen faşizm tehlikesine karşı bir çağrıya dönüştü. TKP bu tehlike tarifine bağlı olarak, faşizme zemin hazırlamakla suçladığı "goşist" eğilimlere karşı teyakkuzunu artırıyor, devrimci-sosyalist hareketlerle dünyasını ayırmayı sürdürüyor, "Maocu bozkurtlar" dediği Maocu akımı ise açık düşman yerine koyuyordu. 1977'de Moskova'da yapılan fakat TKP'nin ülkede kök saldığı intibaı vermek üzere "Konya Konferansı" denen kongrede, "Fabrikalar kalemizdir belgisiyle" kadro tabanını genişletme ve kitleselleşme kararı alındı. Bu arada TKP, 1975'te kurulan İlerici Gençlik Derneği (İGD) ve İlerici Kadınlar Derneği'yle[45] (İKD), ayrıca başta TÖB-DER[46] olmak üzere başka kitle örgütlerindeki fraksiyonlarıyla, DİSK dışında da on binlerce insanı kapsayan bir üye ve sempatizan ölçeğine erişmişti.

1978'de, TKP'nin keskin 'savaşçı' lisanıyla sosyal-demokratik denebilecek politikası arasındaki çelişkinin açığa çıktığı bir ideolojik ihtilaf vuku buldu. İhtilafın vesilesi, merkez komitesi üyelerinden Nihat Akseymen'in yazdığı *Emperyalizmin Zayıf Halkası Türkiye* risalesiydi. Akseymen (1945-2001), '68 öğrenci hareketi içindeki faaliyetinin ardından TKP'yi aramaya Avrupa'ya gitmiş, İngiltere'de etkilice bir TKP örgütlenmesi kurmuştu. Burası, TKP'nin hâlâ etkili olan yurtdışı yapılanmasında, statükocu Almanya örgütlenmesine nazaran sol kanadı teşkil ediyordu. Rıza Yürükoğlu yazaradıyla ve Veli Dursun partili-adıyla bilinen Akseymen, radikalizmiyle Türkiye'nin ikliminin ilticadaki en canlı yansıması ve İ. Bilen'in gözdesi mev-

45 Feminizm bölümüne bkz., s. 772 vd.

46 Tüm Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği (1971-1981). TÖS'ün yerine kurulmuştur.

kiindeydi. Nitekim *Emperyalizmin Zayıf Halkası Türkiye* rapor-kitapçığını onun yüreklendirmesiyle yazmıştı. Bu risale, adından başlayarak, TKP'gilden ziyade THKP'gil bir metin gibidir: Türkiye'deki faşizm tehlikesinin, faşizmin tarihsel tanımı gereği, aynı zamanda bir sosyalist devrim imkânına tekabül ettiğini söyler. Emekçi sınıfların sisteme güveni erimiş, üst sınıflar yönetemez hale gelmiştir. Yazar, bu şartlarda "ileri demokratik devrim" stratejisini, "işçi sınıfı öncülüğünde halk devrimi"ne doğru büker. Nabi Yağcı daha sonraları, "Partinin söylemediği bir şey söylemedi, o zamana kadar söylenenlerin teorisini yaptı, bir bakıma Parti'ye ayna tuttu, o zaman irkildik" diyecektir. TKP yönetiminde bu tartışmanın "ideolojik canlılık" getireceğini söyleyenler de çıkar, fakat başta N. Yağcı, risaleyi "sol sekter" bulanlar ağır basar. İ. Bilen, TKP'nin o aralar ileri sürdüğü "faşizme karşı can güvenliği komiteleri" tasarısına, "kimileri, silahlı ayaklanma örgütleri yönünde bir anlam vermeye çalış"tığını söyleyerek çıkışır. "Kimileri" parantezine alınan Yürükoğlu/Akseymen, TKP'den tasfiye edilir. O, TKP merkeziyle polemiğe tutuşacak; Marksist-Leninist literatürde devrimci bir anlam yüklenen iç savaşın ne zamandan beri "kardeş kavgası" olarak tanımlandığını sorgulayacaktır. Yürükoğlu/Akseymen muhalefetini *İşçinin Sesi* adlı yayın organıyla sürdürür, hatta TKP-İşçinin Sesi adıyla örgütlenir. Mahir Çayan ilhamlı gençlik tabanını Latin Amerika bulaşıklarından arındırıp 'sahih' Leninci çizgiye çekme iddiasını önüne koyan bu örgüt, başlarda Türkiye'ye düzenli yayın sokarak belirli bir ilgi uyandırsa da çok geçmeden solacaktır. Ancak 1980'e doğru TKP örgütünde belirli bir ideolojik ve moral tereddüde yol açmıştır.

Yürükoğlu/Akseymen vakası, bir vesiledir: TKP yönetimi zaten 'profil küçültme' ve faşizme karşı rejimi koruma çizgisine çekilme meylindedir. TKP'nin, Sovyetler Birliği-Türkiye ilişkilerini tatsızlaştıracak biçimde 'aşırı' büyümesinden duyulan rahatsızlıkla da ilgilidir bu. 1977 "Konya Konferansı"nda SBKP temsilcisi, Türkiye'de işçi sınıfı partilerinin TKP'den ibaret olmadığı, TİP'i de saymak gerektiği ihtarında bulunarak, bir hoşnutsuzluk mesajı vermiştir.

TKP 12 Eylül darbesine bu duraklama ve tedirginlik içinde girdi. Hızla yayılan tutuklamalarla, illegalite cihazının ritüelleri kadar sağlam olmadığının ortaya çıkması, moral bozukluğunu derinleştirdi. Yurtdışındaki merkezden gelen kararlar ve haberlerle ilgili güvensizlik arttı, ithamlar, kuşkular, hayal kırıklıkları büyüdü, adeta 1940'ların atmosferine dönüldü. TKP yönetimi, yine SBKP'nin diplomatik endişelerini gözeterek, 12 Eylül'ü "askersel devirme" diye tanımladı; cuntanın ilerici kanadından bahsedildi; "Atatürkçü niteliklere sahip, MHP'ye de vuruyor, sol terörist gruplara karşı önlemler demokrasi güçlerine karşı saldırı gibi algılanamaz" kabilinden

yorumlar yapıldı. 1983'de Bratislava'da yapılan 5. kongre (1932'den beri ilk kongredir bu!), ağır baskılara uğrayan partilileri de infiale uğratan bu yorumları, bu defa orantısız şiddette bir anti-faşist dil kullanarak telâfi etti! 1982 Anayasası'nın onaylanmasından sonra, faşistleşme sürecinin pekiştiği, sosyalizme barışçı geçiş yolunun kapandığı söyleniyordu örneğin. Bu kongrede I. Bilen başkanlık unvanıyla onurlandırılırken, Nabi Yağcı (parti adı Haydar Kutlu, doğ. 1944) genel sekreter oldu. Yağcı, TKP'nin 1988'de TİP'le birleşerek Türkiye Birleşik Komünist Partisi adını almasına öncülük etti. (TKP-TİP temasları daha 1980'de başlamış, 1982'ye kadar birleşme müzakerelerine TSİP de katılmıştı.) Bu kararın alındığı 1988 kongresinde TKP yönetimi, SBKP'nin *Glasnost* [açıklık] ve *Perestroyka* [yeniden yapılanma] politikalarını benimsemiş, "ne zaman ve hangi koşullarda ortaya çıkacağı bilinmeyen bir devrim beklentisi üzerine politika kurma"nın özeleştirisini yapmıştı. TBKB çizgisinde 1988-90 arası çıkan *Yeni Açılım* dergisinde Cavlı Çulfaz, "kime karşı değil neye karşı mücadele ettiğini" öne çıkartan, "sınıf karşıtını bile gerektiğinde partner olarak görebilen" bir mücadele anlayışına işaret ediyordu.

SSCB rejimine koşut olarak TBKP de bu süreçte hızla tükendi. TBKP yöneticileri Türkiye'ye gelerek teslim oldular, 1990'da legal parti kuruluşu gerçekleşti. Parti programı, sosyalizmi esasen demokrasiyi geliştirme, genişletme davası olarak görüyordu. Ancak Türkiye'nin anti-komünizmi sapasağlam duruyordu, TBKP Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. TKP böylece nihayete ererken, bu "tasfiye"ye muhalefet eden küçük bir grup 1990'da *10 Eylül*, 1999'da *Ürün* dergisini çıkarttı, 2012'de TKP 1920 adıyla partileşti. TKP bakiyesi kadroların ana öbeği ise 1991 başında –başkalarının yanı sıra eski TSİP'lilerin de katılımıyla– Sosyalist Birlik Partisi'ni kurdu. TBKP'den SBP'ye, Marksizmin dogmatizmden arındırılarak yenilenmesi üzerine tartışmalar sürdü. 1995'te kapatılan bu örgütün yerine başka çevrelerin katılımlarıyla kurulan Birleşik Sosyalist Parti (BSP), 1996'da ÖDP'ye katıldı. Nabi Yağcı bu dönemde, Marksizmin pozitivist ve ekonomist yorumuna dayalı üretim biçimi kavrayışının özeleştirisini dile getirir; bu kavrayış, sosyalizmi biçimci bir dogmatizme mahkûm ederken, bilimsel-teknolojik devrimin potansiyelinin ve insanın tasarım-yaratım kapasitesine açtığı ufkun görülememesine yol açmıştır ona göre.

TKP'nin uzun, fedalı ve hazin tarihiyle hesaplaşma tecrübesi hâlâ sürüyor. TBKP'nin kararıyla 1992'de kurulan Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı (TÜSTAV), TKP tarihinin belgelerini yayımlayarak oluşturduğu kitaplıkla, sadece bu hesaplaşmaya değil sol hafıza ve düşünce mirasına kıymetli bir katkıda bulunuyor.

Doktor Hikmet Kıvılcımlı

TKP'yle ağır bir hesaplaşmaya, hayli erken bir zamanda, 1971'de Dr. Hikmet Kıvılcımlı girişmişti. 12 Mart darbesinden sonra kanser hastası haliyle yurtdışına çıktığında Sovyetler Birliği ve ona tabi ülkelere giriş izni alamayınca, kendisini hâlâ mensubu saydığı TKP'den atıldığını öğrenmiş olmuş, bu acı kızgınlıkla yazmıştı *Kim Suçlamış?* başlıklı hesaplaşmayı. "Sürgündeki devlet" dekoru içindeki "tekellerine dört el ve dört ayakla sarıl"mış TKP yöneticilerini, "Marksizm softalığı dışında" herhangi bir fikir ve ideoloji sahibi olmamakla aşağılamıştı. TKP yönetimleri de, tasfiye ettikleri yoldaşları arasında en ağır hakaretleri herhalde Hikmet Kıvılcımlı'ya lâyık görmüşlerdir. İ. Bilen, şu sıfatları uygun görmüştür onun için: "Manyak, kalpazan, zıpırın biri, iğrenç alçak, komünist morali olmayan yaratık, akıl hastası megaloman". Kıvılcımlı'nın kendisi, sadece ona böyle dehşetli bir nefret duyan TKP merkezinde değil, onun şahsiyetine –ve çeyrek asra yakın hapis yatmış olmasına– hürmette kusur etmeyen sol çevrelerde dahi, "susuş kumkumalığına" maruz kalmaktan dert yanmıştır. Eleştiri-özeleştiriyi 'komünist moralin' aslî değeri sayan birisi olarak, fikirlerinin tartışılmamasından mutsuzdu. Oysa, sadece TKP muhitinden çıkmış en üretken ve özgün düşünür değil, Türkiye'de sosyalist düşünce tarihinin özel bir simasıdır.

Hikmet Kıvılcımlı (1902-1971), TKP'nin öncü kuşağı içinde ciddi bir ağırlık oluşturan Balkanlılardandı. Yoksul aile çocuğuydu, tıp tahsili görüp hekim olmuştu – hep "Doktor" diye anılmıştır. TKP'nin temkinli çizgisini zorlayan ataklığıyla bilindi ve 1925'te merkez komitesine seçildi. (İhtiyatsızlıkla suçlanmasına yol açan ataklığına mukabil, '20'ler-'30'lar dönümündeki sol muhalefeti "Leninizm softalığıyla" damgalamıştı.) Destantralizasyon/Separat kararından sonra da, 1950'li yılların baskı koşullarında da, imkân nispetinde sosyalist propagandayı sürdürmüştür. 1935-38 döneminde kurduğu Marksizm Biblioteği'nde sosyalizm literatüründen çeviriler yayımladı. (Aynı dönemde bir başka komünist, Kerim Sadi, İnsaniyet Kütüphanesi'yle aynı 'hizmeti' veriyordu.) 1954'te, kısa sürede kapatılacak olan Vatan Partisi'ni kurdu. Bu, onun mücadeleciliğinin yanı sıra "legaliteyi istismar" ilkesinin icabıydı: "Burjuvazinin ola ki yalan dolan olsun, ortaya attığı bütün sloganları sömürmek", kâğıt üzerinde ilan edilen özgürlükleri 'ciddiye almak', böylece burjuvaziyi "legal alanda, açık savunmaya zorlamak" gerektiğini savunuyordu.

1930-33'te hapishanedeyken parti için bir siyasî strateji belirlemek amacıyla kaleme aldığı *Yol*, Kıvılcımlı'nın ilk özgün eseridir. Türkiye'nin toplumsal yapısına dair geniş bir analiz çerçevesi sunan bu çalışma TKP yönetimince hasıraltı edilecek ve tam metni ancak 1980'de gün yüzüne çıkacak-

tır. *Yol*'un ana kabulü, Türkiye kapitalizminin, global kapitalizmle 'hemzemin' değerlendirilmesi gerektiğidir; gelişkin Batı ülkeleriyle aradaki fark nitel değil niceldir. Emperyalizm şartlarında, ülke kapitalizminde son kertede finans-kapital belirleyicidir. Bu, Kemalizme atfedilen anti-emperyalizmi de geçersizleştirir Kıvılcımlı'ya göre: Türkiye, yarı sömürgelikten "küçük emperyalistliğe" giden yolun yarısında, melez bir konumdadır. "Türk burjuvazisinin emperyalizm düşmanlığını, koyunlarını komşusuna sağdırmak istemeyen mal sahibinin" tavrına benzetir. Kıvılcımlı, derebeyi artıkları, (devletin de iç içe olduğu) tefeci sermaye ve finans kapitalin ittifakına dayanan Kemalizmi *malî oligarşi Bismarkizmi* terimiyle tanımlar *Yol*'da. Böylece, toprak sahibi sınıflarla iç içe geçen askerî aristokrasinin hâkimiyetindeki devletin, burjuvaziye vesayet ederek kapitalist modernleşmeye nizam verdiği Prusya modeline atıfta bulunur. "Asker-banker-düker Kemalizmi" teriminde de bu atıf vardır.[47] 1950'lerden itibaren Türkiye kapitalizminin göreli geriliğini daha çok vurgulayacak; onun "Prusya yolu" ile "Amerikan (demokratik burjuva) yolu" tercihleri arasında durakladığını yazacaktır. 1960'larda koyduğu teşhis "tefeci-bezirgân soysuzlaşması ile finans kapitalin dejeneransının karması"dır – bileşik bir yozlaşma, yani!

Yol, dönemin uluslararası kamuoyunda gerçi bir "trajedi" olarak konu edilen fakat savaş sonrası nizamı kurulurken geçiştirilen, –uluslararası komünist kamuoyu dahil–, Ermeni soykırımına önemle eğilmesiyle de istisnaîdir. Özeti şu cümledir: "Siyasi hakimiyeti elinde tutan Türk burjuvazisi, ekonomik olarak geri bir klan sistemi (Kürt aşiret ve beyleri) ile elele vererek, daha yüksek bir ekonomik gelişimi temsil eden Ermeniliğin, Türkiye'deki kökünü hemen hemen kazıyabilmiştir." Bu katliam, "Türk olmayan unsurların kapitalist rekabetinden kurtulma"nın bir sermaye birikim stratejisi işlevi gördüğünün resmidir. 1965'teki bir metninde de "Türk'ün sermaye biriktirmesi"nin, "emperyalist kapitülasyon cenderesini gevşet"tikten sonra, "Batı finans kapitalinin sadık ajanları olan gayri müslim kompradorların yerine geçmekle" başarıldığını söyleyecektir.

Yol'da, milliyet meselesi, TKP'nin en zayıf cephesi olarak belirlenir. Kıvılcımlı Türkiye'de milliyet meselesinin can damarının "Kürtlük" olduğunu saptar. Osmanlı'nın çözülme sürecinde kilit coğrafyanın Balkanlar olmasına nazireyle, Kürdistan da "Doğu Balkanları"dır. Kıvılcımlı Kürdistan'a hem Türk milliyetçiliğinin ırkçı-sömürgeci karaktere bürünmesinin 'olayı' olarak hem de bir toplumsal devrim potansiyeli olarak eğilir. Ulus-devletin kurumlaşma sürecinde "mistik ve belirsiz 'Doğu vilayetleri' kelimesi"nin perdesi altında "şiddetli bir temessül [asimilasyon] ve daha doğrusu imha siyaseti" yü-

47 Toprak ağasını tanımlamak üzere "dük"ten türettiği "düker" yerine, Prusyalı toprak sahibi-subay zümresi *Junker*'lere atıfla yunker de diyecektir.

rütüldüğünü söyler. *Yol*'da "sömürge usullerini" incelemeye geniş yer ayrılır: Sanayi gelişimi engellenmiştir, "bir milletin en ilkel haklarından olan kültür hakkı" tanınmıyordur. Beri yandan "geniş ve demokratik bir köylü hareketinden" duyulan korku, Kemalist rejimle Kürt feodalitesini birleştiriyordur. Kürt halkı, "ufuksuz, geçmişin ve sosyal bünyenin ağırlığı altında ezil"miş haliyle, "emperyalizm ve feodalizm yılanına" sarılmıştır, Kıvılcımlı'ya göre. Buna rağmen, dönemin Kürt kalkışmalarının –TKP yönetiminin yaptığı gibi– tamamen emperyalizme ve feodalizme mal edilmesine karşı çıkar: "Eğer ortada ezilen geniş halk tabakaları olmasa, o tabakaların yerinden oynatılmasına imkan var mıdır?" *Yol*'da sömürgecilik meselesi olarak koyduğu Kürt meselesi sonraları Kıvılcımlı'nın alâka sahasından çıkacaktır.

Kıvılcımlı'nın ezilen sınıflara ilişkin dikkatlerinde, 1980'lerde sömürge-sonrası toplumlar bağlamında geliştirilen *mâduniyet çalışmaları* okulunun geliştireceği bakış açısını görebiliriz. Devrin dinî isyanları, "yanlış yola" da gitseler, neticede "köylünün aradığını" gösteriyordur, "toplu eylem deneyimi"dir. Halk arasındaki Mehdi inancında, ütopyacı bir cevher görür. Ezilmişliğin biriktirdiği psikolojik zaafları, gerilikleri, örneğin "müthiş bir yalana inanma kabiliyeti"ni anar; mazlumların, onları "en canavarca şekillerde zalimleşmeye mecbur bırak"abilen bu zaaflarıyla bilinçdışı yüzleşmesine de işaret eder: "... bütün bunları kendisi de karanlık bir bilinçaltı ile sezer ve bütün bunlardan kendi kendisinden tiksinişe benzer bir ızdırapla ve açıkça şikâyetçidir". Kıvılcımlı, TKP yönetiminin, hem nüfusun çoğunluğunu emekçilerin oluşturduğunu söyleyip hem sonra "hamalları, mavnacıları işçiden sayma"masından müşteki idi. 1935'teki bir risalesinde "sanayi işçisi dışındaki emekçilere", "esnaf sayılan proleterler"e, lümpen proletaryaya dikkat çekerken, kadın emeğine yaptığı vurgu öncü niteliktedir. Kadın emeğinin ucuzun da ucuzu işgücü statüsünde sömürülmesinin yanı sıra, asıl, "ev sanayiinin adsız proleterleri" tabir ettiği ücretsiz ev içi kadın emeğini sorunsallaştırmasıyla, zamanının ilerisindedir. 1969'da "Kadın Sosyal Sınıfımız" başlığıyla, patriyarkal tahakkümü sınıfsal bir çelişki olarak tanımlayan bir makale de kaleme alacaktır.

Müthiş üretkenliği[48] içinde Kıvılcımlı'nın alâmeti, kendisinin de eleştirdiği bir otodidaktizmle ama yıllara yayılan bir araştırmayla geliştirdiği *Tarih Tezi*'dir. Bu iddialı teorik girişim, tarihsel materyalizme özne-yapı geriliminde çubuğu özneye büken bir yorum getirir. Öncelikle, materyalizmi/maddeciliği ekonominin belirleyiciliğine (hele "ekonomik fatalizme") indirgemeye karşı çıkar Kıvılcımlı. Toplumsal gelişmenin *maddesi* ekonomiden ibaret değildir, "üretici güçler" kavramı dahi ekonomiye indirgenemez. Kıvılcımlı'da üretici güçler teknik, coğrafya, tarih ve insandır – insan, *kolektif aksiyon gü-*

48 Bergsonculuk ve Servet-i Fünun edebiyatı üzerine 'bile' risaleleri vardır.

cüyle bir üretici güçtür. Ekonomik determinizmi reddedişi, onu düz-çizgisel ilerlemeci tarih anlayışından uzaklaştırır; *eşitsiz gelişme* ve *üretim tarzlarının eklemlenmesi* kavrayışının sezgisini getirir.

Tarih Tezi'nin kilit bir kavramı, İbn Haldun ilhamlı *barbarlık*tır. Ortaçağ İslâm filozofu İbn Haldun'da tarihin tekeri, barbar toplulukların yerleşerek uygarlık kurması, sonra yozlaşan bu uygarlığın başka barbarlar tarafından yıkılıp onların taze enerjisiyle yenilenmesi ile dönüyordu. Kıvılcımlı, barbarlık aşamasında ilkel sosyalizm nüvesi görür. İbn Haldun'un barbarlara atfettiği temel güç olan *asabiyeyi* [iç tutunum ve dayanışma] Kıvılcımlı onların sosyal üretim biçimiyle açıklar. Bu topluluklar iktisadî-toplumsal varoluşlarını demokratik, eşitlikçi bir silah arkadaşlığı ilişkisi içinde sürdürüyorlardır: "Köle-efendi rezilliğini tanımayan kan kardeşliği sosyalizmi"... Bu "ilkel sosyalizm içgüdüsü", barbarlığın gelecek çağlara devrettiği bir mayadır Kıvılcımlı'da. İngiltere'de burjuva demokrasisinin gelişmesinde de, İngiliz insan üretici gücünü oluşturan şövalyelerin eşitlik hukukuna dayalı "askercil demokrasi"nin payını arar. (Barbarlık kavramı bu tasavvurda gaddarlığın, kabalığın değil, yalınlığın, dolaysızlığın imgesidir.) Uygarlık gelişip barbarlık geriledikçe iktidar-devlet daha yabancılaşmış, zalimleşmiştir. Kıvılcımlı'da sömürücü sınıf egemenliğinin tarihsel timsali, *tefeci-bezirgân*'dır. Bu, aslında kapitalizm-öncesi bir biçimdir, fakat bir sömürü-tahakküm yapısı ve *geleneği* olarak, bugün de kapitalizmle eklemlenerek varlığını sürdürmektedir. Sadece bu ilişkiler değil, ekonomi dışı zor da kapitalizmde hâlâ geçerlidir. Kıvılcımlı, kapitalizm çağında barbarlığa dayalı tarihsel devrimlerin yerini sınıfsal temelli toplumsal devrimlerin aldığı kanısındaydı. Fakat sonraları, toplumsal devrimlerin de tarihsel devrimlerin tohumunu taşıdığı kanaatine meyletmiş görünür – işçi sınıfının sosyalist ayaklanmasında da barbar geleneğinin izini görür gibidir. En azından, kadim tarihin etkilerinin silinmediği Türkiye gibi geri ülkeler için geçerli sayar bunu. Kıvılcımlı, bu yönelimiyle, kapitalizm tarafından 'bozulmamış' eşitlikçi kültürlere ve dinî akımlar içindeki Mesihçi-ütopyacı heterodoksilere ilgi duyan romantik sosyalizm geleneğine yakınlaşır.[49]

Dine ilgisi tamamlar bu –kendi 'farkında olmadığı'– fikrî akrabalığı. Dinsel gelenekler Kıvılcımlı için sadece modern öncesi toplumları anlamanın anahtarı değil, ilkel sosyalizmin gömüleridir. "Diyanet Başkanlığından buyrultulu imam efendiler aracılığıyla telkin edilen kötü ilâhiyat" karşısında, "varolan kapitalist düzenin kutsal bir nesne olmadığı, belki bir küfür olduğu"na inanan 'barbar' bir başka ilâhiyatın varlığında ısrar eder. İslâm,

49 Örn. ütopyacı ve Hıristiyan sosyalist öğretilerin ilham kaynağı olan John Ruskin, Latin Amerika Özgürlük Teolojisi'nin kurucularından Charles Péguy, Alman Marksistler Ernst Bloch, Walter Benjamin.

çıkışında zaten "askercil demokrasi"nin ve ilkel sosyalizmin tipik örneğidir. Ancak sonra, "her mülkiyetin biricik sahibi olan Tanrı'nın Sosyalizmine bir kompromi [uzlaşma] ara"nmış, "Allah'ın payı küçüle küçüle, ganimetin beşte birine inmek zorunda kal"mıştır! Kıvılcımlı'ya göre İslâm, derebeyleşme ve tefeci-bezirgân hâkimiyetine girdikçe ilkel sosyalizm ruhundan uzaklaşmıştır. Türkler, İslâm'ı bu yozlaşmadan arındıran bir barbar etkisi yaratmışlardır ona bakılırsa. Ancak kuruluş evresinde İslâmlığın Rönesansı olan Osmanlı devleti kurumlaştıkça derebeyleşme ve "soysuzlaşma" almış yürümüş; Osmanlı, "iki antika[50] uygarlığın, Bizans ve İslâmın" bileşik bataklığına dönüşmüştür.

Kıvılcımlı, yine de dinin çıkışındaki "saf-tertemiz kolektivizmin" bazı nüvelerinin baki kaldığı fikrindedir. Laik bakış açısından gericiliğin işareti sayılan *şeriat*, dindar halk nezdinde "adalet" veya "anayasa"nın karşılığıdır örneğin; ahiret, "herkesin eşit olduğu ülkücül yaşantı evreni"ni simgeliyordur. 1957'de Vatan Partisi adına Eyüp Sultan Camii cemaatine yaptığı konuşmada, İslâm'ın içinden sosyalizm anlatır. İslâm'ın temel ilkesinin, "İnsan için, çalışmaktan başka, emekten başka her şey yalandır" ilkesi olduğunu bildirir. Muhammed'in sonuncu peygamber olduğunu ilan etmesinin, "Artık kanunlarınızı kendiniz yapacaksınız" mesajı vermek anlamına geldiğini söyler. Nitekim camiler bunun için, demokratik toplanma mekânları olarak kurulmuştur. Konuşmasını, "Oylarınızı Allah rızası için kapıkullarına değil kendiniz gibi insanlara verin," diye bağlar. İştirakiyun ruhunu canlandıran bu söylem, Cumhuriyet dönemi Türkiye solunun laisizmi içinde fevkalade istisnaîdir.

Vatan Partisi programının ana şiârı, sınaî gelişmeyi hedefleyen Kuvvayı Milliyecilikti. Kıvılcımlı, 27 Mayıs'tan sonra da "ikinci Kuvvayı Milliyeci" olacaktır. Demokratik devrim anlayışını "alafranga" değil de "yerli adıyla popülarize etme" niyetiyle açıklar bunu. Zaten bu onun 'mesleğidir': Hemen her kavramı kendine özgü bir lûgatla 'tercüme' ederek popülerleştirmeye bakmıştır. (En meşhurlarından biri bir risalesine, emperyalizmin kapitalizmin son aşaması oluşundan mülhem, "geberen kapitalizm" alt başlığını koymasıdır!) Bu sadece anti-komünist yasakları atlatma kaygısıyla açıklanamaz. "Soğuk 'ilim' argosu"ndan kaçınma kaygısıyla, halka 'sahiden' meramını anlatma cehdiyle de, bir 'barbarca' dobralık edasıyla da, ayrıca kuşkusuz söz zevkiyle ve mizah zekâsıyla da ilgilidir.

'60'larda Kıvılcımlı'nın millî demokratik devrimciliği, *Yön*'e ve Mihri Belli'nin MDD'sine mesafelidir. "Kapıkulu dergisi" dediği, "hâlâ emperyalizm başka, kapitalizm başka sanan" *Yön*'ün misyonunun komünizmi önlemek olduğunu düşünür. "Özgüç" işçi sınıfının "yedek gücü" olarak köylülüğü düşünür, "sallantılı küçük burjuvalar" ancak tecrit edilecek güçler arasında-

50 Kıvılcımlı'nın dilinde antik/kadim kelimesinin karşılığıdır.

dır. Bununla beraber, '60'lar solunun millîciliği ve cuntacılığıyla fikrî temasını kesmiş de değildir. Bir derece, reel politik pragmatizmin etkisi görülebilir bunda; popüler ve etkili olana içeriden müdahale etmeyi deniyordur. Mamafih sol-vatanseverliği "batılı kefereler, gâvurlar"lı ifadelerle abarttığı da olur! 'Askerciliğinde' ise, ordudaki sol cuntalaşmalar vakıasını 'değerlendirmeye' dönük bir pragmatizmin yanı sıra, teorik romantizmin de payı aranabilir. Zira Kıvılcımlı Türk ordusunda, barbarlık ve ilkel sosyalizm mirasının bakiyesini buluyordur. Osmanlı devletini kuran "Türk İlbleri (şövalyeler, aziler)", Batı'daki emsalleri gibi derebeyleşmemiş, halka yabancılaşmamış, askercil demokratik yapılarını korumuşlardır ona bakılırsa. Ordunun modern tarihimizdeki her devrimin "vurucu gücü" olması "göreneğinde" de bir barbarlık hikmeti arar. Nitekim 12 Mart 1971 askerî muhtırasından dört gün sonra, çıkarttığı *Sosyalist* gazetesi (1967-1971), meşhur "Ordu kılıcını attı" manşetiyle yayımlanacaktır.

En uzun süre hapishane dışında kalabildiği ve hızlı bir sol uyanışa hevesle tanıklık ettiği '60'larda Kıvılcımlı'ya, daha ziyade millî demokratik devrimci muhitlerde kulak verilmişti. (Öncesinde TİP'e teorik müdahalede bulunmaya çalıştığını ancak püskürtüldüğünü aktarmıştık.) Bir "eski tüfek" ve bir sosyalizm öğretmeni olarak büyük ilgi ve saygı gördü. Ancak 'orduculuğu', –ne kadar pragmatist de olsa–, devrimci sosyalist akıma yönelenlerin, hürmetlerini koruyarak ona mesafelenmelerine yol açtı. Zaten kendisi de bu yeni akımın "partisiz gerilla başıbozukluğu"na meyletmesinden rahatsızdı.

Murat Belge 1975'te, Kıvılcımlı'dan geriye kalacak yegâne değerin, cesaret ve azim yanında, dogmatizme ve "papağanlığa" karşı koyması olduğunu yazmıştır. Ergun Aydınoğlu 2007'de, onun '60'ların modernleşme ve kapitalistleşme ivmesinin yol açtığı değişime yeterince eğilemediği yorumunu yapacaktır. Takipçilerinden Demir Küçükaydın, resmî Sovyet politikasına 'riayet etmeyi' ve Stalinist sekterliği tamamen bırakamayışının, onun fikrî yaratıcılığına ket vurduğunu düşünür. Dönemin âcilciliği de, "Doktor"un özgün teorik arayışlarının yankı bulamamasına ve geliştirilememesine muhakkak tesir etmiştir.

Kıvılcımlı'nın ardından, sosyalist hareket içinde onu takip eden –"Doktorculuk" diye de anılan– bir çizgi türedi. 1975'te yeniden kurulan Vatan Partisi (1981'e dek), ardından 2005'ten sonra Halkın Kurtuluş Partisi[51] bu geleneğin mirasçısı olma iddiasındadır. Fakat Kıvılcımlı izleyicileri de sosyalist hareketin bütün şubeleri gibi gruplar, çevreler ve 'eski arkadaşlar' halinde bölünmüşlerdir. Kıvılcımlı'nın verimli fikrî mirasının talihsizliği, en azından uzun süre, Kıvılcımcılar arasında mahsur kalma eğiliminde bulunmasıdır.

51 İstikrarlı bir faaliyeti, Ermeni soykırımı anmalarını protesto etmesidir!

TİP, MDD'yi, sonra Dev-Genç radikalizmini "maceracılıkla" suçlamıştı. Silahlı mücadeleyi savunan THKP, THKO ve 1970'lerde onlardan doğan hareketlere, 2. TİP ve TKP, Stalinist jargonla *goşizm* [aşırı solculuk] yaftası vurdular, bazı sözcüleri "anarşizm", "terörizm" lâkırdılarını kullanmaktan geri durmadılar. (TKP, dahası, THKO kökenli ve Maocu grupları faşistlerle bir tutuyordu.) 12 Eylül 1980'den sonra, –ikisi de 2. TİP'ten kopmuş olan– Yalçın Küçük ve Metin Çulhaoğlu, ayrı ayrı, bu radikal akımlar için "devrimci-demokrat" tanımını uygun gördüler. Bu tanım, söz konusu hareketlerin saygı hatta hayranlık uyandırıcı bir fedakârlık ve ataklıkla kendini gösteren *devrimci* niteliğinin, sosyalistliğe 'kâfi gelmediğine' işaret eder. Çulhaoğlu, 1997'deki çalışmasında, devrimci-demokrat olarak tanımladığı bu akımın bağlandığı anti-emperyalizm ve ulusal kurtuluşçuluk paradigmasının, Marksist 'kültürlenmeyi' sekteye uğrattığı eleştirisini dile getirecektir.

Devrimci sıfatını isimleştiren –böylelikle gerçekten de bazen solcu, sosyalist/komünist olmanın önüne geçiren– düşünce dünyasından bakıldığındaysa, gerek (birinci ve ikinci) TİP gerek TKP geleneği, sadece siyaseten "reformist", "revizyonist" veya 1990'lardan sonrasının yaftalarıyla "sivil toplumcu", "liberal" görünmekle kalmaz... Yerlileşme istidadından uzak ve kitabî görünür, politik iradeden, arzudan yoksun, cansız görünür. Devrimci sosyalist akım, sol içinde, sadece eylemciliğine değil, fikrî-ideolojik mesaisine tesir eden *enerjisiyle* de ayırt edilir – bunun her zaman dogmatizmden sakınmanın ve üretkenliğin, yaratıcılığın teminatı olmadığı şerhini düşerek... Murathan Mungan'ın (doğ. 1955) tâ 1976'da düştüğü şerhin de altını çizerek... Türkçe'nin mahir edibi, üniversite öğrencisiyken, *Birikim*'de imzasız yayımladığı yazıda, "devrimci" sıfatının kişiler/gruplar tarafından aristokratik unvanlar misali "kimseye kaptırmaya yanaşılmayan" bir tekelci kibirle kullanılmasından yakınmıştı.

MDD ve Mihri Belli

Devrimci sosyalist akımın müstakil çıkışının ardında, 1960'ların sosyalist uyanışı ve Millî Demokratik Devrim (MDD) hareketi vardır. MDD'nin ardında da, –Kıvılcımlı gibi– 'atık' bir TKP'li: Mihri Belli.

Mihri Belli (1916-2011) 1940'larda, TKP'nin en genç merkez komitesi üyesi olarak İleri Gençler Birliği'ni örgütlemişti. Bu örgütün kendine koyduğu hedef, Belli'nin 1960'lardaki stratejisinin ipucunu verir: "Kemalist devrimin kazanımlarının korunması ve mantıkî sonuçlarına, yani sosyal adaletli demokrasiye vardırılması". 1944-49 ve 1950'lerdeki hapisliklerinin ar-

dından (arada Yunanistan İç Savaşı'nda komünist gerilla hareketinde yer almıştı), '60'larda Mihri Belli TKP'nin yeniden ülkede örgütlenmeye geçmesini savundu. 1966'da yurtdışındaki TKP'lilere yazdığı mektupta, Türkiye'deki devrimci eylemden kopuk her hareketin yozlaşmaya mahküm olduğunu, "Türkiye'deki devrimci eylemle hiçbir bağı olmadan şanlı bir adı kullanan mülteci grubu"nun (yani halihazır TKP yönetiminin) hiçbir temsil yetkisinin olmadığını savunuyordu. TKP yönetiminin TİP'e destek vermesini, "burjuva parlamentarizmine kanmak" olarak görmekteydi. Belli'ye göre doğru strateji, "Türk tarih, kültür ve geleneklerinde olumlu ne varsa hepsine sırt çevirerek emperyalistlerle çıkar birliği edenlere" karşı millîci güç birliğini oluşturmaktı. "Şehir ve köylü emekçiler" temel dayanak olmakla beraber, "küçük burjuva bürokrat aydın zümresinin toplumdaki gücü ve devrimci potansiyelini küçümsememek" gerekirdi. Millî (sınaî) burjuvazideki hoşnutsuzluğa, Odalar Birliği'ndeki "millî özelliğini belirtme yürekliliği" gösteren (daha sonra Millî Görüş'ü oluşturacak olan) muhalefete dikkat çekiyordu. Halihazır TKP çizgisini "millici güçleri" küstürmek hatta onlara karşı provokasyona meydan vermekle suçlamaktaydı. (Kıbrıs'ta Türk millî çıkarını gözetmeyip "Enosisçilik etmek" de buna dahildi).

Belli'nin *Türk Solu* (1967-1971) ve 1968'de çıkan *Aydınlık Sosyalist Dergi*'de geliştirdiği MDD tezlerinin esası, bir yandan da TKP'ye kabul ettirmeye çalıştığı bu fikirlerdedir. Bunları ilkin 1965'te *Yön*'de dile getirmişti. Sovyetler Birliği'nin bu dönemde bütün dünyada 'çevre' ülkeler için öngördüğü "kapitalist olmayan kalkınma yolu" ve millî-devrimcilerle ittifak stratejisini benimsemekte, *Yön*'le ortaktılar. Mihri Belli de Avcıoğlu gibi, Kemalist devrimin yarım kalmış bir anti-emperyalist, anti-feodal millî demokratik devrim olduğu kanısındaydı. 1930'lar Türkiye'si "bazı bakımlardan sosyalizme bugünkü Türkiye'den daha yakındı" ona göre. DP iktidarı, karşı devrimi perçinlemiş, 27 Mayıs bu karşı devrimci güçleri bir nebze geriletmişti. Mihri Belli Kemalizmle sosyalizm arasında aşılmaz duvarlar görmüyor, Kemalizmin ruhuna bağlı kalarak, "ileri Kemalizm" şiârıyla, yarım kalan millî demokratik devrimi tamamlama hedefini koyuyordu. "Türkiye'de baş çelişki ulusla emperyalizm arasında" idi, "asalak burjuvazinin titrek eli milliyetçilik bayrağını kavrayamaz"dı, dolayısıyla sosyalistlerin bu bayrağa el atması gerekmekteydi. Atatürk'ün en büyük çabasının millî gurur telkin etmek olduğu tespitine, "millî gurur insanı sosyalizme götürür" düsturunu iliştirdi. Sosyalist bir Türkiye, "Türk kavimleri"nin ve Doğu halklarının sevgi ve saygıyla bakacağı bir Türkiye olacaktı. MDD'ye karşı çıkanlar sadece sosyalizme değil, bir nevi millî davaya karşı çıkmış oluyorlardı. Burjuvalar, "vatan satıcıları" idiler. Mihri Belli, anti-emperyalist millîcilikte, ksenofobik hatta ırkçı bir dilden de sakınmıyordu: emperyalistler "elin gâvuru" idi örneğin (yahut

"Amerikan gâvuru", "sinsi gâvur"); veya Batılı emekçilerin emperyalist soyguna ortak edilmişliğinden, çağdaş Batı'nın sosyalizme ve "milletlerin millî bağımsızlığına" karşı dikilen bir güç olduğundan bahsederken, "tüyü bozuk yabancılar" lâkırdısını edebiliyordu.

Milliyetçi zihniyet kalıbını yeniden üreten bu 'abartıyı', millî demokratik devrimin nesnel koşullarını 'kanıtlama' gayretinde de görürüz. Ona bakılırsa Türkiye sanayileşme ve modernleşme çığırının öyle gerisindeydi ki, "topraktan feodalite fışkırıyor"du. Demokrasi, tamamen göstermelikti – "Filipin demokrasiciliği" tabirinin müelliflerinden biri de odur. 141-142 gölgesi altında "icazetli sosyalizm" yapılamayacağını söyleyerek, TİP'i, rejimi meşrulaştırmaya hizmet etmekle itham ediyordu. Sosyalizm adına "millî güçler" bölünmemeliydi. Sosyalizme ancak "aşamalı devrim"le, millî demokratik devrim üzerinden gidilebileceği hükmünü verirken, "kestirme yol yoktur" diyordu.

Mihri Belli'nin Lenin'den naklettiği gözde bir düsturu, "Devrimci teorisiz devrimci eylem olmaz" idi. Politik söyleminin Kemalist milliyetçiliğin içinden konuşmasına mukabil, '60'lar sol kamuoyunun Marksist literatürle tanışmasına doğrudan katkıda bulundu. Muzaffer Erdost'un Sol Yayınları ve Süleyman Ege'nin Bilim ve Sosyalizm Yayınları'nın yayımladığı Marksizm-Leninizm klasiklerinin birçoğunu, eşi Sevim Belli'yle beraber çevirdiler. Bu çevirilerde, "demokratik devrim" kavramına "millî" sıfatı eklenmesi gibi müdahaleler de eksik kalmıyordu!

1965-66'da kullandığı mahlas, Mihri Belli'nin mitik şahsiyetine dair bir mesaj içerir: E. Tüfekçi (veya E. Tüfek). O, TKP'nin efsanevî mihnetli tarihinden gelen bir "eski tüfek" komünisttir – üstelik, Yunanistan İç Savaşı'nda tüfek de kullanmış birisi! Mihri Belli, bu saygınlığıyla, '60'ların sol gençlik hareketi üzerinde çok etkili oldu. Teoriyle ilişki, ideolojik söylem ve bilhassa husumet kültürü bakımlarından, 'kurucu' bir etkiden söz edilebilir. Teori bahsindeki paradoksunu, Aybar'ınkine –onun simetrik karşıtına– benzetebiliriz: Teorinin elzemliğini vurgularken, "klasikler" (yani Stalinist bir Marksizm-Leninizm kanonu) dışındaki okumalardan 'caydıran' bir tutumu vardır. Lenin'in hareket içi polemiklerini örnek alan tutkulu ve haşin bir husumet dilinin eleştiri-tartışma kültürünü baskılamasına giden kapıyı açmıştır. Bir yandan yine "millî güçleri bölmeme" uyarısıyla sekter, "keskin lâfazan" dile karşı uyarırken, bu cephenin dışında kalan sola karşı sekter ve düşmanca bir dilden kendini alamamıştır.

1970 Ekim'inde *Aydınlık Sosyalist Dergi*'nin TİP'teki iki kanadı da "oportünist" olmakla kalmayıp "hainler kliği", "emperyalizmin devrimci saflardaki uzantısı", "hakim gerici sınıfların beşinci kolu" vahametinde görmesi, bu nedenle onlara karşı gerekirse şiddet uygulanmasına cevaz vermesi, sosyalist muhitte husumet kültürünün vardığı noktayı gösterir.

TİP'in minesinin solmasıyla solda en canlı yapı olarak hızla serpilen Dev-Genç de "oportünizme karşı şiddet" şiârını benimseyecektir. Sol-içi şedit husumet kültürü, kuşkusuz dünya sosyalist geleneğinin halihazır bölünmelere de yansıyan mirasıyla ilgilidir. Ayrışma ve 'arınmayı' bizzat teorik-politik sahihlik ölçütü olarak gören bir püritanizm de bunun parçasıdır. Solun olağanüstü hızlı gelişmesinin büyüttüğü umut ve –"Türk modernizminden" de devreden– âcilcilik hissinin yol açtığı sabırsızlık, aynı zamanda "hainler" ve "kurtuluş"a dair milliyetçi zihniyet kalıpları, bunun yanında elbette anti-komünist şiddetin hızla tırmanmasının gerginliği, bu husumet kültürüne katkıda bulunmuştur. 1970'ler soluna dair kapsamlı incelemesinde Vehbi Ersan, iç şiddette, solun kendi yetersizlikleriyle ilgili sezgilerinin payını not edecektir.

FKF, Dev-Genç

MDD, M. Belli'nin otuz yıl sonra kullanacağı sıfatla, *militan* solun ideolojik çatısı haline gelmişti. 1965'te kurulan ve üniversite gençliğinin sosyalizm fikrine yönelişinin ana mecrası haline gelen Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF), adım adım TİP sempatisinden uzaklaşarak MDD'nin çekim alanına girdi. Gençlik hareketi, sol dalganın etkili bir bileşenine dönüştü; bu durum, bütün dünyada bir *gençlik mitinin* gelişmesine koşuttu. Göreli bir refah ortamında yetişen yeni gençlik kuşakları, daha iyimser, daha ümitli, daha özgüvenli, daha iddialı, daha talepkârdılar; 'durmuş oturmuş' her şeye ve her nevi vesayete karşı kâh alaycı kâh isyankâr bir uyumsuzluk, zamanın ruhuna sinmişti. Dönemin popüler kültürü ve müziği de (rock'n roll), gelişen tüketim kültürünün gözde müşterisi olarak gençliğin gönlünü okşarken, bu ruha hitap ediyordu. Eğitimin yaygınlaşmasıyla, üniversite mezunları için proleterleşme-prekarizasyon 'riskinin' ufukta görünmesi, gençlik mitiyle 'reaksiyona giren' önemli bir başka etkiydi. Toplamda, Türkiye'nin âcil değişim gündeminin yanı sıra, genç olmanın '60'lardaki bu global dinamiği gençlik hareketinde militanlık enerjisini yükseltti, militan ideolojilere dönük arayışı artırdı.

Bir tazelik sıfatı olarak gençlik, yeni başlangıç heyecanı ve eskiden kopuş iddiası, ülkedeki sosyalist düşünce birikiminin zaten pek dolgun olmayan, üstelik hem gizlilikle hem efsanelerle örtülü mirasının ihmalini beraberinde getirdi. Kıvılcımlı ve Belli'nin yanı sıra bilhassa Kerim Sadi (1894-1977), Osmanlı'ya kadar uzanan bu mirası bilinir kılmak ve 'eski' solla yenisi arasında verimli bir bağ kurmak için çaba harcadı. İslâm-sosyalizm ilişkisine dair Garaudy'den mülhem tartışmayı, Geç Osmanlı dönemindeki, fikren daha zengin olduğunu savunduğu evveliyatıyla teğellemeye çalışması önemlidir. Kerim Sadi'nin hem şansı hem şanssızlığı, Kıvılcımlı ve Belli'den farklı olarak

politik kılavuzluk iddiası taşımaması, yani yalnız bir aydın oluşuydu. Öte yandan göreceğimiz gibi, 'bilgiç' eskilerin vesayetinden çıkmak, '60'ların sol gençlik hareketinin başlı başına devrimci bir uğrağı olacaktı.

Avrupa'da dönemin sol gençlik hareketinin amblemine dönüşen '68 senesi, Türkiye'de de bir eşikti. O senenin yaz ve sonbaharında kitlesel öğrenci eylemleri yayıldı, Ankara ve İstanbul'da üniversite işgalleri gerçekleşti. Saiklerden biri üniversite ortamının demokratikleştirilmesi, daha hararetli olan diğeri ise anti-emperyalist seferberlikti. 1968-69'da Amerikan 6. Filo'sunun İstanbul'a gelmesine ve Vietnam Savaşı'nda 'görev' yapmış Kommer'in Türkiye'ye büyükelçi atanmasına karşı protestolar, sarsıcı etkiler yarattı. Bu protesto dalgasında, ksenofobik bir dille vulgerleşebilen bir anti-Amerikanizmle beraber, Kemalist-milliyetçi motifler de revaç bulmaktaydı – devrimci marşların millî-askerî marşlardan uyarlanması gibi... Avrupa '68'inden farklı olarak Türkiye'de cinsel ve kültürel-sanatsal özgürlük infilâkının eksik kaldığı –örneğin hippilik ve rock'çılık heveslerinin sol içinde bastırıldığı– tartışılmıştır. Feminist uyanış eksikti, millîci kalıpların ve dogmatik bir sosyalizm anlayışının getirdiği darlıklar vardı; yine de politik stratejilerin berisinde, 'soyut' bir manâ da taşıyan devrimci arayışın zihin açıcı etkilerini hiçe saymamak gerekir. Tasarımcı Yılmaz Aysan (doğ. 1953), dönemin afiş ve grafik estetiğindeki kolektif yaratıcılığı, bunun örneği olarak gösterir.

Anti-emperyalizm penceresinden bakılan dünya, Kemalizmin, milliyetçiliğin, kısacası en geniş ve 'soyut' manâsıyla muhafazakârlığın tortusunu temizleyen bir ufuk da açıyordu. Asya ve Latin Amerika'daki, hususen Vietnam ve Küba'daki anti-emperyalist kurtuluş mücadelelerinin ilhamı, her şeyden önce sosyalizmin statükosunu kırarak açıyordu ufku. Régis Debray'ın 1967'de Türkçe yayımlanan *Devrimde Devrim* kitabı, gerilla romantizminden önce, bu statükoya meydan okumasıyla heyecan vericiydi. Keza hayatın her alanında bir sürekli 'ayaklanma' halini kızıştıran Çin Kültür Devrimi, Sovyet sosyalizminin bürokratizmine karşı devrimde-devrim heyecanını temsil ederek sempati kazanmaktaydı.

Deniz Gezmiş'in 1969 Eylül'ünde Vietnam devriminin önderi Ho Chi Minh'in ölümü üzerine üniversite anfisinde –askerî parka ve botlarla!– yaptığı konuşma, sahici bir enternasyonalist heyecanı yansıtır: "Amerikan emperyalizmine karşı yedi iklim, dört cephede mücadele ettiğimiz, Bolivya'da, Venezuela'da, Angola'da, Vietnam'da kahramanca ölmesini bildiğimiz bu günlerde Ho Chi Minh *arkadaşı* (abç. – T.B.) kaybettik."

Sol gençlik hareketindeki militanlaşma eğiliminde, anti-komünist şiddetin paramiliter bir aşamaya sıçramasının da tahriki vardı elbette; fakat pozitif etkenlerin, yani devrim stratejisinin, arzusunun ve âcilciliğinin baskın olduğu söylenebilir.

1968-69, militan sosyalizm akımının Kemalizmden ayrışmasının da dönümüdür. Mart 1968'de FKF yönetimine gelen Doğu Perinçek (doğ. 1942) başkanlığındaki grup, sol-Kemalist cuntalarla teması sıkılaştırmak üzere Dev-Güç (Devrimci Güç Birliği) platformuna katılma kararı aldı. (Perinçek ekibinin *İşçi-Köylü* gazetesi, "partimizin komutanı Mustafa Kemal'dir" diye yazıyordu.) Ancak Mihri Belli'nin de destek verdiği bu platform, FKF tabanının yönelimine ters düşüyordu. Temmuz'da Perinçek ekibini düşüren yeni yönetim, FKF'nin Dev-Güç'ten çekildiğini açıklarken, "emekçi sınıfların zaferi ancak bilinçli sınıf mücadeleleri yoluyla mümkündür" diyordu. "Köhneleşmiş, yozlaşmış sınıflarla uzlaşarak, anlaşarak, işbirliği yaparak zafere ulaşmayı düşünmek temelinden sosyalizme ters düşmektir."

1969 Ekim'indeki kongrede FKF, Dev-Genç'e (Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu) dönüştü. 1970'te Dev-Genç başkanlığına seçilen Ertuğrul Kürkçü (doğ. 1948), yirmi yıl sonraki değerlendirmesinde, FKF "seçkin bir sosyalist azınlığın derneği" iken Dev-Genç'in, sosyalizmin gençlik içinde kitleselleşmesine tekabül ettiğini söyleyecektir. TİP'in irtifa kaybettiği o ara, Dev-Genç, solun en önemli ideolojik ve örgütsel odağı haline geldi. Hızla oluşan popüler efsanesinde *Dev* kısaltması, "devrimci"nin yanı sıra, bir cesameti imâ ediyordu.

Bu kongrede Kemalizmden ayrışmanın seyri de hızlanmış; "proletaryanın öncülüğünün objektif şartlarının olmadığı" minvalindeki klasik MDD tezine karşı, bu fikri Kemalizm kuyrukçuluğuyla suçlayan "proleter devrimci" kanat açılmıştı. Çok geçmeden, MDD çizgisinin teorik yayın organı olarak 1968'te çıkmaya başlayan *Aydınlık* dergisinin ikiye bölünmesiyle yollar ayrıldı. Proletaryanın öncülük koşullarının olmadığını savunan Doğu Perinçek grubu 1970 başında ayrılıp kendi dergisini çıkarttı – derginin ismi, fikrinin zıddına, *Proleter Devrimci Aydınlık* idi (PDA)! PDA'cılar, Mihri Belli'nin, sosyalizm açısından Pekin referansını gayri meşru ilan etmesine de tepki gösteriyorlardı. Buna mukabil, "küçük burjuva anarşisti" saydıkları Latin Amerika tecrübelerine mesafelendiler. PDA, Maocu ilhamın ve dogmatizmin derinleşmesinin mecrası oldu.

Maocu dogmatizmin tesirlerinden biri, devrimci terör cezbesiydi. Sadece "sınıf düşmanlarını" değil, kendi saflarındaki "zaafları" da müsamahasız tedip eden "kızıl muhafızlar" imgesi, romantik bir radikalizmin konusuydu. "Küçük burjuva hümanizmine" yüz vermemeyi adeta bir arınma terbiyesi olarak telkin eden söylem, karşılık buluyordu. Maocu ultra radikalizmin uç örneği, o ara Hintli Maocu Çarı Mazumdar'ın Naksalitler hareketinden[52]

52 Veya: Naksalbari. Bu hareket, köylülerle tam özdeşleşme içinde üretim aletlerini silaha çevirmekten yanaydı. "Profesyonel" silahlar kullanmak yerine üretim araçlarının silahlaştırılmasına, halkın katılımını kolaylaştıran, 'demokratikleştirici' bir anlam atfediliyordu. Toprak ağasının ka-

esinlenen, Garbis Altınoğlu çevresindeki gruptur. (TİKKO'da da vardır bu esin.) Üniversite ortamında meyledilen bu 'aşırılıklar', sol içi muhaliflerince "kampüs Maoculuğu" küçümsemesiyle karşılanıyordu.

1969-70'te ülkede köylü protestolarının yaygınlaşması, sosyalist gençlik hareketini kendine çekti; köylere gittiler, bu eylemlere katıldılar, kalıcı ilişkiler geliştirmeye çalıştılar. Bu temaslar, militan solun 'halka gitme' tecrübesinde bir dönük noktasıydı. Yanı sıra, kırlarda taban tutup askerî-politik üsler oluşturmaya dayalı devrim stratejisinin itibarını artırırken, köylülerin devrimci potansiyeliyle ilgili, –Ergun Aydınoğlu'nun tabiriyle– illüzyonu besledi. Oysa bu köylü hareketleri, çoğunlukla, küçük üreticilerin taban fiyatı vs. ile ilgili sistem içi taleplerine dayanıyordu.

1970'teki 15-16 Haziran olayı ise, militan sol yüzünü köylülüğe ve kırlara dönmüşken, işçi sınıfının 'varlığına' dair göz alıcı bir işaret fişeği oldu. DİSK, kendi örgütlenmesini engellemeye dönük yasa tasarılarını protesto için eyleme geçti. Yaklaşık bin işçi temsilcisinin katılımıyla düzenlenen forumdan, genel başkan Kemal Türkler'in[53] ifadesiyle, "özgür işçilerin... kendi muhitlerindeki yollarda, sokaklarda, halk arasında pankartlar ve dövizlerle yürüyüş yapması" kararı çıktı. İstanbul'u saran bu yürüyüşlerle çoğalan işçi kitlesi polisle, askerle... ve bir bakıma ordunun 'ilericiliği' mitiyle de çatıştı. DİSK, etkili taban örgütlenmesiyle, bir *güç*, bir aktör olduğunu açıkça göstermişti. İşçi direnişlerinin, grevlerin yaygınlaşmasıyla beraber 15-16 Haziran, işçi sınıfının bir fail olarak hesaba katılabileceğini gösteriyordu. Böylelikle, MDD'ciliğin tortusunun atılmasında, dolaylı ve psikolojik düzlemde de olsa, etkili olmuştur. 15-16 Haziran, aynı zamanda, şehirlerin toplumsal devrimci potansiyelinin bir tezahürü olarak, ilginin Çin ve Vietnam'dan Latin Amerika tecrübelerine dönmesini ilham etti.

Mahir Çayan

Mihri Belli, '68'le başlayan hızlı radikalleşme ve ayrışma çığırı içinde, MDD deltasının her kolunu bir arada tutmaya çalışmaktaydı. 1971 Ocak'ında Ertuğrul Kürkçü, Yusuf Küpeli, Münir Aktolga ve Mahir Çayan'ın imzalarıyla yayımlanan *Aydınlık Sosyalist Dergi'ye Açık Mektup* broşürü, yolları kesin olarak ayıran yeni bir çıkış oldu. MDD'cilik, milliyetçilik ve revizyonizmin yanı sıra, en yalını, "sağcılık"la tanımlanıyordu. Belli'nin "devrimci milliyetçilikle proleter enternasyonalizminin çelişmeyeceği" fikrine karşı çıkılıyordu; "küçük burjuva radikalizminin milliyetçiliğine değil yurtseverliğe" itibar

fasını kesip kazma sapının ucuna takarak sergileyen köylü gaddarlığına ve intikamcılığına, antikolonyal bir devrimci 'güdü' olarak da sahip çıkıyordu.

53 1926-1980. Evinin önünde ülkücü militanlarca vurularak öldürülmüştür.

etmek gerekirdi, o da Misak-ı Millî'ciliği değil ulusların (Kürtlerin de) kendi kaderini tayin hakkını teslim etmeyi gerektirirdi. Şehirleri temel almanın ve işçi sınıfının fiilî önderliğini varsaymanın yanlış olduğu söyleniyor, işçi sınıfının 'mevcutlu' değil de öznel ve ideolojik önderliğini esas alan, kırlardan şehirlere yönelik halk savaşı stratejisi vaz'ediliyordu. Parti meselesinde, zaten bu süreci sürüncemeye sokmakla eleştirilen Mihri Belli'nin "aşağıdan yukarıya demokratik inşa" fikrine karşı, yukarıdan aşağıya Leninist örgüt modeli savunulmaktaydı. *Açık Mektup*'un, "proletarya yoldaşlığının dışında, feodal ve ataerkil ilişkilere yer yoktur" diyerek, Mihri Belli'nin şahsında "eski tüfeklerin" velayetçi tavrına meydan okuması başlı başına önemliydi. Zaten bu çıkışın kilit hususiyeti, Çin ve SSCB'nin "devlet ve devrim" doktrinlerine ve otoritelerine tabi olmadan, kendi yolunu çizme iradesini ortaya koymasıydı.

Olağanüstü bir hız ve enerjiyle yayılan hareketin moral gücünden beslenen bu iddia, etkili bir hatip ve teori ehli olarak temayüz eden Mahir Çayan'ın (1946-1972) metinleriyle gelişti. Çayan görüşlerini 1971 Nisan'ında yayımlanan *Kesintisiz Devrim* broşürüyle ortaya koydu – bu çalışma, 1972 yılı başında illegal şartlarda yazılan ikinci ve üçüncü bölümleriyle tamamlanacaktı. Çayan'ın Türkiye tahlili, Erken Cumhuriyet dönemindeki küçük burjuva diktatörlüğünün 1950'lerde oligarşik diktatörlüğe dönüştüğünü söyler. Baştan itibaren emperyalizmle bütünleşmiş olan yerli tekelci sermaye bu dönemde yayılmaya başlamış, böylece emperyalist üretim ilişkileri içsel bir olgu halini almıştır. Türkiye'deki, çarpık bir kapitalizmdir ama kapitalizmdir. Çayan Lenin'e atıfla, emperyalizm döneminde bütün dünyada proleter devriminin objektif şartlarının var olduğunu hatırlatır. Emperyalizmin İkinci Dünya/Paylaşım Savaşı'ndan sonra başlayan "3. bunalım dönemi"nde zaten anti-emperyalizm, doğrudan doğruya anti-kapitalizm anlamına gelmektedir. MDD'nin aşamacılığına karşı demokratik ve sosyalist dönüşümleri iç içe geçiren *kesintisiz devrim* perspektifi, buradan çıkar. Bu arada Çayan, emperyalizmin Türkiye gibi çarpık kapitalist yarı-sömürge ülkelerdeki "gizli işgalinden" ve süreğenleşmiş bir "gizli faşizm"den söz eder. Sistem tehdit algıladığında, –12 Mart 1971 darbesindeki gibi–, temsilî demokrasiyi rafa kaldırarak açık faşizme geçmekte tereddüt etmeyecektir. Çayan bu şartlarda legal demokratik mücadelenin çıkışsız olduğunu söyler.

Tam bu nokta, Ergun Aydınoğlu'nun, Çayan'ın "tüm eklektik teorik rötuşlarına rağmen MDD perspektifinden çıkamamış" olduğu yorumuna bir payanda verir. (Gizli) *işgal* söylemi, *içselleştiği* söylenen emperyalizme tekrar dışsal bir olgu olarak bakmaya kapı aralar zira. Keza "asker-sivil aydın zümrenin Jakobenleri" sayılan Kemalistlerle "hem dostluk hem mücadele" edileceği sözlerinde de bir MDD tortusu bulunabilir.

Yine de, Çayan ve arkadaşları 1971 Mayıs'ında Türkiye Halk Kurtuluş Partisi ve Cephesi'nin (THKP-C) kuruluşunu ilan ederken, *kopuşla* ve müstakil yollarını çizmekle ilgili bir tereddüt duymuyorlardı. Kendisi de bu harekette yer alan Ömer Laçiner, 1998'deki muhasebesinde, silahlı mücadele konseptinin benimsenmesinde dahi, gerek MDD'yle gerek diğer Kemalist ve cuntacı oluşumlarla gerekse Çin ve SBKP mahreçli akımlarla yolunu ayırma ve bunu radikal bir çıkışla açık seçik *gösterme* iradesinin etkili olduğunu yazacaktır. THKP-C'liler, Kıvılcımlı'nın işçi sınıfına hasrettiği sıfatla, kendilerinin ona atfettikleri öznelci ve iradeci anlamla, *özgüce* inanmaktadırlar. Güçlü bir iradecilik veya Marksist-Leninist terimiyle *volontarizm*, THKP-C'nin –1971-72 kopuşunun diğer iki aktörü THKO ve TKP/ML-TİKKO'yla paylaştığı– temel karakteristiğidir. (THKP-C'nin sosyo-kültürel bir farkı, Ertuğrul Kürkçü'nün tabiriyle "temas şebekesi"nin, bir gizli-silahlı örgütten beklenmeyecek kadar yaygın olmasıdır.) Silahlı mücadele ve şiddete yüklenen anlamın kaynağı, bu "iradî müdahale" azmidir. İşçi sınıfının fiilî eylemini ikame ve onun ideolojik önderliğini temsil eden devrimci özneye (veya "subjektif şartlar"a) yüklenen misyon, elbette, "objektif şartlar"la ilgili tahlillerin ikincilleşmesi, dahası araçsallaştırılması tehlikesini beraberinde getirecektir.

Mamafih silahlı mücadele, Laçiner'in dikkat çektiği simgesel işlevin yanı sıra, somut politik tercihtir THKP-C'de. Bu oluşumun fikrî hazırlığının yapıldığı, iki sayı çıkan *Kurtuluş* dergisinin şiârı, "Devrim için savaşmayana sosyalist denmez" idi[54] ve burada savaş, genel-mecazî anlamıyla beraber doğrudan askerî bir anlam da taşıyordu. Çayan, Çin, Latin Amerika, Vietnam, Küba deneyimlerini harmanlayarak; şehir gerillasının inşasıyla başlatılacak, kır gerillasının geliştirilmesiyle sürdürülecek, uzun vadeli bir "öncü" halk savaşı tasarlıyordu. Buradan, kendi özgün terimiyle, "politikleşmiş askeri savaş stratejisine" geçilecekti. Çayan'ın daha verimli bir başka özgün terimi, "sun'i denge"dir. Bu terimin temelindeki devlet analizine göre Osmanlı ilk evresinde merkezî feodaldir, sonra komprador-feodalleşmiştir. Çayan, yaratıcı bir yorumla, ilk evreden devreden kerim/baba devlet imgesiyle sonraki evreden devreden ceberrut devlet imgesi arasında bir gerilim varsayar. (Bu gerilim üzerine düşünmenin teorik imkânı, Latin Amerika rejimleri ve devlet-toplum ilişkilerinin 'ilhamına' feda edilmiştir.) Her halükârda devletin "karşı konmazlığına" dair bir "fikr-i sabit" carîdir. Günümüzde çarpık bir kapitalizm üzerinde oturan ve hiç de "kerim" olmayan rejim, bu fikr-i sabite muhtaçtır. Çayan, halkın hoşnutsuzluğu-tepkisi ile yönetici oligarşi arasında, söz ettiğimiz fikr-i sabitle beraber "nispî refahın" sağladığı sun'i bir denge olduğunu söyler. O vakitler

54 Bu sözün müellifi olan Küba lideri Castro'nun, reel-sosyalist rejimlerde de tedirginlikle karşılanan bu konuşmasındaki "...komünist denmez" ibaresi, Türkiye'de malûm yasaklardan ötürü "sosyalizm"e dönüştürülmüştü.

'bilinmeyen' Gramscici kavramla, *hegemonya* kapasitesi düşüktür rejimin, rıza üretim kabiliyeti mahduttur. Silahlı propaganda, bu sun'i dengeyi ve devletin gücüne dair fikr-i sabiti yıkmak için lâzımdır Çayan'a göre.

THKO

THKP-C'nin hızla silahlı mücadeleye yönelmesinde, 12 Mart rejiminin baskısıyla beraber, Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu'nun (THKO) ön almasının da etkili olduğuna hep dikkat çekilmiştir. THKO'nun 1971 Mart başında dört ABD'li askeri kaçırarak gerçekleştirdiği eylem THKP-C'liler tarafından acelecilik ve hazırlıksızlıkla eleştirilecek, ancak hem 'geri kalmamak' hem de dayanışma amacıyla, THKP-C de 'apar topar' silahlı eylemlere girişecekti. Bildirilerinden birindeki ifadeyle, "yalvarmak yerine zora başvur"uyorlardı.

THKO, daha çok ikonlaşmış gençlik lideri Deniz Gezmiş'le (1947-1972) bilinmiştir. Bunda Gezmiş'in karizması yanında, 1968'de Samsun'dan Anıtkabir'e Mustafa Kemal yürüyüşüne önderlik etmesiyle, idamından önce babasına yazdığı mektupta "2. Kurtuluş Savaşı"ndan bahsedişiyle, Kemalizan yorumlara müsait olmasının/kılınmasının da payı vardır. (Oysa idamındaki son sözleri, böyle irtibatlandırmaları zora sokar: "Yaşasın Marksizm-Leninizm! Yaşasın Türk ve Kürt halklarının bağımsızlık mücadelesi!") THKO'nun ideolojik çerçevesini çatansa, Gezmiş ve Yusuf Aslan'la beraber idam edilen Hüseyin İnan'dır (1949-1972). İnan, *Türkiye Devriminin Yolu* adlı risalede, Türkiye'yi emperyalist tahakküm altında feodal, yarı-feodal ve kapitalist üretim tarzlarının eklemlendiği bir ülke olarak görüyordu. (THKO'nun emperyalizm kavramı MDD'den daha az uzaklaşmıştır.) İşçiler tutucu, köylülük devrimci; kent burjuva, kır proleterdi İnan'a göre – bu tasnifte, Batılı metropollerdeki işçi sınıfının emperyalist sömürüden pay verilerek 'uyuşturulduğuna' dair Leninist fikrin çağrışımını bulabiliriz. "Gerici sınıflar diktatoryası"nın aleti olan devlette, ordu sisteme entegre edilmiş, ilerici yanı budanmıştı. (İnan astsubayların göreli bir devrimci potansiyel taşıyabileceği kanısındaydı.) "Milli mesele"de (bununla Kürt meselesi kastedilir), bölgesel özerklik seçeneğinden yanaydı. THKO, Küba örneğinden ilham alarak, devrimci partinin devrimci ordudan doğacağını, yani silahlı mücadele içinde inşa edileceğini öngörmüştü.

İbrahim Kaypakkaya

PDA hareketi içinde İbrahim Kaypakkaya'nın (1949-1973) gerçekleştirdiği kopuş, ideolojik açıdan THKP-C'ninkinden daha radikaldir. Bu kopuşun arkasında, PDA'nın/Doğu Perinçek'in Maocu doktrini sahiplenirken benim-

sedikleri "halk savaşı" söyleminin, dönemin militan ruhuna seslenerek 'tayfa tutmaya' dönük bir taktikten ibaret olduğunu fark etmekten gelen büyük bir hayal kırıklığı yatar. Bu hayal kırıklığının ardından, iktisaden geri ve devletin 'el eriminden' görece uzak kırsal bölgelerde kızıl iktidarlar yaratmayı hedefleyen halk savaşı stratejisini ciddiye alan Kaypakkaya ve arkadaşları, TKP/ML (Türkiye Komünist Partisi/Marsist-Leninist)-TİKKO'yu (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) kurdular. TİKKO, devrim için "mücadeleye katılan her ferdin" mükemmelen bilinçlenmesini bekleyen "kitle çizgisi" anlayışına karşı, "bir sürü yenilgi ve başarısızlıklardan geçmeyi" göze alarak harekete geçmekten yanaydı.

1971'de Malatya/Kürecik bölgesinde örgütsel çalışma için yazdığı değerlendirme raporu, doktriner diline rağmen, Kaypakkaya'nın sosyolojik gözlem gücünü ortaya koyar. Onun ideolojik kopuşu, Kemalizm eleştirisinin köktenliğiyle öne çıkar. Marksist-Leninist temel metinlerde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna atfedilen "millî burjuvazinin devrimi" teriminin, komprador-millî ayrımına girmeksizin, burjuvazinin millîlik niteliğini belirtmek için kullanıldığı ikazında bulunur; "millîlik", muteber bir sıfat değildir yani. Ona göre İstiklal Harbi anti-emperyalist kurtuluş savaşları için değil, aksine bütün Asya halklarının burjuvazileri ve egemen sınıfları için model teşkil etmiştir. Kemalizmi, yozlaştığı söylenen 1938'den veya 1946'dan veya 1950'den sonrası itibarıyla değil, başından itibaren "faşizm" olarak tanımlar: "Kemalist diktatörlük işçiler, köylüler, şehir küçük burjuvazisi, küçük memurlar ve demokrat aydınlar üzerinde askeri faşist bir diktatörlüktür." Kaypakkaya "millî mesele"de de radikaldir. Rejimin sadece "halklara" değil ayrıca bütün azınlık milliyetlere baskı yaptığını vurgular. Kürdistan'daki muhalefetin "halk hareketi" ve "millî hareket" veçhelerini ayırt eder. ("Kürt milletinin kendi kaderini tayin" işini sosyalist hareketin inisiyatifine tabi gören vesayetçi söylemi de eleştirir.) Kaypakkaya, "millî mesele"nin o dönem solda hiç ilgilenilmeyen başka bir cephesini de ele almış; toprak ağalarının çoğunlukla Rum ve Ermeni topraklarına el koyarak ortaya çıkmış olduğuna dikkat çekmiştir.

1970'lere devreden

1970'lerin başında devrimci sosyalist akım içinde gerçekleşen ideolojik ve politik kopuş, süzülmüş bir düşünsel birikimden ziyade, hızla kitleselleşen bir hareketin moral ve irade gücüne dayanıyordu. Bu hareket içinde muazzam bir özgüvenle çok çabuk 'büyüyen' bir kuşağın önderlik kabiliyetiyle sivrilen temsilcileri, –Batı '68'inin "hemen şimdi" sloganını hatırlatır biçimde–, ertelemesiz bir devrimci eylem iradesiyle, biraz da bu *iradeyi* temellen-

dirme saikiyle biçimlenen tezler geliştirdiler. Bu ideolojik hamleyle başlattıkları silahlı harekete misliyle mukabele eden devlet şiddeti, bu kuşağın en parlak temsilcilerinin birçoğunun öldürülmesiyle sonuçlandı. En 'yaşlıları' olan Mahir Çayan, 1972'de Kızıldere'de dokuz arkadaşıyla birlikte öldürüldüğünde 26 yaşındaydı. (Deniz Gezmiş-Yusuf Aslan-Hüseyin İnan'ın idam edilmesini ve Kaypakkaya'yla beraber sekiz kişinin çatışmalarda öldürülmesini ekleyelim.) Müelliflerinin katledilmesi, arkadaşlarının ve takipçilerinin kitlesel davalarla tutuklanması, askerî rejimin baskısı ve tabiî bu kıyıcı tasfiyenin travması, söz konusu tezlerin-fikirlerin salimen tartışılmasının, eleştirilmesinin-geliştirilmesinin önüne bir engel olarak dikildi.

Bunun misali, Çayan'ın *Kesintisiz Devrim* metinlerinin 1974'e dek elle çoğaltılıp (*Kesintisiz* 'lâkabıyla') gizlice dağılırken kutsal bir havaya bürünmesidir. Gerek THKP-C'nin gerek THKO ve TİKKO'nun cür'etkâr ve belki de 'acemice' görünebilecek çıkışlarının karşılaştığı olağanüstü sert tepki ve hâkim sınıflarda yarattığı korku, bu efsaneleşme istidadına destekti. Buna, "şaki", "anarşist"[55] karalamalarına rağmen, '71 devrimcilerinin, cesaretleriyle, atılganlıklarıyla, genç yaşta öldürülmeleriyle, hatırı sayılır bir popüler sempati kazandıklarını eklemek gerekir. Sadece imgeleriyle değil, davalarıyla da... O dava teferruatıyla bilinmese bile, –bölümün başındaki anekdotu hatırlayalım–, 'ezilenden yana', 'halkçı', 'özgürlükçü', 'bağımsızlıkçı' mesajları aşikârdı. '70'lerin Türkiye'sinde başta 'alttakiler' olmak üzere geniş kitleler, '60'larda hızlanan politik erginleşme süreci içinde, sola açıktılar. 1974'te askerî ara rejimin cenderesinden çıkıldığında, sollaşan CHP'nin birinci parti konumuna geleceği bir zamandı. Memleket canlı bir örgütlenme ve politikleşme çığırı içindeydi; lise ve üniversite gençliği, işçiler, gecekonducular, hak talepleriyle, protestolarıyla sürekli ayaktaydı. Yine hızlı toplumsal dönüşümler ve politik buhranlarla sür'atli akan, yine aceleye davet eden bir zamandı yani... Âciliyet duygusunun başlı başına önemli bir âmili, anti-komünist şiddetin paramiliter aşamasının kazandığı boyutlardır. Ülkücü Hareket bir komünist işgal tehdidi alarmıyla kıyıcı bir iç savaş stratejisine yönelmişti, devletin gayri nizamî harp aygıtı da bu stratejide ona müzahir ve müdahildi.[56] İç savaş atmosferinin daha sonra 12 Eylül rejimince de tepe tepe kullanılacak bir alâmeti, polisin 'bile' politikleşmiş-bölünmüş olmasıdır.[57] '70'le-

55 1980'lerden önce resmî dilde "terörist" yerine "anarşist" deniyordu.

56 Ayrıca Türkçülük ve Ülkücülük bölümüne bkz., s. 298 vd.

57 Ülkücülerin Pol-Bir'inin pek ciddi bir varlığı yoktu, zaten buna gerek yoktu! "Polisi bile böldüler" anlatısının esas kastı, Pol-Der'dir. 1969'da meslek derneği olarak kurulan Pol-Der (Polis Derneği), 1970'lerde politikleşmiş ve yaklaşık on beş bin üyeye ulaşmıştır. "Halkın polisi" şiârını benimseyen örgüt, meslekî mahiyetteki "hükûmetlerin değil devletin polisi olma" ilkesini, "egemen sınıfların polisi olmama" anlamına doğru bükmeye çalışıyordu. ("Solcuları koruduk-ları", inkâr edilemez. Bunun, birçok durumda, vatandaşın canını koruma anlamına geldiği de

rin ikinci yarısında devrimci sosyalist akım, doktriner mülahazalardan önce, giderek şiddetlenen bu saldırılar karşısında silahlı mücadeleye yöneldi – ve önemli bir oranda bu zaruret etrafında şekillendi.

Kısacası, 1974-80 arasındaki 'uzun altı yıl', '71 kopuşunun fikirlerinin, tezlerinin, bir yandan layığıyla tartışılamazken bir yandan da efsaneleşerek itibar kazanmasına, dolayısıyla *doktrinleşmesine* uygun bir zamandı.

Bu şartlar, zaten carî sosyalist terminoloji içinde "eylem kılavuzu" olması beklenen teorinin indirgenmesini ve araçsallaştırılmasını teşvik etti. Fikirde derinleşmeyi "teorik lafazanlık" ve "entelektüel gevezelik" sayarak itibarsızlaştırma eğilimi güçlendi. Fransız Stalinist Georges Politzer'in, üstyapıyı (manevî hayat, fikirler, devlet...) maddî temelin (iktisadiyatın) birebir yansıması kabul eden, diyalektiği mekanik bir çelişkiler matrisi olarak açıklayan kaba materyalist felsefe el kitapları (*Felsefenin Temel İlkeleri* ve onun da 'haplaştırılmış' versiyonu, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*), '70'lerin solda en muteber metinleriydi. Bulgar yazar Mitka Gibçeva'nın İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilere karşı direnişi anlatan *Seni Halk Adına Ölüme Mahkûm Ediyorum*'u, Gorki'nin romanları, onun çırağı Gladkov'un *Çimento*'su, Bolşevik Devrimi'nde çarpışırken kör olan Ostrovski'nin *Ve Çeliğe Su Verildi*'si, ajitatif materyal olarak iş gördüler. Dönemin mebzûl sosyalist neşriyatında, dünyanın dört köşesinden muhtelif KP'lerin, siyasî ömrü birkaç ayla sınırlı raporları "eylem kılavuzu" faydası gözetilerek yer bulabiliyorken, sosyalist okur kitlesi birçok Marksist klasikten ve yeni Marksist literatürden bîhaber kaldı. Sözgelimi Gramsci 1975'te Payel Yayınları[58] tarafından yayımlanmış ve ilgi menzilinin kıyısında kalmıştır.

Gramsci, Mete Tunçay'ın (doğ. 1936) 1976'da çıkan *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi* derlemesinde de yer bulacaktır. Marx-Engels-Lenin-Mao hattı haricinde, ütopik sosyalistlerin, anarşist düşünür Bakunin'in, Marksist solda "dönek" sıfatıyla bilinen Kautsky'nin, o zamanlar bir sapkınlık markası haline getirilmiş Troçki'nin yazıları da vardı bu çeviri derlemesinde. Türkiye sol düşünce tarihinin 'arkeologu' olan Mete Tunçay, derlemeye yazdığı önsözle de, sosyalist düşünceyi bir 'geniş aile' hukuku içinde düşünmek gerektiğini savunur. "Çağdaş sosyalist ülkelerin deneylerinde başarılı" olmuş olan ("belli ölçülerde" kaydını da düşer) Marx-Engels-Lenin-Mao fikriyatı dışında kalan görüşlerin de öğretici olabileceğini söyler. Ne var ki bu 'geniş mezhepli' bakış açısı, kıyıda kalacaktır. Tunçay'ın buradaki sosyalizm tarifi de 'geniş' ve vecizdir: "Sosyalizm, yalnızca biçimsel terimlerle tanımlanabilecek

---

inkâr edilemez.) Temel çabalarından biri, ülkücü tedhişin polis nezdinde gördüğü himayeyi önlemekti. Pol-Der çevresinden olan Adana Emniyet Müdürü Cevat Yurdakul'un (1942-1979) öldürülmesi, bu çabalara karşı alınmış bir 'tedbir' olarak önemlidir.

58 Bu yayınevi feminist teoriyle ilgili de öncü işlev görmüştü – bkz. onuncu bölüm, s. 774.

bir ekonomik düzen değildir, dayandığı bir dünya görüşü, bir 'felsefe' vardır. Düzenin 'kötülüklerinin' kaçınılmaz olmadığına, değişmez insan tabiatından veya tanrısal iradeden gelmediğine... her insanın eşitlik ve özgürlüğe hakkı olduğu gibi ahlâkî değer yargılarına uygun bir yapı kurmaya çalışır."

12 Mart rejiminden çıkış sürecinde devrimci sosyalist akımın yeniden canlanmasının ilk havzası, üniversite gençliğiydi. Öğrenci gençlik örgütleri, bir-iki yıllığına, 'herkesi' hatta kısmen farklı akımların sempatizanlarını bir araya getiren çatı işlevi gördüler. Bu arayış ikliminde, saatler süren forumlar, tartışma maratonları, sol politik kültürün kendine özgü bir 'medyası' olarak yerleşti; hatta ayrışmanın keskinleştiği sonraki yıllarda bile 'siyasetler' arasında, genel kitleyi 'kazanmaya' dönük tartışma düelloları vuku buluyordu. (Örneğin İstanbul'da Bülent Uluer [doğ. 1952], saatler süren ajitasyon konuşmalarıyla, yıldız bir hatip olarak ün bırakacaktır.)

1974 Af Kanunu'yla hapishaneden çıkan 'abiler' kuşağının artırdığı beklentiler ve hareketlenme, ayrışma eğilimlerini de hızlandırdı. Yaklaşık otuz yıl sonra yapılan muhasebeler, bu ayrışmalarda kişisel çekişmelerin, ama aynı zamanda meşrep farklarının belirleyici rol oynadığını teyit eder. Meşrep farkları da ideolojik ayrımlara işaret eder – fakat bunların, dönemin ideolojik jargonunun izah etmeye yetmediği ayrımlar olduğunu unutmamak gerekir! Her halükârda, bu örgütsel ayrışmalara dramatik politik anlamlar yükleme ve 'doğru' teoriyle temellendirme gayreti, dogmatizm eğilimini körükleyen bir vadide akmıştır.

Türkiye Maoculuğu

Dogmatizm kuşkusuz Maocu kanada mahsus değildi fakat o zeminde daha gür yetiştiği söylenebilir. Türkiye'deki Maocu akım, TKP'nin SSCB mahreçli 'otoritesine' ve THKP-C'nin cazibesine alternatif bir teorik-politik dayanağa duyduğu ihtiyaçla, kendi sosyalist 'devlet ve devrim' referansına (Çin, Arnavutluk) sımsıkı sarıldı. Bu esnada Maoculuk kendi 'anavatanında', Çin'de, SSCB merkezli reel-sosyalist sisteme karşı –onunla zıtlaşarak– kurumsallaşmaya yönelirken bir mukabil dogmatizm üretmekteydi. 1976'da SSCB'nin "sosyal emperyalist" olduğu ve "sosyal faşizmi" beslediği tezinin benimsenmesiyle, bu eğilim pekişti. Maoculuk, zaten bürokratizme ve reformizme karşı devrimci seferberliği teşvik ettiği 'gençlik' evresinde de, sınıfsal 'arınma' ve özeleştiri ahlâkını kıyıcı bir tasfiye ve benlik yıkımı tecrübesine dönüştürerek sekterliği teşvik etmişti. "Sovyet revizyonizmine" karşı, SSCB'nin bu yozlaşma öncesi döneminin, yani Stalin'in ve Stalinizmin yüceltilmesine Maoculuğun katkısı büyüktü ve Maoculukla da sınırlı kalmayan bir etkiydi bu. Türkiye Maoculuğunun, 'yerli' yordamlar ve canlı ilişkiler geliştirir-

ken, fikrî özgünlükten bilhassa geri kalmasına yol açan dogmatizmini, Maocu gruplar arasındaki rekabet de çoğalttı. Onlar, tıpkı THKP-C kökenli gruplar gibi ayrımlarını keskinleştirdikçe/keskinleştirmek için sekterleşirken; üstelik bu ayrımları, benimsedikleri 'sosyalist anavatan'daki devlet partisinin –orada da mütemadiyen değişen– ideolojik hattına borçlu ve onun 'tercümesine' tabiydiler.

THKO ilhamlı hareket, 1974 sonrasında, birkaç gruba bölünmüştü. Çin Komünist Partisi'nin (ÇKP) resmî yayın organı *Halkın Günlüğü*'nden ilhamla adlandırılan –ve rakip sol kampta "halkın sülâlesi" denerek alay edilen– bu gruplar *Halkın Kurtuluşu*, *Halkın Yolu*, *Halkın Birliği* idi. Bunlar aynı zamanda grupların çıkardığı dergilerin adlarıdır. Halkın Yolu, THKP-C'liler arasında Maoizme meyledenlerin öncülük etmesiyle ve Türkiye'nin feodalliği 'tezinden' uzaklaşmasıyla farklılaşıyordu.

Bu gruplar arasındaki rekabet, 1977'ye kadar bir yandan da, 1971 öncesinin PDA'sının devamı olan *Aydınlık* hareketinin tazyiki altında şekillendi. Yine Doğu Perinçek'in liderliğinde yasadışı Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP) adıyla faaliyetini sürdüren bu hareket, 12 Mart'tan iç tutunumu yüksek bir kadro olarak çıkmıştı. Yayıncılık alanındaki tecrübesi, mahareti ve entelektüel kadrolarının gelişkinliğiyle, bir çekim merkeziydi. Bu donanımıyla, Maoculuğun ve ÇKP doktrininin liyakatli ve 'yetkili' mümessili edasını taşımayı biliyordu. 1978'de beş milyonluk Kamboçya nüfusunun yaklaşık iki milyonunu "tasfiye eden" –Çin destekli– Pol Pot rejimine arka çıkan, tepkileri "küçük burjuva hümanizmine" yüz vermekle küçümseyen neşriyatları, ÇKP reel politikasına sadakatlerinin uç noktası sayılabilir. Bu 'yetkiyle', Maoculuk alanını epey bir süre hegemonize ettiler. Maocular-TKP arasındaki gerginliği 'değerlendiren' bir gayri nizamî harp provokasyonu sonucu otuz dört kişinin can verdiği 1977 1 Mayıs'ından "provokasyon olacak" ikazıyla uzak durmuş olmaları, onlara belirli bir itibar kazandırdı: Umum soldan 'ayrı' bir yol tutuyor ve 'biliyor' oldukları imgesine katkıda bulundu. Halkın Yolu grubu, bu olayın ardından onlara ilhak etti.

Aydınlıkçılar, 1978'de illegaliteden vazgeçip, partilerinin adından "İhtilalci"yi düşürerek (TİKP) legal parti kurdular. Bu evrede, ÇKP'nin 1974'ten sonra geliştirdiği Üç Dünya Teorisi'ni yüksek bir hararetle 'uygulamaya' koyuldular. Üç Dünya Teorisi'ne göre, dünya ABD ve "sosyal emperyalist" SSCB'nin oluşturduğu iki süper devlet, bu iki güce tabi konumdaki sanayi ülkeleri ve sömürülen azgelişmiş Üçüncü Dünya ülkeleri olmak üzere üçe bölünmüştü. Çin, Üçüncü Dünya'nın temsilcisiydi. Teori, özellikle Avrupa'da SSCB nüfuzunu kırarak İkinci ve Üçüncü Dünya'lar arasında ittifakı geliştirmeyi öngörüyordu. TİKP, bu teori uyarınca "iki süper devlete karşı mücadele" ilkesini öne çıkardı; öncelikli tehdidin oradan geldiğini söyleye-

rek oklarını "sosyal emperyalist" Sovyetler Birliği'ne karşı sivrileştirdi. "Yeni çarlar" gibi deyimlerle, anti-komünist "Moskof" imgesini okşamaktan da imtina etmediler. 1974 Kıbrıs Harekâtı'na açıkça "işgal" diyerek en açık tavrı almış hareket iken, '70'lerin sonlarına doğru tümüyle milliyetçi bir söylem içinden konuşur oldular. Birinci öncelik, Sovyet tehdidine karşı "yurt savunması" idi. Sovyet işgali tehdidine ve "MHP zorbalığına" karşı çıkan milliyetçilerle müttefik olmak istiyorlardı; akabinde, MHP'yle de ittifak yoklamalarından geri durmadılar. Anti-faşist mücadele bahsinde kontrgerilla provokasyonlarına karşı uyarırken, bu paramiliter mücadelede silaha başvuran solu topyekûn "terörizm"le kriminalize ettiler hatta isimli-adresli ihbarlardan geri durmadılar. Kargaşanın, "Sovyetler'in Türkiye üzerindeki emellerine hizmet ettiğini" söylüyorlardı. Maocu mücavir alanında dahi antipati yaratan, bu bizzat provokatif, sol-sağduyuya aykırı ve *fanatik* politik kültür, "Aydınlıkçılığın" bir kem söze dönüşerek tecridini beraberinde getirdi.

Halkın Kurtuluşu grubu, Üç Dünya Teorisi'ni reddettiğini beyan ederken, bunu "genç ve tecrübesiz komünistler olarak ideolojik ve siyasi bakımdan henüz yeterince çelikleşmemiş oluşumuz"la açıklamıştı. Maoculuğun kıyıcı özeleştiri geleneğinin naif bir örneği sayılabilecek bu açıklama, aynı zamanda, "Halkın..." grupları içinde Aydınlıkçıların teorik tazyikinden kesin kopuşu haber verir. Halkın Kurtuluşu, Üç Dünya Teorisi'ni reddetmeden önce de, "Sovyet revizyonizmiyle" mücadelenin "iç gericilikle mücadelenin" önüne geçirilmesine tepki gösteriyordu. Ayrıca faşizme karşı –"sosyal faşizme" karşı da– "devrimci kitle terörü"nü lüzumlu görmesiyle, Aydınlık üslûbundan farklılaşmıştı.

Bu teorik kopuşundan sonra Halkın Kurtuluşu, Maocu kampın en kitlesel örgütüne evrildi ve görece özgünleşme fırsatı buldu. 1976'da vaz'edilen "sürekli faşizm" tezi, onları THKP-C'gil akıma zımnen yakınlaştırıyordu. (Zaten, THKP-C kökenli hareketlerin ana akımıyla beraber "anti-revizyonist" blokta sayılıyorlardı.) Ancak bu tez de kısa süre sonra özeleştiri bıçkısından geçti. Daha önemlisi, "öncü savaş" doktrinini reddetmeleriydi. Halkın Kurtuluşu, THKO'nun Türkiye solundaki "elli yıllık revizyonizm günahına" son vermek bakımından tarihî bir işlev gördüğünü, ancak "küçük burjuva ihtilalciliğine" kısıldığını –'dahası' Troçkizmden etkilendiğini!– söylüyordu. Kemalizm etkisiyle, Kürt meselesinde ulusların kendi kaderini tayin hakkının tanınmamış olmasının da özeleştirisini yaptılar. 1978'de THKO mirasının artık aşıldığının nişanesi olarak Türkiye Devrimci Komünist Partisi (TDKP)-İnşa Örgütü adıyla bir çekirdek oluşturdular. Türkiye'nin toplumsal-sınıfsal karakterini yarı-feodal yarı-sömürge olarak tanımladılar; komprador ve millî nitelikli "iki tür kapitalizm" iş tutmaktaydı. Fakat tekelci kapitalizmin bile "asalak ve rantiye" karakterinden ötürü sökmeye muktedir

olamadığı feodalizm illâ baki idi. Hedef, faşizmi ve feodalizmi tasfiye edecek bir ulusal demokratik halk devrimi olmalıydı. 1980'de partinin kuruluşuna karar verdiklerinde, çıkış kaynakları olan THKO'nun *Türkiye Devriminin Yolu* risalesinin daha kapsamlı bir eleştirisini yaptılar. Kitlesel destekten yoksun gerilla mücadelesini reddettiler. Devrimin öznesi işçi, köylü, şehir küçük burjuvazisi ittifakı olmalıydı. Halkın Kurtuluşu'nun taban dinamizmine ve canlılığına mukabil, özgünlüğünün sınırı, Arnavutluk Emek Partisi'nin (AEP) ve lideri Enver Hoca'nın "çizgisine" tabi olmasıydı. Zaten Üç Dünya Teorisi'ne reddiyelerini, AEP'nin 1976'da bu teoriyi "oportünizmle" damgalayan kongre kararına dayandırmışlardı. Devamında da, bir sosyalist devlet referansı olarak AEP'yi takip etmeyi –1991'de yıkılışına kadar– sürdürdüler. TDKP'nin kuruluşunda "görev" listesinde sayılan "Marksizm-Leninizmin saflığını korumak" düsturu, teorik püritanizmin ikrarıdır.

THKO'nun Gaziantep-Malatya-Adıyaman havzasındaki örgütlenmesine dayanan, Teslim Töre (doğ. 1939) liderliğindeki bir grup, Sovyetler Birliği'nin kapitalist olmayan dünyaya "barışçıl geçiş" tavsiye eden tutumuna yine eleştirel yaklaşmakla birlikte onun "sosyal emperyalist" sayılmasına itiraz ederek Halkın Kurtuluşu'ndan ayrıştı. Emeğin Birliği adıyla bilinen grup, THKO mirasına daha 'şefkatli' yaklaşma eğilimindeydi. Mamafih onlar da Türkiye'de "işbirlikçi tekelci kapitalizmin" hâkim olduğu sonucuna vardılar ve "köylülüğü temel güç saymaktan" vazgeçtiler. Nitekim kırsal alanda yerleşmiş olmalarına mukabil, 1977'de, Bolşevik modeli bir devrime öncülük edecek partiyi hazırlamak üzere proletarya içinde örgütlenme gereği uyarınca, "silahları gömerek" büyük şehirlere taşınma kararı verdiler. 1 Mayıs'ta Türkiye Komünist Emek Partisi'ne (TKEP) dönüştüler.

Maoculuk deltasının daha önce andığımız kollarından Halkın Birliği, TKP/ML'den ayrışarak oluşmuştu. Kaypakkaya'nın başlattığı hareketin Marksist-Leninist olgunlukta olmayıp henüz o yönde bir hamle olduğu eleştirisini getirerek ve Türkiye'de kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim olduğunu söyleyerek ayrıştılar. Onlar da zamanla Arnavutluk çizgisine yöneldiler, bu arada Üç Dünya Teorisi'nin yorumuna bağlı olarak bölündüler.

TKP/ML-TİKKO, Kaypakkaya'nın mitik hatırasının yanı sıra özellikle Dersim bölgesindeki itibarı ve ilişki ağına dayanarak, gelişmeyi sürdürdü. 1938 *tertele*'sini (Zazaca: katliam) gündeme getirmiş olmanın payı da önemliydi bu itibarda. Dönemin TİKKO önderlerinden Muzaffer Oruçoğlu (doğ. 1948), "gömüldükleri kırım sukunluğunu parçalamak isteyen Dersim gençliğinin" oluşturduğu, "tecritlik içinde... çoğalma, yeşillenme arzusunu" da içeren bu dinamiği renkli bir dille tasvir eder. THKO ardıllarının bazılarının "kır anarşizmi" eleştirisini yönelttikleri hareketin, feodalitenin olmadığı, küçük üreticiliğin hâkim olduğu bir bölgede gelişmesine dikkat çekilmiş-

tir. Türkiye Maoculuğunun toplam ideolojik darlığını oluşturan mesele, yani 'kâfi derecede' kapitalistleşmiş bir ülkede ısrarla feodalite-ağa hâkimiyeti 'tezine' abanmak, en fazla bu harekette belirgindir – ardılları arasında bu kabulü 2000'lerde hâlâ muhafaza eden kollar çıkacaktır. (2000'lerde, hareketin faaliyetini Dersim'e yoğunlaştırarak, ona yıllarca destek ve insan kaynağı sunan bölge halkını 'tükettiğini' dile getiren özeleştirel çıkışlar da duyulacaktır.) 1981'de TKP (ML) adını alan örgüt, Marksizm-Leninizm-Maoizm teslisiyle, 1990'lara kadar ÇKP ile AEP etkileri arasında salındı. Kaypakkaya çizgisine sadakat sürerken, zaman zaman kırları temel almayla ilgili ihtiyatlı özeleştirilere girişildi. Direngenlik, fedakârlık ve şehitlik kültüyle beraber örgütsel kültürün kurucu bir ritüeline dönüşen özeleştiri ve tasfiyeler, 1990'ların ortasından itibaren bir dizi bölünme ve kopuşa yol açtı. 1970'lerden beri özdeşleştiği *Partizan* adıyla[59] 1992'den sonra çıkan (daha önce çıkardıkları iki dergiyi birleştiren) dergi, bu akımın dışa dönük sesidir.

Anti-faşizm ve Devrimci Yol

1970'lerin ortasındaki devrimci sosyalist derlenişin ilk haznesinin öğrenci gençlik hareketi olduğunu belirtmiştik. Çok geçmeden, önce okullardaki bu hareketlenmeyi hedef alan, arkasından solun taban tuttuğu mahallelere yönelen sistemli silahlı saldırılara karşı savunma ve direniş ihtiyacı, "faşizme karşı mücadele" meselesini gündemin merkezine oturttu. Gerek gençlik hareketinde gerek anti-faşist mücadele eksenindeki inisiyatifiyle, Devrimci Yol, belki sadece devrimci sosyalist akımın değil toplam solun 1970'lerdeki en kitlesel ve özgün hareketi olarak öne çıktı.

Devrimci sosyalist akımın '74 toparlanışında bütün gruplar gençlik hareketinden çıkarak oluşmuştu, bir yandan da hepsi 'sınıf özü' bakımından bunu bir zaaf saymaya yatkındı. Dev-Yol'u oluşturan eğilim, –'ideal' sınıf karakteriyle ilgili aynı 'hassasiyeti' taşısa bile–, fiilen bu durumla daha barışıktı; Dev-Genç'i özellikle kitleselleşme deneyimi bakımından hareket mirasının en değerli cevheri olarak görüyordu. Nitekim, '74 sonrasında Dev-Genç kimliğini en hararetle sahiplenenler onlar oldular ve Devrimci Yol'un nüvesi 1975'te çıkan *Devrimci Gençlik* dergisi çevresinde şekillendi. Bu şekillenme, 1977 1 Mayıs'ında çıkmaya başlayan *Devrimci Yol* dergisiyle kemale erdi.

Öğrenim özgürlüğü ve can güvenliği meselesinde, kitlesel meşruiyeti gözetmekle "aktif" (militan) savunma arasında dengeyi gözetmeye verdikleri önem, –genel olarak *makûl bir radikalizm*, diyebiliriz–, öğrenci hareketinde Devrimci Yol'u oluşturan kadroları öne çıkarmıştı. Geniş bir meşruiyet ve savunma-tepki zeminini oluşturan anti-faşizmi bir devrim stratejisi-

59 TİP ve TKP muhitindeki Partizan grubuyla karıştırılmasın.

ne bağlayarak, bu stratejiyi geliştirdiler. Bunu yaparken, Mahir Çayan'ın *sömürge tipi faşizm* kavramına yaslandılar. Çayan, emperyalizmin temel dayanağı olan işbirlikçi tekelci burjuvazinin toprak burjuvazisiyle ittifak ederek oluşturduğu oligarşik diktanın, özgül bir faşizm biçimi geliştirdiğini söylemişti: "Bu yönetim ya klasik burjuva demokrasisi ile uzaktan yakından ilişkisi olmayan 'temsilî demokrasi' ile icra edilir (*gizli faşizm*) ya da, sandıksal demokrasiye itibar edilmeden açıkça icra edilir. Ancak açık icrası sürekli değildir. Genellikle, ipin ucunu kaçırdığı zaman başvurduğu bir yöntemdir." Çayan'ın 'geçerken' yaptığı bu nitelemeyi, Devrimci Yol bir devrimci 'baş çelişki' konumuna yükseltti. Derginin 1 ve 15 Ocak 1978 sayılarında yayımlanan ve sömürge tipi faşizm kavramını genişleterek şerh eden yazı, bu teorik hamlenin ifadesidir.

Buradaki analize göre, Türkiye gibi yarı-sömürge ülkelerde, faşizmin özgül koşulları ve biçimi burjuva demokratik devrimini tamamlamış ülkelerdekinden yapısal olarak farklıdır. Emperyalizm evresinde açık diktatörlüğe eğilimli hale gelen tekelci kapitalizm, Batı'da yine de çok derin buhranlar dışında bunu tercih etmez. Devrimci Yol, Avrupa ülkelerindeki bu durumu evrenselleştirmenin dogmatikçe olduğu fikrindedir. Ortodoks bir kaynağa, Dimitrov'a, onun Güneydoğu Avrupa (Balkan) ülkelerindeki özgül faşizm biçimi hakkındaki tespitine başvurarak; burjuva demokratik devrimlerinin tamamlanmadığı ülkelere has, "klasik faşizmden farklı" bir faşizm biçimini ortaya koyar. Sınırlı-göstermelik demokratik haklara ve parlamentoya alan açması ve devlette kurumlaşmış terör aygıtları aracılığıyla yukarıdan aşağıya işlemesi, sömürge tipi faşizmin, ona "gizli" ya da "kurumsal faşizm" karakteri de kazandıran özgül veçhesidir. Bu "gizlilik" durumu, emperyalizmin yarı-sömürge ülkelerde oligarşik tekelci sermaye ve feodal güçlerle ittifak halinde örtülü bir işgal yürüttüğünü kabul eden "emperyalizmin gizli işgali" tezi ile bağlantılıdır. Emperyalist egemenliğin devamlı varlığı, gizli faşizme aynı zamanda "sürekli faşizm" karakteri kazandırmaktadır. Öte yandan, Devrimci Yol'un 1977 Temmuz başındaki değerlendirmesi, faşizmin, terör ve demagoji yoluyla, "belli bir kitle temeli yaratabildiğini" teslim edecektir. Bu kitle dinamiği, "haraç alma yoluyla beslenerek gittikçe yaygınlaşan işsizliğin ortaya çıkardığı lümpen unsurların örgütlendirilmesi" gibi bir sosyal temele de bağlanır. Faşist terore karşı "aktif savunma"ya bu bakımdan hayatî önem atfedilir. Faşist saldırganlığın arkasındaki "kabadayılık özlemi ve intikam duygularıyla" harekete geçmiş çapulcu karakteri aktif bir direnmeyle bozguna uğratılmalıdır ki, kitle tabanını genişletme imkânı bulamasınlar.

Devrimci Yol'un böylelikle anti-faşizme atfettiği 'kurucu' moment, klasik gerilla modelinden farklı bir yönelimle, silahlı mücadele ile kitle hareketini yan yana getiren bir modele dayanak sağlıyordu. Faşist hareketin iç sa-

vaş stratejisi doğrultusunda tırmandırdığı ve giderek irrasyonel bir zalimlik boyutlarını kazanan şiddetini –politik-kuramsal açıdan 'talî' saymaya devam etmekle birlikte– âcil, temel sorun olarak politize etmesi, bu modele geniş bir meşruiyet ve etkinlik alanı açmıştır. "Faşizm" ile "halk" arasında kurulan kutuplaşma, 'verimli' bir esneklik ve genişlik sağlıyordu.

Daha 1976'da –henüz hareketin oluşum aşamasında– "bölgelere" gitme kararı vermeleri, Devrimci Yol'cuların taban dinamiğinin genişlemesinde ve buna bağlı olarak popüler-demokratik hegemonya kapasitesinin güçlendirilmesinde önemli bir etkendi. Sola dönük saldırıları 'karşılamakla' yetinmeyip, büyük şehirlerin gecekondu mahallelerinde, taşra şehir ve kasabalarında anti-faşist direnişi güçlendirecek ilişkiler geliştirmeyi hedeflemişlerdi. Bu örgütlenme enerjisi, Devrimci Yol'un, bir cephesiyle de bir *gecekondu hareketi* dinamiği kazanmasını sağladı.

Gecekondu örgütlenmesi, buraların saldırılara karşı korunmasıyla sınırlı değildi, başta barınma hakkı olmak üzere sosyal haklar mücadelesiyle birleşiyordu. Gecekondu tecrübesinin açabileceği politik ufuk, mimar Mehmet Adam'ın (1940-2014) 1979'da yayımlanan *Almaşık Yeniden Üretim Süreçleri ve Türkiye Gerçeği* kitabında kendini gösterir. Adam, bu müstesna eserinde, gecekonduları bir "sorun" değil de alternatif ("almaşık") bir şehirleşme ve konut çözümü olarak düşünür. Sorun olan, sadece gecekondu alanlarının temel olanaklardan yoksunluğu, yoksun kılınmış olmasıdır. Oysa gecekondu, piyasanın standart konut 'arzından' farklı olarak, insanların toplumsal dayanışma ilişkisi içerisinde sadece konutlarını değil yaşam çevrelerini bizzat biçimlendirmelerine imkân açıyordur. Tümüyle hayatın yeniden üretimini toplumsallaştırmaya yol açan bir imkân...

Özellikle gecekondu mahallelerinde esasen saldırılara karşı savunma amacıyla kurulan, akabinde taşraya da yayılan *Direniş Komiteleri* deneyimi, antifaşizmin kurucu bir moment kazanmasında belirleyici merhaledir. Devrimci Yol'cular bu deneyimin Sovyetler'den/Konseyler'den de "kurtarılmış bölge" tasarımından da farklı, özgün bir modelin temelini attığını ileri süreceklerdir. Sadece solcuların da değil, MSP'ye, AP'ye oy veren yurttaşların da katılımının sağlanabildiğine dikkat çekilen bu komiteler, 'savunmacı' işlevlerinin ötesinde, "alternatif bir halk demokrasisinin... halkın iktidar organlarının beslenip büyütüleceği" yapılar olarak düşünülüyordu. Beledî meseleler, karaborsayla mücadele gibi işler yanında, ihtilafların çözümünde aracılık yapan 'mahkeme' işlevi de görebiliyorlardı. Faşizme karşı mücadelenin "sivil faşistler" olarak tanımlanan ülkücü saldırganlardan öte, esas itibarıyla devlete karşı bir mücadele olduğu savına uygun olarak, Direniş Komiteleri'ne, "demokratik halk iktidarının nüveleri", "alternatif devlet örgütlenişleri" olma ümidi yüklenmişti. "İktidarı almadan önce halka kendi kendini yönetme

yeteneğini kazandırma" misyonundan söz edilmekteydi. Devrimci Yol'un devrimci-popülist "Halkın kendi iktidarı" sloganı, karşılığını, bu tecrübede buluyordu – en azından veya belki daha ziyade, 'emel' olarak.

Fatsa'daki kısa belediye yönetimi tecrübesi, bu iddianın en şöhretli sınavı olmuştur. 1979 Ekim'inde bağımsız sosyalist aday olarak Fatsa belediye başkanlığına seçilen Fikri Sönmez (1938-1985) yönetiminde kurulan mahalle komiteleriyle, taban demokrasisine dayalı bir yerel yönetim modelinin temeli atılmaya çalışılmıştı. Bu kısa tecrübe, Devrimci Yol'un kendi tarih anlatısında neredeyse kusursuzlaştırılarak mitleştirilmiştir – beri yandan Demirel iktidarının bu deneyimi komünizm tehlikesini cisimleştiren bir felâket olarak kriminalize etmesi ve 1980 Temmuz'unda Fatsa'nın 12 Eylül darbesinin habercisi olan kapsamlı bir ordu operasyonuyla ezilmesi, buradaki 'alternatif' iddiasının hâkim sınıflar nazarında nasıl 'tahrik edici' olduğunu gösterir.

Çetin Uygur'un (doğ. 1940) başkanı olduğu Yeraltı Maden-İş sendikasının Yeni Çeltek'te başlattığı işyeri komiteleri, işverene ve onun himayesindeki çetelere karşı etkili bir mücadele olmanın yanında, Devrimci Yol'un anti-faşist direnişle alternatif toplumsal örgütlenmeyi birlikte örme stratejisinin bir başka timsaliydi. Hareketin güçlü olduğu ODTÜ'de uygulanan Öğrenci Temsilcileri Konseyi (ÖTK) yapılanması da, bir demokratik özyönetim tecrübesi olarak buna eklenebilir. Tıpkı Fatsa gibi bu deneyimlere de, zaman zaman, dogmatik ve otoriter denetim eğilimlerinin gölgesi düşmüştür. Ancak 1970'lerin iç savaş koşullarında, 'büyük' (ve ideolojik açıdan hayli askerîleşmiş) iktidar iddiasının berisinde, bu örnekler, demokratik-sosyalist bir ilişki deneyimini bugünden geliştirme kaygısını, bir toplumsal dönüşüm tahayyülünü gündelik ilişkilere yedirme çabasını barındırmalarıyla, devrimcilik iddiasının belki en canlı tecrübelerini oluştururlar. Mahdut veya akim kalmalarına dair özeleştiriye hasredilen mesai de, bu tecrübenin bir parçası olarak mühimdir. Bir militanın Ankara'daki bir direniş komitesiyle ilgili değerlendirme raporunda söylenenlerle örnekleyelim: "Emekçi halk kitleleri binlerce yıl yönetim faaliyetlerinden ve gerçek siyasal katılım ve yönlendirme süreçlerinden uzakta tutulduklarından devrimcileri pekâlâ birer avukat, paralı asker, kendilerine rağmen kendilerini yönetecek yeni yöneticiler olarak görmek ve benimsemek eğilimindedirler." Öncücülüğü sorgulamasıyla, devrimci bir yorum! Daha sonraki dönemde yapılan muhasebelerde, keskin ve şiddete dayalı mücadelenin hızlı bir politikleşme yarattığı, ancak bir noktadan sonra kitle çalışmasının önünü kestiği, "dar kadroların militanlığıyla sınırlı bir mücadeleyi" öne çıkardığı söylenecektir.

Oysa Devrimci Yol'un gözde örgütlenme şiârı, "En geniş kitle içinde en dar kadro çalışması"nı salık veriyordu. Bu şiâr, hareketin ikili karakterine uygundu. Bir yandan THKP-C'nin öncü savaşına dayalı silahlı örgütlenme

doktrinini 'resmen' benimsiyordu. Diğer yandan hareketin legal ya da yarı-legal, her halükârda hep popüler meşruiyet gözeterek davranan kocaman bir gövdesi vardı. 1979 Aralık'ında günlük *Demokrat* gazetesini yayımlamaya başlamış, hareketin 'abileri' o sıralarda legal parti seçeneğiyle ilgili bir fikir yoklaması da yapmışlardı. Sistem tıkanmışken solun da kriz içinde olduğunu, gelecek için bir alternatif sunamadığını saptıyorlardı. Fakat askerî darbe yaklaşırken popüler-demokratik potansiyellerini bir seviye daha geliştirme olanağını bulamadıkları gibi, silahlı örgütlenmeye daha 'profesyonel' bir nitelik kazandırmaya dönük hazırlıklarını da ikmal edemediler.

1960-1980 dönemi solu hakkındaki çalışmasında Ergun Aydınoğlu, Devrimci Yol'u "sosyal hareketle siyasal sektin ilginç bir bileşimi" olarak tanımlar. Buna ve kitle hareketi ile silahlı öncü örgütlenmesinin yan yanalığına ilâveten başka 'arada kalmışlıklar' veya 'muğlaklıklar' da sayılabilir. Bir yanda daha ziyade bir 'abilik' otoritesine (en 'büyükleri': Oğuzhan Müftüoğlu, doğ. 1944 ve Nasuh Mitap, 1947-2014) dayanan, zaman zaman bir 'anonim liderlik' mitosu da yaratarak işleyen merkez komitesi inisiyatifi, diğer yandan güçlü bir fiilî ademimerkeziyet gibi... Bir yandan THKP-C doktrininin zımnî bir (öz)eleştirisini yaparak onu aşmak, diğer yandan bu eleştiriyi 'geçiştirmek' gibi... Bir yandan uluslararası sosyalist 'kamp'ların doktriner şablonlarını kabul etmemek, diğer yandan Marksizm-Leninizmin genel dogmalarının ve jargonunun dışına çıkmamak gibi... (Devrimci Yol SBKP'nin de ÇKP'nin de milliyetçi-revizyonist olduğunu düşünüyor, fakat ikisini de sosyalizm-dışı saymayı doğru bulmuyor, bu nedenle benzer tavır alan gruplarla birlikte "orta yolcu" diye tanımlanıyordu. Stalinizmi sorgulamaksızın Stalin'e mesafeliydiler).

Bu esneklik, Devrimci Yol'a verimli bir pragmatist kabiliyet kazandırmıştır. Çıkış bildirgelerinde, "bütün temel sorunlar hakkında derinlemesine incelemeler ve çözümler getirme iddiasında" olmadıklarını belirtmişlerdi. Merkez Komitesi'nden Melih Pekdemir (doğ. 1953), 2014'te, hareketin adındaki "yol"u bir istikametten ziyade "yordam" manâsında anlamak gerektiğini söyleyecektir. Askerî anlamından bağımsız olarak, bürokratikleşmeyen, mekâna da sabitlenmeyen, "hareket halinde örgütlenmeye" dayalı *gerilla tarzı* siyaset yordamından söz eder Pekdemir. Yaşathak Aslan (doğ. 1955), "tamamlanmamış bir hareket" olmanın bereketinden dem vurur. Bir tür teorik-politik 'emprovizasyondan' söz edebiliriz... Devrimci Yol söylemi, "yaşamın içinden çıkan...", "yaşamın kendisi...", "her alanda hayatın içinde olmak..." laflarıyla kaynar. Dönemin bütün devrimci sosyalist hareketini saran eylemci-pratikçi ruhtan 'fazlası' vardır burada; bir tatbikat-icraat şevkinden öte, toplumsallaştırıcı deneyimle yoğrulma arzusu vardır. (Belki, diğer birçok hareketin aksine yoldaş yerine "arkadaş" sıfatını tercih etmeleri-

ne mukabil Devrimci Yol'culuğun siyasî bağdan daha derin bir tür 'seçilmiş akrabalık' bağı tesis etmesinin kökünü buralarda arayabiliriz.) Bu *vitalizm*,[60] Devrimci Yol'un hiç de yersiz olmayan özgünlük iddiasının fikren daha güçlü temellendirilmesine ayak bağı oldu. Soldaki muarızları, bu nedenle Devrimci Yol'u popülizm ve kendiliğindencilikle eleştiregeldiler.

Burada şunu da unutmamak gerekir ki, sadece Devrimci Yol'un değil, '70'lerin bütün devrimci sosyalist hareketlerinin '71'den devreden 'abileri' bile anca 30'lu yaşlarındaydılar. Köklü ve hazmedilmiş bir teorik ve politik mirastan mahrum olarak, aşağı yukarı beş yıllık bir hareket deneyimine dayanıyorlardı. Bütün zaafları, bu 'kıtlık şartlarını' hesaba katarak tartmak gerekir.

Kurtuluş

THKP-C içinde, mevcut gidişi maceracı bularak önce işçi sınıfına nüfuz etmek gerektiğini savunan bir çıkış söz konusu olmuştu. Dönemin trajik koşullarında teslimiyetçilik veya 'geri adım' olarak görülen bu çıkış, 1970'lerin koşullarında başka bir kadro tarafından kemale erdirildi.

Çayan'ın tezlerinin hapishanelerde başlayan ancak 1974-75'in heyecanlı radikal ortamında ifşası göze alınamayan (öz)eleştirisini üstlenen bu grup, 1976'da *Kurtuluş Sosyalist Dergi*'yi yayımlayarak ortaya çıkan Kurtuluş'tur. Aslında bu grup, Devrimci Gençlik muhitinde, Devrimci Yol'a doğru evrilen oluşum içinden, açık seçik ideolojik ayrımlardan ziyade kâh kişisel ihtilaflardan kâh meşrep farklarından ötürü ayrışmıştı. Kopuş, ayrımlarını netleştirmek için tezlerini 'bileylemelerini' teşvik etti. Bunun reaksiyonu, Devrimci Yol'cuların, –dergilerinin adının baş harfleriyle, Ke-Se-De/Kesedeciler küçümsemesiyle andıkları– Kurtuluş'la ayrımlarını 'korumak' uğruna, Çayan ortodoksisine dönük zımnî (öz)eleştirilerini açığa vurmamaları oldu. Bu iki güçlü grup arasındaki –Kurtuluş'un da küçümsenmeyecek bir 'kitlesi' vardı– yıpratıcı husumet, fikrî verimliliği engellemekle kalmamış, silahlı çatışmaya, ölümlere de yol açmıştır.

Kurtuluş, yığınlardan kopuk gerilla hareketini, açıkça bir 'sol sapma' olarak tanımladı. Bu, işçi sınıfı öncülüğünün yerini tutmaya kalkan yanlış bir "ikâmecilik" idi. İşçi sınıfının ideolojik değil bilfiil önderliğini hedeflemek, bunun için hareketin gençliğe dönük istikametini sınıfa ve bilhassa sanayi proletaryasına çevirmek gerekirdi. İçeriden bir eleştiriydi bu; Çayan'ın silahlı öncücülüğüne sınıfsal muhteva kazandırmayı ve "kitle çizgisi" gözetmeyi hedefliyordu.

Türkiye'nin "burjuva demokrasisine de faşist diktatörlüğe de benzemeyen" rejimine karşı Çayan'ın çizdiği anti-oligarşik demokratik devrim pers-

60 Bununla ilgili Kemalizm ve Muhafazakarlık bölümlerine de bkz., s. 78, 347.

pektifinde Kurtuluş, anti-kapitalist vasfın daha fazla vurgulanması gerektiği kanısındadır. Çayan'ın faşizm tezlerinin eleştirisine, Devrimci Yol'la ayrım çizgilerini koyultmak bakımından önem vermişlerdir. *Kurtuluş Sosyalist Dergi*'de Ağustos 1977-Ocak 1978 arası yayımlanan uzun yazı dizisi, "gizli faşizm" teriminin anlamsız olduğunu söyler; zira faşizm açık diktatörlükten başka bir şey değildir. Hak ve özgürlüklerin topyekûn kısıtlanmadığı parlamentolu bir rejim, ne denli baskıcı olursa olsun, burjuvazinin 'normal' sınıf diktasının devam ettiğini gösteriyordur. Kurtuluş, anti-faşist mücadeleyle anti-oligarşik devrimin çakıştığı tezine karşı, "faşizme karşı mücadelenin ittifakları ile emperyalizme ve oligarşiye karşı demokratik halk devriminin ittifaklarının farklı olduğunu" vurgular. Örneğin sosyal demokrasi, sosyalist devrimde tekelci burjuvazinin ortaklarından biriyken, anti-faşist mücadelede dolaysız müttefiklerden biridir. Kurtuluş, Devrimci Yol'un, tabanda ve pratikte CHP'yle anti-faşizm temelinde işbirliği yapmakla beraber, CHP'yi anti-faşist mücadelenin ittifakları dışında saymasını, hatta zaman zaman CHP'yi faşizmle bağlantılı sayacak bir sekterliğe düşmesini sorgular. Kurtuluş'a göre faşizm, egemen sınıflar açısından birinci tercih değil "sistemin korunmasının son hattı"dır; bu nedenle "faşist hareketler devlet tarafından denetimli bir şekilde desteklenirler". Faşizmin emperyalizmle bağıntısını, ikisini birbirine indirgeyecek şekilde yorumlamamak gerektiği yönündeki uyarı önemlidir. Keza, faşist ideolojinin demagojik niteliğini, onun "yalandan" ibaret olduğu biçiminde yorumlamamak, bir *faşist ideolojinin* varlığını göz ardı etmemek gerektiği yönündeki uyarısı da önemlidir. "Düzene reaksiyon"un, faşist demagojinin önemli bir unsuru olduğunu teşhis eder, Kurtuluş. Faşistlere karşı mutlaka yürütülmesi gereken "aktif" (fizikî, silahlı) mücadelenin kitleler nezdinde politik anlam ve meşruluk kazanması bakımından ideolojik mücadeleyi kaçınılmaz sayar. Kurtuluş, yine Devrimci Yol eleştirisi sadedinde, önceliğin anti-faşizm değil işçi sınıfı örgütlenmesine odaklanmak olduğunu da söyleyecektir. Odaklanmayla ilgili aslında kendi içlerinde de fikir ayrılıkları vardır: 1979'da Doğan Tarkan'ın (1948-2013) savunduğu, anti-faşist ve anti-şoven mücadeleyi 'ihmal etmeyi' de göze alarak, "tüm gücüyle" işçi örgütlenmesine odaklanma önerisi azınlıkta kalır. Kurtuluş, bir kaçınılmazlık olan anti-faşist mücadeleyi, Devrimci Yol'un onu *halk* örgütlenmesinin bir imkânı olarak görmesi gibi, işçi sınıfını örgütlemenin vesilesi kılmayı hedefler.

Çayan'ı aştıkları bir başka konu, Kemalizmi –devrimci küçük-burjuva değil– burjuva ideolojisi olarak teşhis etmeleri ve onu yıkılması gereken bir *tabu* olarak tanımlamalarıdır. Kemalizmin mümeyyiz vasıflarından biri olarak gördükleri milliyetçiliğe karşı açık tavır almak gerektiğini savunur, anti-faşizm ve anti-emperyalizmin yanına *anti-şovenizmi* eklerler. Kürt meselesine

aslî bir önem verirler; '70'ler solunda –TİKKO dışında– Kürdistan'ı sömürge olarak tanımlayan tek grupturlar. Bu kadere, ya işçi sınıfının öncülüğünde oligarşik diktanın yıkılması ya da "Kürt ulusal kurtuluş mücadelesinin kendi özgücüyle" son verileceğini söylerler. Kurtuluş, bu meseleye verdiği önemi, 1983'te "Türkiye ve Kuzey Kürdistan Kurtuluş Örgütü" adını alarak ve Kürdistan'daki örgütlenmenin özerk bir seksiyon olması gerektiğini belirleyerek gösterecektir.

Devrimci Yol'un ideolojisi eyleminde ve 'meşrebinde' içselleşmişken, Kurtuluş'un özgün yanı gerçekten *dergisinde* görünür. Sosyalist teoriyi derinleştirme, kavramsal sarahate erişme çabası burada daha 'ciddi', eleştirellik daha radikaldir. Ancak Stalinizmin mer'iyeti burada da sorgulama dışıdır.

MLSPB, Devrimci Sol

1970'lerin ikinci yarısında THKP-C kökenli camiada "Ankara yazar, İstanbul yapar" latifesi yaygındı. Bilhassa Devrimci Yol-Kurtuluş ayrılığı esnasında birbirini izleyen polemikler, cevaplar esasen Ankara'da üretilmekteydi. Genel olarak "teorik lafazanlığı" küçümseyen, eylem pratiğini meşruiyet ölçüsü olarak koyan, ayrıca söz konusu ayrışmadan ve taraflarından ayrı bir yol çizen eğilimler İstanbul'da şekillendiler, her halükârda "'İstanbul yapar" övüncünden gıdalandılar.

Hayli erken bir aşamada, 1975'te THKP-C geleneğini sürdürmenin yolu yordamıyla ilgili tartışmaları reddi miras olarak değerlendiren bir grup Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği'ni (MLSPB) kurdu. Çayan'ın tezlerinin ve stratejisinin mutlak geçerliliğini savunuyorlardı. "Parti kurulmadan politik mücadele verilemeyeceği" fikrini eleştirdiler; bilinçli öncülük görevini yerine getiren "Parti yuvarları"nı yeterli ehliyet ve ruhsata sahip görüyorlardı. Silahlı mücadelenin ve onun etrafında belirlenen eylemin aslî sayılması gerektiğinde ısrar ettiler. Eylem hedefinin temsilî anlamını, simgesel etkisini gözeten bir silahlı propaganda 'etiği' geliştirmeye çalıştılar. Örneğin 1978'de bombaladıkları Moda Deniz Kulübü'nü "burjuvaların eğlence, kumar, yozluk ve ahlâksızlık merkezlerinden" diye tasvir etmişlerdi. Süpermarket kamyonlarına el koyarak yoksul insanlara temel ihtiyaç maddesi dağıtma eylemi, –buna "kamulaştırma" deniyordu–, başka gruplarca da uygulanmıştır. 1980'den sonra, ideolojik mücadele eksikliğiyle ilgili özeleştiri yaptılar.

Işık Ergüden 2012'de bir değerlendirmesinde, MLSPB tecrübesini "reel anlamda politik olmaktan çok etik denebilecek, imkansız bir politika"nın örneği olarak yorumlarken, Almanya'daki Kızıl Ordu Fraksiyonu'na atıfta bulunur. Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun dünyadaki en yetkin örneğini oluştur-

duğunu söyleyebileceğimiz bu çizgi, alternatif bir toplum tasarımı önermekten, ayrıntılı ve 'reel' bir iktidar stratejisi geliştirmekten çok, nefret edilen sisteme isyan etmeye ve ona zarar vermeye odaklıdır. 1970'ler boyunca Alman radikal solunda popüler olan bir rock şarkısının sözleri, Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun teorisyeni Ulrike Meinhof (1934-1976) tarafından anarşizan bulunarak eleştirilse de, bu hâlet-i ruhiyeyi özetler: "Sizi tahrip eden şeyi tahrip edin." Bu meydan okumanın, zalimleri-muktedirleri cezalandıran, eylemciyi özgürleştiren, halkı 'uyandıran' etkisine inanan ve elbette kendi iç evrenine kapanmaya meyyal bir ideolojik motivasyondan söz edebiliriz. '70'lerde Çayan ortodoksisini bu çizgide sürdüren, "ileri militan" küçük gruplara dayalı başka örgütler de çıkmıştı: THKP-C/Acilciler, THKP-C, Eylem Birliği, Halkın Devrimci Öncüleri, Devrimci Savaş ve MLSPB'den kopan THKP-C Savaşçıları, Çayan Sempatizanları, Cephe Yolu.

Devrimci Sol, bu çizgiyle benzerlikler taşımakla beraber, kitleye de açılmasıyla farklıdır. Bu hareket, Devrimci Yol'u oluşturmaya yönelen Ankara Dev-Genç'in merkeziyetçi patronajına tepki göstererek önce ilişkilerini "askıya alan" –bu yüzden "merkez"de kalanlarca bir süre "Askıcılar" diye küçümsenen–, sonra yolunu ayıran İstanbul Dev-Genç'li kadrolarca başlatıldı. Devrimci Yol'cuların Sovyetler Birliği eleştirisini ("revizyonist diktatörlük") fazla 'haşin' bulmaları gibi ihtilaflar bulunmakla birlikte, ideolojik ayrılık ölçüleri muğlaktı, ayrılıktan sonra polemik içinde keskinleştirildi. Bu sürecin tanıklarından Bülent Uluer, İstanbul'dakiler arasında "eli kalem tutanların" pek bulunmadığına dikkat çekerken, bunun kendi aralarında ideolojik ayrımların açığa çıkmasını da önlediğine işaret eder. Devamında da, sosyalizmin teorik sorunlarıyla pek ilgilenmediler – daha doğrusu, Kurtuluş hariç diğer grupların ilgilendiği kadar bile ilgilenmediler. Bir de, ilk çıkışlarında 'abi' etkisi görece düşük bir hareket olmakla farklılaştılar. Devrimci Sol da Çayan ortodoksisine yüklenerek kendini ayırt etti. Devrimci Yol'un silahlı propagandanın önceliğini sessizce tasfiye ettiği suçlamasını getirdiler. Devrimci Yol, faşizm ve iç savaş analizlerini, öncü savaşı fiilen geçersizleştirmek üzere kullanıyordu onlara göre. Anti-faşist mücadele savunmada kalmamalı, ("yaşasın direnişimiz" avuntusuyla yetinmeden) inisiyatif almalı, saldırı hattı kurarak öncü savaşıyla birleşmeliydi. Direniş Komiteleri deneyimini de, öncünün iradî müdahalesinden sarfınazar etmekle, "yatay ilişkilere" ve kendiliğindenciliğe teslim olmakla eleştirdiler. Çayan'ın sun'i denge kavramının izinde, "güçlü devlet" imgesini yıkmaya özel önem veren saldırı ve suikast ("cezalandırma") eylemleri yaptılar. Gerek bunların yarattığı etki, gerekse radikalizmin enerjisi, bilhassa İstanbul'da, biraz da Ege'de, belirli bir popülarite kazanmalarına kapı açtı.

Birikim

1970'lerin devrimci sosyalist örgütlerinin –o sıralar dahi kara mizah konusu olacak şekilde– 'mitoz bölünmeyle' çoğalması, teorik bir tartışma zenginliğini getirmemiş, tersine teoriyle kurulan araçsal ilişkiyi pekiştirmişti. Genellikle, fikrî derinleşme ve çeşitlenme yerine "ustalar" denen Marksist klasiklerden alıntı yarışı yapılıyor, üst üste yığılan aynı carî formülasyonlar uzun kelime konvoyları oluşturuyor, Leninist ve Maoist jargona öykünen patetik bir polemik dili hüküm sürüyordu.

Bu örgüt tufanı içinde bir latife konusu da, ÇBS ("çizgisi belirsiz sosyalist") denenler olmuştur: Belirli bir örgüte angaje olmayan, olamayan, bazen de tercihini yapmak için önce "araştırdığını", her örgütün metinlerini okuduğunu söyleyenler... Onların da önemli bir kısmı neticede bir yere 'yazıldılar'. Kuşkusuz sadece ÇBS'ler arasında değil, muhtelif örgütlere girenler arasında da, onların ideolojik çerçevelerini dar bulan, sosyalist teoriyle daha derin ve eleştirel bir ilişki arayan birçok insan bulunuyordu. *Birikim* dergisi işte bu ihtiyaca cevap vermiş; dönemin eylemci-pratikçi âciliyet hali içinde salt ve "soyut" teoriyle –yani: teoriyle!– meşgul olmayı hor gören yaklaşımın baskınlığına rağmen, küçümsenmeyecek bir itibar da kazanmıştır. (*Birikim* Yayınları'nca 1977'den itibaren yayımlanan *Toplum ve Bilim*, aynı mesaiyi akademik-teorik kulvarda sürdürür.)

Birikim'e karakterini veren Murat Belge (doğ. 1943) ve Ömer Laçiner (doğ. 1946) THKP-C muhitinden geliyorlardı. Ancak 1968-72 döneminde de kendilerine mahsus, eleştirel bir tavırları vardı. Murat Belge, 1970-71'de (Ataol Behramoğlu [doğ. 1942] ve İsmet Özel'le[61] birlikte) çıkardığı *Halkın Dostları* dergisinde, sosyalist sanat ve edebiyatı, hem politik iddiasıyla hem kendi özerkliği içinde önemseyen bir anlayışı tartışmaya uğraşmıştı.[62] (*Halkın Dostları*, sanat ve edebiyata, insanı toplumcu istikamette "derinliğine bilinçlendirme" işlevi yüklerken, gelişen sosyalist sanatı Atatürkçülükle kontrol altına alma eğilimine de tepki koymuştur). İngiltere'de 1960'tan beri çıkan ve başta İngiliz İşçi Partisi olmak üzere resmî sosyalizmlere eleştirel yaklaşan *New Left Review*'dan da ilham alan Belge, edebiyat ve sanat içeren bir sosyalist *düşünce* dergisinin lüzumuna inanıyordu. *Birikim*,

61 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 450 vd.

62 '70'lerde yine Behramoğlu'nun çıkardığı kısa ömürlü sosyalist sanat dergisi *Militan* da, "küçük burjuva tutumlara karşı toplumcu anlayışın kavgası" içinde, sanatın "özgün bir uzmanlık ve anlatım alanı" olduğunu ve "ondaki hayatın dokusu olma özelliğini gösterme"yi gözetecektir. 1978'de çıkan, mutfağında Behramoğlu'yla beraber Barış Pirhasan, Turgay Fişekçi, Asım Bezirci, ressam Orhan Taylan, çizer Engin Ergönültaş'ın yer aldığı *Sanat Emeği* ise, genel olarak siyasete ve özel olarak bir siyasî harekete (TKP) daha sıkı tabidir. Yine de, bu dergide özerk bir sanatsal ve edebî ilgiyle üretilmiş işler yer bulmuştur.

Mart 1975'te bu lüzuma uygun olarak, "sosyalist kültür dergisi" alt başlığıyla çıkmaya başladı. Düşünce ve kültüre verilen önem, entelektüalizmden değil, Belge'nin ideolojiye verdiği kilit önemden güç alıyordu. Onun (1978'de) Gramsci'ye atıfla vurguladığı üzere, bütün toplumsal düzeylerin-nesnelliklerin üzerini kaplayan *sıvaydı*, ideoloji; altyapının mekanik bir yansıması olmaktan ibaret değildi. Hep bahsedilen ideolojik mücadele, ajitasyon-propagandayla 'halledilemezdi', topyekûn kültürün ve onu algılama tarzlarının sorgulanacağı ve sürekli yeniden biçimlendirileceği bir eleştirel çabayı gerektirirdi.

Dergi, başından itibaren 'kültür ve düşünce dergisi' konseptinin hakkını vermiştir. Edebiyat ve sanat eleştirisi, gerek teorik boyutuyla gerek somut ürünler örneğinde, dergide sürekli yer buldu. *Birikim*, Marksist teorideki 'gayri resmî' arayışlara (başta Althusser) dikkat çekerek sosyalist fikriyatın hazinesini geliştirmeye önem verdi. Stalin'in dokunulmazlığı, ilk ve en etkili biçimde burada sarsıldı. (1977'de Stalinizm özel sayısı çıkmış; 1978'de Ömer Laçiner, Bolşevik Devrimi'nin maruz kaldığı tehdit karşısında kaçınılmaz çare olarak devleti güçlendirmeye davranmanın, "devletin çözülmesini" hedefleyen Marksizme uygunluğunu sorgulamıştı.) Bunun yanında, Marksizmin dışındaki veya mücavir alanındaki düşünce hareketleriyle de meşgul olan dergi, merakı genişletmeye çalıştı. *Birikim*'de diyalektik ve çelişki kavramının Hegelci kökenlerini irdeleyen bir tartışma dizisine, bir yapısalcılık özel sayısına (1977) rastlanabilir. Murat Belge, sosyalizmi milli(yetçi)leştirmeden yerlileştirirken, evrensellik kaygısını gözetmeyi hep önemsemiştir. Dünyanın her yanında olup bitenler *Birikim*'in menzilindeydi. Laçiner, Lenin'in emperyalizmden anladığının, kapitalizmin bir "dünya sistemi" teşkil etmesi demek olduğunu, "ulus denen birimin" fiilen işlevsizleştiğini yazdığında, 'henüz' 1976'dır.

Kültüre açılan geniş pencere yanında, *Birikim*'in güncel politik meselelere dönük bir çehresi de vardı. Bu fasılda, Murat Belge'nin sonraları dergi mutfağında "özgün düşünür" olarak temayüz ettiğini söyleyeceği Ömer Laçiner'in yazılarıyla karşılaşırız. Laçiner, "klasiklere" ve dönemin carî kavramlarına başvurmaktan geri kalmadan, fakat bir jargona kısılmadan, kendi kelimeleriyle konuşur. Onun '70'lerdeki fikrî mesaisinin omurgasını, ekonomizm eleştirisi oluşturmuştur. 1977'de, Marx'ın ekonomi-politiğin eleştirisini yapmakla, onun yerine "bilimsel" bir ekonomi-politik getirmeyip, ekonomi-politiği neredeyse doğa bilimine çeviren zihniyeti yıktığını söyleyecektir. 1975'teki bir makalesinde, işçi sınıfının SSCB'de kendisine bahşedildiği söylenen refah şartlarıyla veya Çin'de tahayyül edildiği gibi "toplumsal bir makinenin parıldayan dişlisi olmaktan" memnun olmasının istenemeyeceğini yazar. Lenin'in yazılarıyla ilgili "saygılı bir dikkatsizlik"ten

söz ederek, uzun süren bir eleştirel Lenin okumasına girişir. 1976'da onun *Ne Yapmalı*'sını bu gözle ele alırken, Lenin'in, kendiliğindenciliğe boyun eğen ekonomizme sığmayacağını söyler; o iktisadî çıkar vaat etmemiş, "bütün bir dünyayı çözülecek bir bilmece, çözebilecekleri bir bilmece gibi" önlerine sermiştir işçilerin. "'İnsana özgü' faaliyetin ürünü olan 'bilgi'nin, bu tam anlamıyla tarihî-toplumsal 'ürün'ün elde edilmesine ilişkin faaliyetlerin birleşmesi gibi bir süreç içindeyiz"dir Laçiner'e göre. Bu, gerçekten sermayeyi ve kapitalizmi fuzulîleştiren bir süreçtir. 1977'deki üç bölümlük dizi makalesinde bu izleği sürdürür. İnsanın "birincil üretici güç" haline geldiği bir tarihsel gelişme düzeyinde, toplum biçiminin değişiminin ancak insanın üretici işlevinde niteliksel bir değişimle gerçekleşebileceğini belirtir. 'Devrimde devrim', asıl, "toplumsal faaliyetlerin yerine getiriliş tarzında bir devrim"dir. 1978'de Marksist siyasetin, "her çeşit faaliyetin ürünlerinin paylaşımında" ve *sonuçlarda* değil insanların o faaliyetlere "katılış biçimlerinde" ve "faaliyet alanlarının birbiriyle ilişkisinde" sınanacağını savunur. Sosyalist mücadelenin esası, bugünden sosyalist toplumun "insan potansiyelini oluşturmak" olmalıdır. Derginin dördüncü yayın yılı değerlendirmesi (Mart 1978), sosyalist toplumsal dönüşümü iktidar sonrasına erteleyen yerleşik anlayışın eleştirisiyle bağlanır.

Laçiner'in yazıları, Türkiye'nin politik gündemine dair, özellikle de faşist hareketin iç savaş stratejisine ve bunun dayandığı toplumsal dinamiklere dair vukuflu analizleriyle de etkileyicidir. Türkiye'de sosyalist hareketin ümit verici hızlı yükselişinin, 1 Mayıs 1977 provokasyonundan itibaren meşruiyet yitimine ve düşüşe geçtiğini, hayli erken bir aşamada saptamıştır. İstanbul Taksim Meydanı ve çevresi tıklım tıklım doluyken kalabalığa "bir yerlerden" rastgele açılan ateşin sebep olduğu kargaşada, otuz dört kişi ölmüştü. Bunun, bir gayri nizamî harp provokasyonu olduğu anlaşılıyordu. Ancak Laçiner, olayın salt bu yanına işaret eden "statik analizlerin" işin esasını ıskaladığını anlatmaya çalıştı. Sosyalist hareket(ler), böyle bir provokasyona müsait zemini hazırlayan iç çatışma 'kültürünü' sorgulamalıydı; zira provokasyonun öncelikli amacı, tam da sosyalistlerin gelişen toplumsal muhalefete önderlik edemeyeceğini göstermek, kitleleri onlardan soğutmaktı: "Taksim'de sıkılan kurşunlar, toplumsal muhalefet ile sosyalist hareket arasındaki sınır bölgesine sıkılmış"tı. Ömer Laçiner, Türkiye'deki bu daralmayı hep sosyalizmin global bunalımı bağlamında düşünmekteydi. Sosyalist "sistem"lerin uluslararası ve iç politika manevralarındaki sorunların ötesinde, bizzat yerleşik sosyalizm anlayışını sorun olarak görüyordu.

12 EYLÜL SONRASI

12 Eylül öncesi gençlik liderlerinden, –etkili hatipliğini andığımız–, Bülent Uluer, 2015'te, "beş sene yaptığımızı otuz beş sene anlatıyor" durumuna düşmekten söz ediyordu. Devrimci sosyalist veya radikal sol hareket, 1970'lerin ortalarından başlayan kesif ve ümitli hareketliliğin ardından, 12 Eylül askerî darbesiyle büyük bir baskı ve yıkıma uğradı. Oğuzhan Müftüoğlu, otuz yıl sonra, devrimci hareketin '70'lerdeki hızlı gelişme seyrinin bir tür uyuşturucu etkisi yarattığından söz edecektir. Darbenin gelişinin görülmesine rağmen geçerli kalan bu etki de, travmayı şiddetlendirmiştir.

12 Mart travmasıyla kıyaslanmayacak sayıdaki idamlar (18 kişi), öldürmeler (171 kişinin işkencede öldüğü belgelenmiştir), kitlesel gözaltı ve hapsetmeler, yaklaşık 7 bin kişinin idam istemiyle yargılandığı davalar, sonrasında da kurumlaşan baskı ve gözetim, solu gerçekten ezdi. Devrimci sosyalist akımı oluşturan hareketler, yeniden toparlanma ve bu travmayla baş etme gayreti içinde, büyük ölçüde "'80 öncesi"nin hafızasına rücu ettiler. 12 Eylül yıkımının açtığı muazzam kopuş çukurunu kapatmanın, kendi devamlılığını ve meşruiyetini temellendirmenin yordamıydı bu. Baskılardan öte, bütün dünyada solun 'modernleşen' sağın etkisi altında topyekûn karalandığı, solu eski moda bir darkafalılıkla eş tutan alaycı bir tavrın popülerleştiği bir zamanda, can havliyle girişilen bu ayakta kalma gayreti, köklü bir özeleştiriden sakınma eğilimini destekledi. Kuşkusuz bir yenilenme, "yeni dönemin görevlerine" icabet etme arayışı yok değildi, bu arayışların nispeten azimli ve yaratıcı olanları da vardı; fakat güçsüz düşmenin acziyle de beslenen bu 'regresyon', genel havayı uzun süre belirledi. Uluer'in sarkastik sözleri, bu iklimin özetidir.

"'80 sonrası" denen dönemin verdiği mehilin otuz beş yılı aştığını göz ardı etmemek gerekir. Kendi içinde ayrı dönemleriyle dört onyılı kapsayan bu geniş kesitte, yapılan-yapılamayan muhasebelerin yanı sıra, yeni gündemlerle ilgili bir dizi tartışma vuku bulmuş, fikrî arayışlara girilmiş, ideolojik teklifler geliştirilmiştir. Bu son kısımda, bunların bir dökümü yapılmaya çalışılacak.

Travma ve eksik direniş

12 Eylül darbesini gerçekleştiren ordu karargâhının, soldan sert bir direniş beklediği anlaşılıyor. Devrimci sosyalist hareketlere atfedilen ve onların kendilerine atfettiği güç, bu beklentiyi makül kılıyordu.

Bu beklentinin boşa çıkmasının temel nedeni, herhalde, bu hareketlere destek veren veya sempati duyan –gerçekten geniş– kitlelerin, ümitsiz iç sa-

vaş girdabından bezgin düşmüş olması, dahası, militanlaşan ve 'profesyonelleşen' silahlı mücadelenin, fiilen solun toplumsal seferberlik potansiyelini geriletmiş bulunmasıydı. Dahası, bir toplumsal değişim tasavvurunun minesi solmuş, "başka türlü bir şey" hayali sönmüştü. Devrimci Yol'un 1982'de kendi militanlarına yayımladığı bildiri, direnişi canlandırmaya çağırırken, bu zaafın da bilincindedir. "Sosyalizmi hedefleyen alternatif bir iktidar programı" geliştirememiş olmanın özeleştirisini yapan bildiri, şimdi "askerî faşizm" koşullarında dahi "yeni toplum ve insan ilişkilerinin öncüleri olma gereğini unutmama" ikazından geri kalmaz. Devrimci Yol'cu Ahmet Pehlivan'ın (1953-1984), çatışmada öldürülmeden kısa bir süre önce arkadaşlarına yazdığı mektup, gerek olağanüstü içten ve zatî özeleştiri diliyle gerekse ölüm kalım koşulları altında bile askerî şecaat yerine insanı ve kendini değiştirme meselesine odaklanmasıyla hayranlık uyandırıcıdır. "Marksizmin ekonomik-dogmatik yorumu"nu aşarak, toplumun "kendiliğinden tepki ve huzursuzlukları" ile bağ kurabilme becerilerini geliştirme gereğinden söz eder Pehlivan. "Üste karşı memur, alta karşı aşırı müdahaleci" davranış kalıbını kırma, genel olarak "kendimizi dönüştürme" icabında ısrar eder; "insanın fonksiyonlarındaki tüm sınırlamaların kaldırıldığı bir toplum ve insan ilişkileri için elinden geleni yapmaya çalışma" ödevini koyar önüne.

DİSK ve TKP'nin fabrikalardaki tabanından gelen darbeyi protesto talebinin, TKP yönetimi tarafından, "zamansız hareketin kırıma yol açacağı", "direniş için hazırlık yapılacağı" bahanesiyle engellendiğine dair anlatımlar vardır. En kuvvetli direniş kapasitesi Devrimci Yol'da görülüyordu, dolayısıyla hem dışında hem içinde, en büyük hayal kırıklığının konusu o oldu. Devrimci Yol'da, kitle dinamiğinin geliştirilmesinin ihmali yanında, darbenin gelişinin öngörülmesine rağmen askerî kapasitenin 'profesyonelce' takviyesinin ihmal edilmiş olması da özeleştiri konusu olmuştur. 1982'de askerî direniş örgütlenmesinin kırlarda tahkim edilmesi, bu zaafı ikmale dönük bir çabadır. Bu örgütlenmenin öncülerinden Mahmut Memduh Uyan (doğ. 1955), bu faaliyeti mahkemede askerî darbeye karşı "meşru bir savunma hakkı" olarak savunacaktır. Yaşathak Aslan, bu direniş örgütlenmesinin aynı zamanda Devrimci Yol'un "kendi geçmişinin pozitif eleştirisi" mahiyeti taşıdığını söyler. Bununla kastedilen, öncelikle başta etkili bir direniş göstermeyerek askerî diktaya yerleşme fırsatı vermenin, kısacası 'iyi yenilmemiş olmanın' telâfisidir.

1982'deki bu kalkışmada, Devrimci Yol'cuların girişimi ve TEKP, Devrimci Savaş, SVP, İşçinin Sesi, Acilciler'in yanı sıra PKK'nin katılımıyla, Faşizme Karşı Birleşik Direniş Cephesi'nin kuruluşu, yeni bir merhaledir. Ancak askerî diktaya karşı etkili bir silahlı mücadele yürütmeye dönük bu girişim, etkili olamadan, kısa sürede dağılır. Bunda, Cephe'nin PKK'yle beraber ana sü-

tunu olan Devrimci Yol'un, hem Sovyetler Birliği nüfuzundan hem Esad rejiminin manipülasyonlarından sakınmak için, bu girişimin artyöre-üssü konumundaki Suriye'den uzak durma kaygısı da rol oynamıştır.

Bu arada Devrimci Yol muhitinde, Ahmet Pehlivan'ın mektubuyla örneklediğimiz geniş özeleştiri ufkundan örgüt reel-politiğine uzanan bir yelpazede canlı tartışmalar hüküm sürmektedir. Askerî mahkemede başlayan ana davada, yöneticilerin atak bir siyasî savunmadan kaçınarak apolojetik bir tutum alma eğilimi, huzursuzluk yaratır. Bununla beraber, "Söyleyip yapamadıklarımızdan ötürü yenildik" diye meydan okuyanlar da vardır. 1982'deki yeniden derlenişin önde gelenlerinden olan Taner Akçam'ın (doğ. 1953), 1983'ten itibaren, örgütün tarihsel misyonunun bilfiil sona erdiğini vaz'etmeye varacak bir tutuma yönelmesi, huzursuzluğu büyütürken muhafazakâr tepkileri de tetikler. Dar gruplarda ve elden ele dolaştırılan yazılarla yürütülen tartışmalarda, camia içi ihtilaflar yanında, yerleşik sosyalizm anlayışlarının eleştirisi ve sosyalist hareket içi demokrasi meselesi geniş yer tutar. Devrimci Yol'cuların 1992'de girecekleri "Tartışma Süreci"nin malzemesi aslında bu tartışmalarda üretilmiş-tüketilmiştir.

Yurtdışı

Akçam'ın kopuşu, Türkiye'de sağın liberal olarak görülebilecek unsurlarını da içeren daha geniş bir demokratik muhalefet zeminini gözetmek gerektiğine dair çıkışlarıyla başlamış, karşısındakiler bu yaklaşımı "liberal" ve "sivil toplumcu" olarak tanımlamıştı. Bu münakaşa, Devrimci Yol'cuların Almanya'da çıkardığı *Devrimci İşçi* dergisi çevresinde vuku buldu. Akçam ve Cumhur Aytulun'un başını çektiği grup, buradan ayrılıp *Göçmen* ve *Kirpi* dergilerini çıkardılar.

Devrimci İşçi, Türkiye solunun mülteci ve yurtdışı "ayağı" bakımından, önemi Devrimci Yol-içi ihtilaflarla sınırlanamayacak bir platformdu. Çünkü, bizzat "yurtdışı ayağı" mefhumunu ve mültecilik tecrübesini sorguluyordu. 12 Eylül'den sonra, herhalde çoğunluğu soldan, yaklaşık otuz bin kişi yurtdışına, ağırlıkla da Batı ve Kuzey Avrupa ülkelerine iltica etmişti. Birçok hareket buralarda örgütlendi ya da mevcut ağlarını geliştirdi. Kimi siyasî mülteci zamanla yerleşti, kimileri birkaç yıllık veya on yılı aşan sürelerden sonra geri döndü. Bu mülteci kadrolarına dayanan hareketler, özellikle '80'lerdeki en canlı zamanlarında, neredeyse tamamen Türkiye'deki "harekete" maddî ve kamuoyu desteği sağlamaya odaklandılar; bu arada kendi aralarındaki husumetleri yeniden üretmeyi sürdürdüler. Bulundukları ülkelerin ve oranın solunun siyasî, toplumsal, fikrî birikimiyle alışverişleri –elbette istisnalar dışında– sınırlı kaldı, gettolaştılar.

İşte, *Devrimci İşçi*, doğallaştırılan bu halin eleştirisini yapmıştır. Başta, bütün Türkiyeli örgütlerin bildirilerde Avrupa'nın hep "bataklık", "kokuşmuş yaşam" gibi sıfatlar ve tariflerle anılmasındaki ksenofobiyi, milliyetçi-muhafazakârlıktan çok uzağa düşmeyen ahlâkçılığı sorgular. Devamında, İbrahim Sevimli (1950-2002), "Kitle desteği kazanmak için Türkiyeliler'deki yanlış eğilimlere seslenen Türkiye solunun, zamanla bunları içselleştirip kimliğinin bir parçası haline getir"mesinden, "ulusçu, dinsel, Alevici eğilimlerin" yerleşmesinden yakınır. "İnsanlarımızın el kapılarında sürünmesine meydan vermeyecek Türkiye" gibisinden vaatlerin, göreli bir refaha erişip yerleşmeye karar veren göçmenler nezdinde anlamsızlaştığını söyler.

Keza Avrupa'nın "el kapıları" diye anılmasının, eskimiş bir ezber olduğuna dikkat çeker *Devrimci İşçi*ciler. Zira Avrupa'daki Türkiye kökenliler "gurbetçilerden" ibaret değildir artık; yerleşmekte, yerlileşmektedirler. Dolayısıyla sol, Avrupa'yı "yurtdışı" olarak kodlamamalı, bizzat bir 'ülke', bir mücadele alanı olarak önemsemelidir. *Devrimci İşçi* hem Türkiye'yle dayanışmayı örgütleyen hem "Avrupa'daki Türkiyeliler'in Avrupa toplumsal-siyasal süreçlerinde bir taraf olarak yer almalarını" sağlayan bir "ikili görev" tespiti yapmıştır. Yükselen yabancı düşmanlığını ve ırkçılığı otomatikman "burjuvaziye" atfedip, Neo-Nazizme karşı geniş tabanlı inisiyatiflere bigâne kalma eğilimi de yerilmiştir. *Devrimci İşçi*, 1993'te yayınına son verirken, kendisinin de (öz)eleştirilerinin gereğini yapamadığının ikrarına varacaktır.

2000'lerde, özellikle Almanya'nın gerek düşünce, akademi, edebiyat ortamında gerekse sol ve yeşil politika sahnesinde Türkiye kökenli göçmenlerden ve mültecilerden hatırı sayılır bir kaynak çıkacaktır. Ancak bu kaynakla Türkiye'deki düşünce üretimi arasında verimli bir alışverişten söz etmek zordur.

"Direnirlik kazanmak", şehitlik

Kimi gruplar, mülteciliği bizzat bir tür "sapma" sayarak reddetmişlerdir. Başlıca örneği, Türkiye İhtilalci Komünistler Birliği'dir (TİKB). Halkın Kurtuluşu'nu "pasifist" bularak ayrılan bir ekibin 1979 başında yeniden derlenmesiyle oluşan grup, yeraltı ve gizlilikte ustalaşmayı hedeflemişti. 1980-83 arasında birçok önemli mensubu çatışmada ve işkencede öldürülürken bir direnme *ethos*'uyla temayüz etti. Darbede "bozguncu geri çekilmeciliğe" karşı "direnirlik kazanma"yı öncelikli dava olarak koydular. Yaşar Ayaşlı (doğ. 1950) "Yenileceğini bile bile kavgayı sürdürmek"ten bir aslî değer olarak söz eder. THKP-C ve THKO ailesinin diğer örgütlerini, işkencede çözülebilmeyi kabullenerek çözülmeye meşruiyet kazandırmakla suçladılar. TİKB mili-

tanlarının ifade vermeye can pahasına direnmelerini anlatan *Adressiz Sorgular* kitabı (1989), bir *heroizm* inşasının timsalidir.

Heroizm söylemi, gerçekten ihtiram uyandıran cesaret imtihanlarını, en yüksek ahlâkî ve bizzat politik ölçü haline getirir. İşkencenin korkunç bir gaddarlıkla uygulandığı, insan haysiyetinin özel bir hınç ve şevkle çiğnendiği bir baskı rejiminde, direniş ahlâkının böylesine 'saltıklaşması', anlaşılmaz değildir. Fakat bu mutlaklaşma, giderek politikayı ahlâkla ikame eden, *ahlâkçılığa* dönüştüren bir meyle girecektir. Sürekli can kayıplarıyla '70'lerde teşekkül eden şehitlik kültü, 12 Eylül'den sonra, bu heroik direniş söylemini kuran hareketler tarafından merkezî ve kurucu bir değere çevrilmiştir. Direnmenin had safhası olan can fedası, bir zafer gibi kazanımlaştırılır bu söylemde. 1985'te kurulan ve sürekli ağır baskı görmesine rağmen günümüze dek popülaritesini koruyan protest müzik grubu *Grup Yorum*'un[63] şarkı sözlerinden örnekleyelim: "Halkız biz yeniden doğarız ölümlerde" (Pablo Neruda'dan); "Can aldık/Canı esirgemedik"; "Bu ses bizim sesimizdir/Kahkahayla gülen biziz/Her kavgada ölen biziz"; "Ölüm namert belalımdır/bakmaz gözüm yaşına(...)/Düz ovaya inilir mi/Ölüm yıldı sanılır mı (...)/Günü gelince onar yüzer/biner biner ölürüz/Vuruşmaktır aslımız bizim/döner döner ölürüz" (İsmail Uyaroğlu'dan); "Neslim (kuşak anlamında – T.B.) şimdi ben şerefimle ölmenin doruğundayım"... Şehit-kurban ritüelizmine olan meylin, bu sosyalist hareketlerde Alevi mitolojisinin nüfuzunu artırdığını da eklemek gerekir.

Direniş ahlâkının bir ahlâkçılığa dönüşmesinde ve şehitlik kültünün inşasında, 12 Eylül'den sonra Metris hapishanesinde tek tip kıyafet zorlamasına kararlılıkla karşı koyan Devrimci Solcuların önemli bir payı oldu. Bu direniş tecrübesini, aynı zamanda, Devrimci Yol'la süren rekabet içinde, THKP-C mirasının sahih temsilcisi olmanın nişanesi addederek de yüceltmişlerdi. Devrimci Sol, 1994'te –elbette illegal– partileşerek Devrimci Halk Kurtuluş Partisi/Cephesi'ne (DHKP-C) inkılâp ettikten sonra da, adeta ölümü 'zorlamayı' sürdürdü. Hapishane direnişleri ve ilkin 1984'te uyguladıkları ölüm oruçları, hareketin aslî faaliyetlerinden ve politik sosyalleşme mekanizmalarından biri oldu. 1996'da 12 insanın can verdiği ölüm orucu; sonra 2000 yılında ("F tipi") tecrit rejimine karşı başlatılan ölüm oruçlarına güvenlik güçlerinin "Hayata Dönüş" gibi korkunç sinik bir ad altında müdahale ettiği (ikisi asker 32 can kaybına yol açan) operasyon, trajik vakalardır. DHKP-C'nin yanı sıra MLKP, TKP/ML, TKEP-L, TDP, Direniş Hareketi gibi örgütlerin de katıldığı bu ölüm oruçları, giderek 'yetkinleşen' bir gayri insanî denetim ve tecrit cihazına dönüşen hapishane rejimiyle mücadelenin, can pahası-

63 2010 Haziran'ındaki 25. yıl konserini elli bini aşkın seyirci izledi. Doğrudan politik gündeme hitap eden parçalar yazarken; marş ve türkü formlarını birbirine yaklaştıran bir *sound* geliştirmişlerdir.

na, "bedenini silaha dönüştüren" uç noktasıydı. Buna, "Kendini direnişte yeniden yaratma" sloganının özetlediği püritanizm içinde, şehit-kurban mitolojisinin sürekli yeniden inşası eşlik etmiştir. Bu püritanizm ve ölüm kültü, "hain" olarak damgalanan üyelerin –başka 'yanlış'-sosyalistlerin de– ölümle cezalandırılabileceğine cevaz veren bir anlayışı güçlendirmiştir.

Devrimci Sol'un, 1986-90 aralığında başka bir dinamik kazanmış olduğunu kaydetmek gerekir. Bu ara çıkardığı *Yeni Çözüm* dergisinde bir yandan direniş prestijini işler, "reformist sivil toplumculuğun" eleştirisini yaparken; görece esneyerek, "siyasetten kaçışa" karşı yaygın ve "kitle çizgisinde" meşruiyeti gözeten bir örgütlenmeye yönelmişti. Ancak 1989-90'da hareketin yönetiminde, bu "ricat" döneminin çok uzadığına, "devrimci momenti" kaçırma riskinin belirdiğine, "daha hızlı koşmak" gerektiğine dair, TH-KP-C dogmatiğini restore eden bir itiraz ortaya çıktı. Diğer 'kıdemlileri' itibarsızlaştıran ve bizzat kendi irade kullanma cür'etini yücelten Dursun Karataş (1952-2008), bu çizgi içinde sivrildi. "Küçük burjuva zaaflarına" müsamahasız, tam adanmışlık talep eden ve bunu sürekli sınayan, askerîleşen ve bu arada bir "iç güvenlik" denetimi de inşa eden bir yapıya dönüşen örgüt; 1990-1992'de bir dizi çarpıcı suikast gerçekleştirirken yıkıcı polis operasyonlarına maruz kaldı. Bu gidişin özeleştirisine yeltenen muhalefetin başarısız kalmasıyla, –kimileri de operasyonlarda öldürülmüştü–, Karataş'ın çizgisi pekişti.

İnsan hakları hareketi

Devrimci Sol davası tutuklularının yakınları, 1986'da Tutuklu ve Hükümlü Yakınları Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği'ni (TAYAD) kurmuşlardı. TAYAD, hapishanelerdeki baskı rejimine karşı mücadeleyi 'dışarıda' da yürütmeye ve desteklemeye adanmış bir örgüt olarak, kendisi de sürekli baskılarla karşılaşarak faaliyetini sürdürdü. İnsan hakları ihlâllerinin teşhiri ve engellenmesiyle meşgul olmakla beraber, "burjuva" olarak tanımladığı 'soyut' insan hakları felsefesini benimsemedi. İnsan hakları hukukunu, devrimcilerle onları "tutsak" eden iktidar arasındaki savaşta, faydalanılacak bir 'kazanım' olarak değerlendirme eğilimindeydi.

Bu eğilim, solun 12 Eylül öncesindeki genel geçer tutumuydu. İstisnaları, daha çok akademik alanda görülür. Değerli bir örnek olarak, anayasacı (eski *Forum*cu) Bahri Savcı'yı (1914-1997) anabiliriz. Onun 1980'de kitaplaşan, bütün "öldürme cevazı" istisnalarını 'çürüterek', "yaşatmacılık" ilkesi çerçevesinde devletin "kendi kendisine karşı bir örgütlenmesini" zorunlu sayan; "yaşam hakkının kutsallığı yanında, sosyal riskler toplumca sineye çekilebilir" diyen kayıtsız şartsız yaşam hakkı savunusu, çok 'ileri' bir metindir.

Nitekim, TAYAD'la aynı yıl, solun çok daha geniş yelpazeli bir katılımıyla kurulan İnsan Hakları Derneği (İHD) bünyesinde de, insan haklarını araçsallaştıran yaklaşım temsil edilmiyor değildi. İnsan hakları mücadelesini sadece tutuklu yakınlarının[64] değil bizzat eski –veya 'potansiyel'– siyasî tutukluların politik uğraşının bir cephesi olarak, bir "devrim talimgâhı" olarak görenler burada da mevcuttu. "Ezilenlerden yana taraf" olmayı savunan, temel hak ve özgürlükleri *herkese* şamil saymayı "liberal ödleklik" addeden tavır, en azından başlangıçta, geniş kabul görüyordu. Liberal insan hakları anlayışının negatif özgürlük haklarına sığışan şeklîliğini eleştirmekten öte, genel-evrensel insan hakları fikrine tümüyle sinizmle yaklaşan bir tutumun, sol politik kültürde mümbit bir tarlası vardı.

Ancak İHD'nin tarlasında, başka bir tür de 'yetişti': Kendisi doğrudan mağdur olmaksızın –veya olması gerekmeksizin–, sair/'esas' politik etkinliğinin bir uzantısı olarak değil bizatihî bir dava olarak insan hakları mücadelesiyle uğraşan, bizzat ve esasen ona angaje olan bir *insan hakları savunucusu* profili teşekkül etti. Bu çizgi, işkencecilerin 'bile' temel insan haklarının savunulmasından yanaydı. İlk İstanbul şube başkanı Emil Galip Sandalcı (1922-1993), bu profilin saygın bir temsilcisiydi. 1999-2008 arasında genel başkanlığını yürüten Hüsnü Öndül (doğ. 1953), kayıtsız şartsız "herkes için ayrımsız insan hakları" anlayışının içselleştirilmesine, konuşmaları ve yazıları yanında kapsayıcı üslûbu ve edasıyla da katkıda bulundu. Öndül, bu faaliyeti yalnızca mağduriyete değil "bilgiye dayanarak", "reklamın iyisi kötüsü olmaz mantığına" yüz vermeden, "bilmediklerini bilerek ve bilmediğini söyleyerek", "başkalarını dinleyerek", "mağdurlara karşı nazik ve anlayışlı" davranarak yürütmek gerektiğini anlatarak, insan hakları savunuculuğu için bir 'adap' ölçüsü koymuştur. 1990-98 arasında İstanbul şube başkanlığı yapan Ercan Kanar, insan haklarının sadece her tür devlet iktidarı tarafından değil sosyalistlerin mikro-iktidar alanlarında da ihlâl edilmemesi gereken ilkesel bir temele kavuşturulması için uğraşanlardan biriydi. Bu tartışmalar, solda hem demokrasi ve değerler bahsinin derinleşmesine hem hümanist mirasın yeniden düşünülerek iktisabına katkıda bulundu. Sol politik kültürün (öz)eleştirisi de bunun önemli bir 'yan tesiri' idi. Muhtelif hak alanları ve öznelerinin yanı sıra feminizm, solda önemli ölçüde insan hakları ortamı vasıtasıyla 'tanınırlık' kazandı.

Özellikle '90'larda kaçınılmaz olarak olağanüstü hal rejiminin Kürt halkına dönük sistematik ağır ihlâllerine odaklanan, bu arada doğal olarak Kürt

64 İHD'nin kurucularından da olan Gülten Akın (1933-2015), 12 Eylül döneminde işkenceye, idamlara, ölüm oruçlarına 'dışarıdan' tanıklık eden tutuklu yakınlarının acısını ve bu deneyimin onları nasıl dönüştürdüğünü, *42 Günün Şiirleri* adlı eserinde (1986), onun gibi büyük şairlerin elinde epikleşen bir nesirle anlatmıştır. "Otobüslere doluşup gittik. Görkemli yapılardaki yetkililere ulaşmaya. Dilekçelerde, dilekçelerde, sayısız pullarda umar aradık..."

mağdur-ve-aktivistlerin çoğaldığı İHD, "Kürtçülük" suçlamasıyla baskı ve saldırılara maruz kaldı. Yirmiye yakın –çoğu Kürt– yöneticisi ve üyesi öldürüldü, 1992-1999 arasında genel başkan olan Akın Birdal (doğ. 1948), ölümden döndüğü bir saldırı atlattı. Bu arada İHD, insan haklarının 'fıtraten' esasen devlete karşı iddia ve müdafaa edilmesi gerektiğini, kesintisiz bir devletçi-milliyetçi kampanya karşısında sürekli anlatmaya çalıştı. Beri yandan savaş hukukunun devletle çarpışan silahlı güçler için de bağlayıcı olduğunu savunmaktan, PKK'nin sivillere dönük saldırılarını kınamaktan da geri kalmadı. Örneğin İHD'li Diyarbakır Baro Başkanı Tahir Elçi (1966-2015), bir basın açıklaması esnasında öldürülmeden hemen önce, Cizre'deki ağır insan hakları ihlâllerini raporlaştırırken, PKK'ye "sivil yaşam alanlarında çatışmaya girmemesi" çağrısında bulunmuştu.

İHD 1989'da, işkence tedavisi ve rehabilitasyonunda uzmanlaşan, –hatta bu konuda uluslararası literatür ve pratiğe katkıda bulunan–, yanı sıra insan hakları ihlâllerini sistemli olarak raporlayan Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın (TİHV) kuruluşuna öncülük etti. 1993'te faaliyete geçen Helsinki Yurttaşlar Meclisi'nin Türkiye derneği, evrensel olduğu kadar global bir insan hakları ilgisini geliştirmeyi hedef almıştı. Uluslararası Af Örgütü'nün 1995'te oluşan Türkiye şubesi de, İHD'den farklı olarak taban dinamiğine değil dar bir uzman-aktivist kadrosuna dayanıyor, İHD gibi 'sokağa da çıkan' kampanyalardan ziyade izleme ve lobi faaliyetine odaklanıyordu. 2005'te oluşan İnsan Hakları Ortak Platformu (İHOP), bu örgütlerin yanı sıra Mazlumder'i de içeren –bkz. **İslâmcılık**, s. 488 vd.– bir koordinasyon şemsiyesi açtı.

12 Eylül'den itibaren güvenlik devletinin kurumlaştığı, "anti-terör" paranoyasıyla milliyetçi ajitasyonun hak ve özgürlükleri kıskaca aldığı bu –süregiden– uzun dönemde, insan hakları, başlı başına bir politik uğraş ve ideolojik mücadele konusudur.

"Aydınlıkçılığı geride bırakma"

İnsan Hakları Derneği, bizzat bir 'adanma' konusu olarak kurumlaşmadan önce, 12 Eylül askerî rejiminden çıkış koşullarında bir politik faaliyet ikamesi ve ortak platform işlevi görmüştü. Örgütsel yapıların dağılmış, sarsılmış olması, doğrudan politik faaliyete dönük baskılar, böylesi platformlara ihtiyaç doğurmuş, zemin hazırlamıştı. İlerleyen dönemlerde de geçirilen muhtelif platform tecrübeleri, –en barizi insan hakları olmak üzere–, özgül faaliyet alanlarını ve meseleleri araçsallaştırmakla, o alan ve meselelerde derinleşmek arasında, maalesef genellikle ilki lehine bir gerilimi sürekli yeniden ürettiler.

Bazı hareketler de, ortak platform kisvesi taşıyan faaliyetlerle, meşrulaşma ve genişleme imkânı aradılar. 1987-1993 arasında yayımlanan *İkibin'e Doğ-*

ru, Aydınlık hareketinin böylesi bir girişimiydi. TİKP, 12 Eylül'ü "Sovyetçi güçlerin ve terör odaklarının" belini kıran bir "ara güç" olarak gayet anlayışlı karşılamış, kısa süre kapatılacak olan *Ufuklar* dergisiyle, orduyu 'doğru çizgiye' kazanmayı bile denemişti. Hareketin lideri Perinçek savunmasında, kendilerinin "anarşi ve terörle" mücadele etmiş olduğunu, General Evren'in TİKP'nin "bir yıl önceki tahlillerini" tekrarladığını söylemişti. 1980'lerin ikinci yarısında yine baş döndürücü bir özeleştiri nöbetine girdiler. Bu humma, "ideolojik öznelciliğin" özeleştirisi üzerinden, "Aydınlıkçılığı" geride bırakma ve dogmatizmden çıkıp genişleme iddiasına vardı. SSCB'nin çözülme sürecinde "kapitalist yolcu" eğilimleri eleştirerek, sosyalistler arasındaki hayal kırıklığına hitap etmeye çalıştılar. Haftalık *İkibin'e Doğru* dergisi, bu istikamette bir popülerleşme 'atılımının' mecrası oldu. Dergi, editör-muhabir-yazar kadrosunu geniş sol yelpazeye açar, sol gündemi hararetle takip ederken, özellikle şiddetlenen Kürt meselesinde açıkça PKK'yi ve Öcalan'ı siyasal muhatap sayan tavrıyla dikkat çekti.

TİKP'nin halefi olarak 1988'de kurulan Sosyalist Parti'nin 1991'de kapatılması üzerine onun yerini 1992'de İşçi Partisi'nin almasının ardından, 1993'te *İkibin'e Doğru*'nun kapatılıp *Aydınlık*'ın yeniden yayımlanmasıyla beraber, 'millîci' çizgilerine döndüler ve orada 'derinleştiler'. Kürt meselesini "emperyalizmin Türkiye'yi bölme planı" olarak kodlayarak yeniden "yurt savunması" alarmizmine yöneldiler. Nasyonal sosyalist tanımını hak eden bu yönelim, 28 Şubat sürecinden sonra "irticaya karşı" teyakkuzla birleşerek Kemalist fundamentalizmin baş temsilcisi olmaya soyundu. Perinçek 2001'de bir toplantıda uğradığı "Türk ordusunun uşağı" ithamına cevaben, bu sıfatı hakaret kabul etmediğini söylemiştir. Ermeni Soykırımı'nın tanınmasına karşı en enerjik ve 'titiz' kampanyayı o yürüttü. İşçi Partisi, 2015'te adını Vatan Partisi yaptı – programında elli yıllık "millî demokratik devrimi tamamlama" hedefi bakidir. 2008-2014 arasında darbe girişimi suçlamasıyla hapis yatan Doğu Perinçek, AKP iktidarının Kürt meselesinde savaş politikasını olağanüstü bir şiddetle yeniden başlatması üzerine, 2016 başında "bizim mevzimize geldiler" diyecektir.

Aydınlık bahsi, **Kemalizm** ve **Milliyetçilik** bölümlerine aittir; burada değinmemiz, sadece 12 Eylül sonrası soldaki 'yeniden derleniş' arayışları vesilesiyleydi, oradan devam edelim.

Yalçın Küçük

1987 yazında çıkan *Toplumsal Kurtuluş*, Türkiye solunun hem legal hem illegal geleneklerine hitap ederek onları "bir"leştirme iddiasını ortaya koymuştu. Bunu yasal parti kurma teklifine de dönüştürdüler. Birleşme çağrı-

sına, bir "arınma, saflaşma, temizlenme" söylemi eşlik etti. "Töbe-KP" diye anılan TBKP'den başlayarak, sol ortodoksilerin herhangi bir (öz)eleştirisi, 12 Eylül ve ANAP rejimine teslimiyeti deyimleştiren "Eylülizm" torbasına atılarak karalanıyordu. 1993'e kadar çıkan bu politik fikir dergisi, esasen ahlâkçı tutumundan ve fiyakalı karalama dilinden neş'et eden radikalizmiyle, sol yelpazenin hemen her köşesine değen belirli bir tesir yarattı. O fiyakalı, iddialı dil, mağlup ruh haline karşı yeniden 'dikelme' arzusuna iyi gelmişti – bu arzuyu daha ziyade öteki-solcular üzerinden tatmin etse de... Haluk Yurtsever, Erhan Tezör, Bilgesu Erenus, Orhan Gökdemir, İlhan Akalın'ın yanı sıra, *Toplumsal Kurtuluş*'a karakterini veren, asıl Yalçın Küçük'tü.

1978'de TİP'ten çıkarıldığına değindiğimiz iktisatçı Yalçın Küçük (doğ. 1938), 12 Eylül'den sonra üniversiteden atılmış, bir kitabından ötürü kısa süre hapsedilmiş, 1984'te demokratikleşme talebiyle Cumhurbaşkanlığı ve Meclis Başkanlığı'na verilen 1300 imzalı Aydınlar Dilekçesi'nin öncülerinden olmuştu. "Aydın Belgesi" dediği bu girişimi hep olağanüstü önemsemiştir, zira onun bakış açısında dâhi ve cesur aydınlar 'tarihin motoru' mevkiindedir. Aydını "aklıyla mücadele eden" diye tanımlar, mesaisinin büyük bir kısmını "hain" veya 'yanlış' aydınları teşhire adamıştır. 1985-88 arasında yayımladığı beş ciltlik *Aydın Üzerine Tezler*'de "başıyla yürüyüp ayağıyla düşünen", "ters" duran Türk aydınını doğrultma, "hastalıklarını tedavi etme" iddiasındadır. Bol anekdotla, uzun okuma parçası nakilleriyle şişen bu seride, devletin tercüme odasından çıkmış olmasını, akabinde Kemalizme yanaşıklığını, Türkiye'de "aydın"ın doğum hatası olarak belirlemiştir. Gerek bu tespitler gerekse Soğuk Savaş'ın aydınlara korku salan etkisini vurgulaması alışıldıktır; köycülük romantizmini, –Mahmut Makal dahil–, solu ve 'gerçek' aydının teşekkülünü engellemeye matuf bir maraz olarak yorumlaması alışıldık değildir. Gerici dediği ve "hiçbir ülküsü olmayan bir ülkü adamı" olduğunu söylediği Ziya Gökalp'e ("Ziya", diye bahseder) "kendi kişiliğini inançlılık haline getirdiği" için saygı belirtmesi, tipiktir. Yalçın Küçük, karakter tahlilleriyle, şahsiyet ve mizaç tefsirleriyle dolu bu kitaplarda, iradeci aydın "yiğitlemesi" peşindedir zira. Jakobenizme göz kırpan heroik anlatısı, aynı tutkuyla sürekli "eğilenler" yazıklanmasına ve döneklik *leitmotiv*'ine asılacaktır. 2000'lerde, Türk aydınlarında ütopyacılığın ve anarşizmin eksikliğine hayıflanması, onun yazı kalabalığı içinde arada kaynayan dikkate değer tespitlerdendir.

Fikrî ve hissî bir sabiteye dönüşen aydın heroizmi, Yalçın Küçük'te giderek daha aşikâr ve gösterisel hale gelen bir büyüklenmeyle birleşir. Bir ara "Çelik Bilgin" mahlasını kullanmıştır. Zekâsına ve haklılığına doyamaz; "kafasını boşaltma" ihtiyacıyla yazdığını söyler. Yazılarındaki anons kalıpların-

dan biri "söylemem gerekiyor", hem tabu kırıcı cesaretin, hem engellenemez aydınlatma misyonunun jestidir. 2014'te *Çıkış* adlı kitabının bölümleri "sure" diye adlandırılacak; 2015'te, "Türkiye'de bazı şeyler benimle başlar," diyecektir.

Küçük'ün üç ciltlik *Türkiye Üzerine Tezler*'i (1985-86), '80'lerde bir bakıma Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*'nin 'solculara yakın Türkiye tarihi' işlevini yenileyerek devralmıştır. Ancak Küçük, sol-Kemalizm ilişkisini *Aydın Üzerine Tezler* gibi sorgular burada da. Solda radikalizmin başlı başına ideoloji sayılması ve onu ikame etmesi problemine değinmesi, yine ilginçtir. '90'lardaki yazılarında, solda TİP, MDD, THKP/THKO kökenli geleneklerin üçünde de bir "Kemalist özün" varlığına dikkat çekecektir. "İşçi sınıfı eksikliğini demokrat kategorilerle doldurma" zaafı içindedirler. Kemalizmin bulaştırdığı bir zaaf olarak "aşırı anti-emperyalizm vurgusunun kapitalizm hedefini gizlediği" tespiti, önemlidir.

2000'lerin başında odaklandığı Marksizm ve Leninizm üzerine yazılarında, Marx'ın kapitalizme fazlaca meftun bulunduğunu ve gelişmesinin kendiliğinden sonuçları hakkında fazla iyimserlik beslediğini; Lenin'in "eylemli bilinç taşıma" ve devrim pratiğiyle Marx'ı "kurtardığı" fikrini ileri sürer. Avrupa Marksizminin evrimciliğini yererken, "Batılı insanın" medya tahakkümü altında budalalaştığı gibisinden kabullerle, bir tür anti-Batı hissiyata ve 'Doğuculuğa' meyleder. Türk Marksizmine uygun gördüğü misyon, Sovyet Marksizminin "yerine akmak"tır.

Yalçın Küçük 1992'de Türkiye'nin "tekelli devlet" olarak emperyalist aşamaya girdiğini yazmıştı. Emperyalistleşme, ülkenin TİT'e[65] dayalı mahdut iktisadî gücünden ziyade, yayılma istidadını ve asıl önemlisi topyekün insanî yozlaşmayı ifade etmekteydi. Küçük bu dönemde "emperyalist Türkiye" rejimine karşı Kürt muhalefetine yakın durmuş, Öcalan'la görüşmeler yapmış, hatta onunla beraber reel politik gidişatı ayaküstü oyunlaştırdıkları bir tulûatta "tarih baba"yı canlandırmış, 1998-2000 arasında "Kürtçülük propagandası" suçlamasıyla hapis yatmıştı. Ancak 2000'lerde Kürtlerin "Türk gericiliğiyle" –AKP iktidarıyla– işbirliği yaparak "Türk devrimine karşı bir yere düştüğü" neticesine vardı. Zaten '90'ların sonlarından itibaren Kemalist-ulusalcı bir meyle girmişti. Soldaki Kemalizm iltisakına dönük, zaten genellikle hayli şefkat barındırmış eleştirisini iptal etti, –bazı ilgiye değer yorumlarının araya kaynamasında bizzat bunun da katkısı vardır–; Kemalistlerin Kemalizme ihanetinden söz ederek, bir 'doğru' Kemalizm irşadına yöneldi. Enver Paşa'ya hayranlığını, Türklerin Ermeni tehciriyle hiçbir alâkası olmadığını yazdı. "Beğendiği" Talat Paşa'nın İbraniliğini

65 '70'lerden beri Türk İntikam Tugayı'nın kısaltması olan bu rumuzu turizm-inşaat-tekstil sektörlerinin remzine çevirmek, bir Yalçın Küçük provokasyonudur.

not düşüyordu o arada; bu dönemde Yahudi kökenlerin izini sürer ve 'deşifre eder' olmuştu. Onomastik[66] çıkarsamalarla birilerinin Yahudiliğini veya dönmeliğini saptıyor, bunun 'sadece tespit' olduğunu ve kendisinin antisemit olmayıp sadece İsrail'i hedef aldığını belirtiyor, bu arada Yahudilerin Türkiye'de İsrail'dekinden daha etkili olduğunu söylemekten geri durmuyordu. Komplocu aklın[67] 'eksantrik ama zeki' bulunarak popülerleşen bir sözcüsü kimliğiyle, 2000'lerin, sola da sirayet eden ulusalcı-Kemalist dalgasına katkıda bulundu.

'Geç' Troçkizm

'80'lerin ikinci yarısında sosyalist muhitte canlanan yeniden derleniş ve ortak platform arayışında, Troçkizmle ülfeti olan aydınların göreli bir etkinlik kazandığını sanırım söyleyebiliriz. 12 Eylül öncesinde Türkiye'de küçük bir Troçkist akım mevcuttu. MDD mirasını sorgulayarak demokratik ve sosyalist devrimin bileşikliğini savunan *Sürekli Devrim* dergisi (1980'de *Ne Yapmalı*'ya devretmiştir), zaten bu teorinin ve adın 'telif hakkını' Troçki'ye ait sayıyordu. Türkiyeli Troçkistlerin dünya ilgisi genişti, "platonik" kalmayan somut bir enternasyonalizmi hep gözettiler. Tabiî fikrî mesailerinde Stalinizm eleştirisi ve kahriyesi de geniş yer kaplıyordu. Tahmin edilebileceği gibi, dönemin sosyalizminin Stalinist, en azından Stalinizmi sorgulamaya uzak atmosferi içinde, kenarda kaldılar.

1980'lerin ortalarında da sosyalist camiada Stalinizmin sorgulanması alımış yürümüş değildi. Hatta sosyalist solda birlik platformu oluşturmak üzere düzenlenen Kuruçeşme toplantılarında (Kıvılcımcı) *Devrimci Mücadele* dergisi otuz üç sayfalık sunuşunu tamamen "Trotskizme" kahretmeye ayırabilmişti! Bizzat bu rahatsızlık, Troçkist muhitin artan nüfuzuna delalet eder. Bunda, Sovyet sistemindeki çöküş alâmetlerinin onlara bir dinlenirlik kazandırmasının, sosyalist solda kendiliğinden bir De-Stalinizasyonun, görece çoğulcu bir sosyalizm anlayışına veya en azından yenilgi koşullarında asgarî müşterekleri çoğaltmaya yönelişin yanı sıra, Troçkist aydınların grup asabiyesinden uzak tutumlarının ve üretkenliğinin de etkisi vardı. Özellikle IV. Enternasyonal'in –Michel Pablo ve Ernest Mandel'le bilinen– "Sekreter-

66 Dil biliminin özel isimleri inceleyen ihtisas alanı.

67 Komplocu zihniyetin "Türk düşüncesindeki" yayılımını bu kitapta çok gördük. Özellikle kadir-i mutlak ve topyekûn 'üst-belirleyici' bir emperyalizm kavrayışının etkisiyle, bu zihniyetin solda da güçlü bir etkisi vardır. Aşırı bir örneği olarak Aytunç Altındal'ı (1945-2013) analım. 1977'den 1980'lere kadar Havass ve Süreç Yayınları'nı yönetti, on dokuz kitap yazdı. Sol ortam içindeyken de temayüz eden komplocu bakış açısı, buradan uzaklaşıp ulusalcı ve milliyetçi-muhafazakâr muhitte itibar görmeye başladığı 1990'lardan itibaren gizemci sulara açıldı. "İncil'in şifreleri", "Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri" ve esasen Türkiye'yi çökertmeye adanmış muhtelif beynelmilel "gizli gündemler" üzerine yazdı.

ya" kanadına[68] bağlı grubun benimsediği, sol kitle parti ve hareketlerine nüfuz ederek onları devrimcileştirme-dönüştürme stratejisi (*entrizm*), bu tavrı teşvik etmekteydi.

1988'de, 'işçici' eğilimi baskın Troçkist çevrenin teorik yayın organı olarak *Sınıf Bilinci* çıkmaya başladı. Dergi, sosyalistler arasında "sivil toplumculuğa" ve "burjuva liberalizmine soldan iltihak etme" eğilimine karşı dururken Stalinist dogmatizme sarılınması ihtimaline karşı tetikteydi. Yusuf Barınan, Türkiye sosyalizminde "Stalinizm-Kemalizm kırması ulusçu tavrın" eleştirisini yaptı. Rıza Tura'nın 1989'daki bir yazısı, sosyalist hareketin işçi sınıfından bağımsız bir gelişme ufku olamayacağını anlatır: Enformel sektörün genişlemesinin durmasıyla, örneğin ticarileşmiş kurumsal ilişkilerin yerleştiği gecekonduların özerk bir toplumsal mücadele dinamiği olmaktan çıkmasıyla, soldaki popülist mirasın eriyeceği kanısındadır. Tura'nın tasarımının örneklediği gibi, burada kapitalizmin egemenliğine odaklanarak, başka meselelerle 'bulandırmadan' doğrudan ve esasen onu hedef almaya yatkın bir bakış hâkimdir.

Daha geniş meşrepli ve akademik-teorik ufuklu *11. Tez* dergisi de (1985-1992), özellikle Nail Satlıgan'ın (1950-2013) gayretiyle, bu vadideki Troçkist aydınların öncülüğünde çıkmıştır. Troçkizmde genellikle güçlü olan, Marksist ortodoksiyi de-Stalinize ederek ihya veya restore etme eğilimi, *Sınıf Bilinci* ve *11. Tez*'de barizleşir. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa rejimleri çözülürken 1990 başında *11. Tez*'de Sungur Savran (doğ. 1946), "sosyalizmin çöküşü"nden ziyade "bürokratik işçi devletlerinin kapitalizme dönüş eğilimleri"nden bahsetmek gerektiğini savunur ve "kapitalist restorasyona karşı politik devrim" seçeneğini özler.

Sürekli Devrim'den gelen grup ise, Masis Kürkçügil'in (doğ. 1947) öncülüğünde, 1999'da *Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol*'u çıkarmaya başladı. Bu çizgi, emek hareketi dışındaki toplumsal muhalefet deneyimleriyle ilişkilenmeye açık, yerel özgüllükleri önemseyen, sosyalist teorinin "tarihsel haklılık" iddiasıyla mesut olmayıp kendini yenilemesi gerektiğini vurgulayan bir tutum izledi. Entrist geleneği çerçevesinde, 'mezhepçi' yapılanmaya kısılmayıp ortak eylem deneyimlerinde harmanlanmaya önem verdiler; BSP-ÖDP'nin kuruluşuna katıldılar.

'90'ların ikinci yarısının canlı öğrenci hareketinden gelen Foti Benlisoy (doğ. 1976), *Yeniyol*'un bu 'açılım' enerjisini temsil eder. Benlisoy ve onun kuşağından bir grup, 2013'te Müştereklerimiz platformunun oluşumuna öncülük ettiler. Bu platform, adıyla ve fikriyle, 2000'lerde global anti-kapitalist

68 1938'de SSCB güdümündeki 3. Enternasyonal'e karşı kurulan bu Troçkist uluslararası ağ, 1953'te Enternasyonal Sekreterya ve Enternasyonal Komite olmak üzere ikiye bölündü. 1963'te kısmî bir birleşme oldu; daha sonra üç ana grup ayrıştı.

protesto hareketlerinin esiniyle doğan beynelmilel *Commons* akımının yerli muadilidir. Bu akım, anti-kapitalist muhalefet deneyimleri arasında bir alışverişle, piyasa ve devlete alternatif bir ilişki ağı geliştirmeyi hedefler. *Müşterek* kavramı, herkesin-ve-hiç kimsenin olanın, yani kamusalın savunulmasını ve genişletilmesini işaret eder. Müşterekler'e, o zemindeki fikri ve deneyimi, sosyalist bir "popüler siyasî makine" inşa etmek üzere değerlendirmeyi amaçlayan *Başlangıç* dergisi eşlik etmiştir.

Kurtuluş'taki tartışmalar

Sosyalist solda Troçkizmin 1980 sonrasındaki 'bereketine' bir örnek de, Kurtuluş hareketi içindeki Stalinizm eleştirisinin bir Troçkist hizip üretmesidir. Doğan Tarkan'ın temsil ettiği bir grup, bu eleştirel muhasebe içinde 1980'lerin ortasında Troçkizme yöneldi ve –anti-Siyonizmiyle ve Sovyet sistemini "devlet kapitalizmi" olarak tanımlayışıyla bilinen– Britanyalı Troçkist Tony Cliff'in yoluna intisap etti. 1992'de ilkini düzenledikleri ve kendi fikirdaşları dışından da 'misafir' çağırdıkları yıllık "Marksizm Günleri" tartışma platformunu bu kitabın tamamlandığı 2016 sonlarına kadar sürdürmeleri, bir başarı olarak anılmalı. Bu grup 1997'de Devrimci Sosyalist İşçi Partisi (DSİP) adıyla partileşti. DSİP, Kemalizmle, resmî tarihle, özellikle Ermeni Soykırımı'yla 'uğraştı'. (Şair Roni Margulies [doğ. 1955], özellikle milliyetçi ideolojiyi teşrih eden sarkastik metinler yazmıştır.) 28 Şubat sürecine karşı çıktı, askerî vesayetle mücadele faslında AKP hükümetine destek verdi. Desteğinin fazla 'şevkli' görünmesi, daha önemlisi, bu mücadeleyi iktidarın kendi tahakkümünün inşası için araçsallaştırdığını düşünen sollara karşı takındığı karalayıcı-alaycı tutum, başka alanlardaki fikirlerine-arayışlarına da gözleri kapatan toptancı bir tepki görmesine yol açtı.

Bu kopuş, *Kurtuluş* bünyesindeki muhasebenin filizlerinden sadece birisidir. Bu hareket, '80'den sonra hararetli bir teorik-politik tartışmaya girdi. Darbe rejimini faşizm değil askerî diktatörlük olarak tanımlamak ve Bonapartist bir kriz olarak değerlendirmek gerektiğine dair çözümlemeleri önemliydi; faşizme de evrilebilir, muhalefeti ezip parlamenter rejimi restore de edebilirdi. Bu analizi TKP ve Aydınlık gibi reel-politik hesaplarla değil 'samimi' teorik mülahazalarla yapıyorlardı!

1987-1990 arasında çıkan *Yeni Öncü*, Kurtuluş'ta hummalı bir tartışmanın platformu oldu. Çıkış metni, Türkiye sosyalizmini bir uçta "ütopik-popülist", diğer uçta "ekonomist-uvriyerist" akımların etkisinden çıkarma hedefini koymuştu. Bir başka hedef: "Öz uğruna biçimden taviz verilebileceği düşüncesini aşma" çağrısı, uzun süren bir sosyalist demokrasi tartışmasında somutlandı. Bu müzakere, sosyalist demokrasinin, genel olarak sosyalist-

lerin kendilerine verecekleri 'şeklin', devrim sonrasına ertelenmeyecek, bugüne ait bir sorun olduğu kabulüyle açıldı. Tekin Yılmaz mahlasıyla yazan Mahir Sayın (doğ. 1948) ve Ahmet Ural'ın öncülük ettikleri tartışmaya 1987 Ekim'inde Ertuğrul Kürkçü 'müdahale' etti. Kızıldere katliamından hayatta kalan tek THKP-C'li olarak kısa bir süre önce hapisten çıkmış olan Kürkçü; tartışmayı *Yeni Öncü* çevresine sıkıştırma ve teorik çerçeveyi bu kaygıyla sınırlama eğilimine karşı, toplam sosyalist kamuoyuyla birlikte tartışmayı derinleştirmeye davet etti. Nitekim müzakere, sosyalist solda bir birlik zemini oluşturma muradına doğru aktı. 1989 Ekim'inde Metin Ayçiçek-Mahir Sayın-Bülent Uluer ortak imzalı yazı, Türkiye solunda temel sorunun, "hiçbir ekibin diğerlerini cezp edemediği" nafile kopuş ve ayrışma eğilimini körükleyen dogmatizm olduğunu söylüyordu. İki sayı sonra dergi yayın kurulu "Sekterizme karşı birlik" çağrısında bulundu. Dogmatikliğe ve ayrışmacı sekterliğe karşı sosyalist demokrasi ve çoğulculuğu bir güce ve güvenceye dönüştürme icabından bahsedildi. Suat Oğulcan mahlasıyla yazan Sezai Sarıoğlu, THKP-C'den "radikal" kopuşların, partinin zorunluluğu konusunda onun gerisine düştüğüne işaret ederek, "partisiz devrimcilik" mirasıyla vedalaşmanın zaruretini vurguladı.

Kurtuluş, bizzat kendi içinde sosyalist demokrasi ve çoğulculuğun bir imtihanını vermiştir. 1989 Şubat'ında, Ahmet Ural'ın artık 'haricî' bir konumda olduğu duyurulmakla beraber, makalesi yayımlandı. Ural mevcut hareketin zeminini "devrimci demokratizm" olarak tanımlıyor, "Marksist sosyalizme" geçmek için bu zemini terk etmek gerektiğini savunuyordu. Ahmet Ural'ın dergide artık ancak misafir yazar olabileceği söylense de, bu misafirlik kesintisiz sürdü! (Yine Ural'ın gündeme getirdiği, "içimizdeki aparatçik"le mücadele gereğinin bir örneği sayılabilir bu.) İzleyen yıllarda Sezai Sarıoğlu (doğ. 1950), sosyalist demokrasi, sosyalistler arası 'hukuk' ve geçmişle hesaplaşmaya ilişkin bir özeleştiri mesaisi geliştirecektir.

Bu arada Kurtuluş Kemalizmden kopuşu derinleştirmeye devam etti. Mahir Sayın, devletin liberal-demokratik restorasyonuna dönük "İkinci Cumhuriyet" arayışına karşı "emekçi cumhuriyeti" sloganını çıkarırken, bu 'devlet ve tarih' tartışmasının dışında kalmama uyarısında bulunmuştu.

Yeni Öncü, ayrıca feminizmin sosyalist hareket içinde 'tanınmasına' öncülük etti. İlk sayısından itibaren başlayan feminizm tartışmasının başlatıcısı "Nedret Sena" da aslında Mahir Sayın'dı! Arkasından kadın yazarlar devreye girdi. Ulusların kendi kaderini tayin hakkı gibi, kadınların da kendi kaderini tayin hakkını kayıtsız şartsız benimsemek gerektiği fikri üzerinden, feminizme yapışık "küçük burjuva ideolojisi" sıfatının sökülmesine varıldı. 1990 Mart özel sayısı, "Kadınların kurtuluşu için yarın değil şimdi" başlığıyla çıktı.

Kurtuluş, BSP-ÖDP kuruluşunda yer aldıktan sonra 2002'de ayrılıp Sosyalist Demokrasi Partisi'ni (SDP) kuracak, 2008'de kendi içinde tekrar ayrışacaktır.

Birlik ve tartışma süreçleri

1989'da, ANAP iktidarının yıprandığı, SHP'nin birinci parti konumuna geldiği, işçi hareketinin ve toplumsal muhalefetin görece yükseldiği, Kürt özgürlük hareketinin gelişmesini sürdürdüğü bir iklimde, yirmi iki ayrı sosyalist derginin temsilcileri ve elliyi aşkın bağımsız sosyalist ferdin katılımıyla, yedi ay süren "Birlik Tartışmaları" düzenlendi. İstanbul-Kuruçeşme'de yapılması nedeniyle "Kuruçeşme Süreci" diye de anılan bu toplantılarda, 'ideolojik netlik' adına sekter tutumlar yine eksik kalmadı. Marksist Leninistlerle veya reformistlerle aynı çatı altında yer alamayacağını vurgulayanlar oldu, bir grup tartışmaya kendi 'ustasının' eski metinlerini sunarak katıldı. Ancak özellikle Kurtuluş, Troçkistler ve bir dizi bağımsız sosyalist aydının çabasıyla, ortak bir fikrî zemin oluşturmak üzere karşılıklı tahammül kabiliyeti gelişti. Kurtuluş'un bu zemine taşıdığı sosyalist demokrasi tartışması, bir harç işlevi gördü. Kuruçeşme toplantılarının 'yeniliği', hem grup mensupları hem bağımsız bireylerle geniş bir yelpazeyi bir araya getiren çok imzalı tebliğlerdir. Dogmatik ezberleri aşındıran bu tebliğlerde, "devrimci olmayan dönemin devrimci politikası" amaçlanırken, Türkiye'de burjuvazinin hegemonik gücünün zayıflığına dikkat çekilir. Kadın hareketinin pragmatik saikle değil ilkesel olarak desteklenmesi ve Kürt halkının mücadelesinin aslî bir fail olarak 'tanınması' gerektiği vurgulanır.

Kuruçeşme Birlik Tartışmaları'nı yürütenler, tekelci bir tutum takınmamaya özen göstermişler, bu platforma katılmayan, burada temsil edilmeyen sosyalistleri de 'beklediklerini' beyan etmişlerdi. Kastedilen, öncelikle 12 Eylül öncesi sosyalist hareketin en büyük gövdesini oluşturan, sonrasında da özellikle öğrenci hareketinde, kitlesel meslek örgütlerinde ve gecekondularda kendini yeniden üretmeyi sürdüren Devrimci Yol'du. Devrimci Yol'un bu müzakerelerin dışında kalmasının nedeni biraz 'büyüklük' ve 'başkalık' kibri, ama daha çok, kendi iç muhasebesini ikmal etmemiş olmasıydı. Hareketin kendi içinde de, merkezî bir yapının yokluğunda, dağınıklık sürerken, muhasebe ve özeleştirinin ertelendiği eleştirisi dillendiriliyordu. Örneğin Mahmut Memduh Uyan, teorik çözümleme yetersizliğinden yakınıyor, bu arada Devrimci Yol'un Stalinci-Maocu dogmatizmden uzak durmakla birlikte Troçki'nin, Rosa Luxemburg'un eleştirel perspektifinden yararlanamadığı gibi somut noktalara da temas ediyordu.

Nihayet 1993'te Devrimci Yol resmen bir "Tartışma Süreci" başlattı. Reel

sosyalist sistemin çöküşünün sosyalizm hedefinin iflası anlamına gelmediği, ancak sosyalizmin bir döneminin sona erdiği ve "iman tazelemeyle" yetinilemeyeceği söylendi. Genellikle işaret edilen çözüm, Melih Pekdemir'in Devrimci Yol'cu meşrebe uygun ifadesiyle "Ekonomist ya da politiker değil 'sosyal'ist olmak"tı – yani yola koyulmak ve politik olarak 'sosyalleşmek'. Pekdemir o sıralar yayımladığı *Anne Bak Kral Çıplak* kitabında bu tavrı, sosyalizmin bir dönemi biterken yeni bir tarihsel döneminin de fiilen başladığını söyleyerek bir iyimserliğe bağlamaya çalışmıştı. Tartışma sürecinin başka bir (anonim) katılımcısı, günümüzün muhalefet mücadelelerinin parçalılığına, dağınıklığına dikkat çekerek, politikleşmiş askerî savaş stratejisini "politikleşmiş ideolojik mücadele" tabiriyle güncelliyordu. Zaten "medyanın ideolojik bombardımanı ve imajlar dünyasının tutsağı olma"ya karşı kültürel alternatif geliştirmenin önemine değinenler de olmuştu. Bir başka katılımcı, sosyalistlerin "geniş kitle ile iletişim bozukluğu"ndan müştekiydi. Tartışma Süreci'nin pratik çıktısı, –aynı zamanda Devrimci Yol'un legalizme sıkışarak ehlileşeceği beklentilerine bozuk atarak–, günümüz koşullarında "açık politika"dan başka seçenek olmadığı kabulü oldu. Nitekim peşinden, "devrimci kitle partisi" kurma hedefiyle, "Geleceği Birlikte Kuralım" girişimi başlatıldı. Devrimci Yol'cuların çoğunluğu bu istikamette giderken; bir bölümü, kâh 12 Eylül öncesi ve sonrasının 'sahici' bir muhasebesinden kaçınıldığı hissinin burukluğuyla kâh "yeni döneme" ilişkin doyurucu bir analiz yapılmadığı izleniminin hayal kırıklığıyla, ayrı durmayı seçti. Girilen istikameti "reformist, pasifist" bularak daha radikal bir yol arayanlara, ayrıca döneceğiz.

ÖDP

Kuruçeşme'de şekillenen birlik girişimi, TBKP kökenli SBP'yle bir araya gelerek 1994'te Birleşik Sosyalist Parti'yi kurmuştu. BSP 1996'da kendini feshederek, Geleceği Birlikte Kuralım'cılarla beraber Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin (ÖDP) kuruluşuna katıldı. ÖDP, sosyalist solun THKP-C ve TKP kökenli unsurlarının hayli geniş bir yelpazesinin burada bir araya gelmesi bakımından, tarihî bir olaydı. Popüler bir gaflet motifi olarak işlenegelen dağınıklık ve bir araya gelememe zaafının nihayet giderilmiş olması, başlı başına partinin bir 'başarısı' olarak kutlanırken, bir yandan da başlı başına bir zaafa dönüştü. Zira partinin faaliyetinde sosyalistler-arası denge ve 'kontenjan' kontrolleri, ideolojik mesaisinde de sosyalistler-içi müzakere çok yer kapladı. ÖDP tüzüğünde "özgürlükçü, özyönetimci, enternasyonalist, demokratik planlamacı, doğa-insan ilişkilerini yeniden tanımlayan, militarizm karşıtı ve cinsiyetçi olmayan bir sosyalizm" tanımlanmıştı. Bu, reel-sosyalist sistemin

çöktüğü 'yeni dünyada', sistem karşıtı yeni muhalefet deneyimlerinden de gıdalanarak sosyalizmi canlandırma arayışının ifadesi olan, sentetik bir tarifti. Parti kurucuları, dogmatizmden arınma ve "yeni bir siyaset tarzı" şiârlarının lâfta kalmaması için, bu tarifin politik ilişki ve eylem içinde sindirilmesi, 'organikleştirilmesi' gerektiğini düşünmüşlerdi. Ancak ÖDP'nin "yeni tarz"ı, büyük ölçüde çarpıcı sloganları ve genel başkanı Ufuk Uras'ın (doğ. 1959) "ezber bozma"yla övülen açıklamalarına dayanan bir 'performanstan' ibaret kaldı. Bu sloganlardan –Alman Yeşilleri'nin kuruluştaki radikal döneminden devralınan– "parti olmayan parti", ideolojik belirsizlik ve gevşeklikle ilgili sorgulamayla beraber iç ayrışmayı derinleştirdi. ÖDP, örneğin Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliği bahsinde "havet"çi eğilimiyle, 28 Şubat müdahalesi karşısında "ne şeriat ne darbe" sloganıyla, açık politik tercihi muallakta bırakan orta yolcu bir tutum benimseyerek, 'dışa dönük' olarak da muallakta kaldı. En önemlisi, politik faaliyeti hayatın her alanına 'yedirmeyi' hedefleyen "halk sarmaşığı" projesi de yine güzel bir söz olmaktan ileri gidemedi.

"Aşkın ve devrimin partisi" sloganıyla şehirli-tahsilli orta sınıflar indinde bir popülarite kazanan, ana akım medya nezdinde bile 'tanınan' ÖDP, TİP'in 1960'lardaki havasını yakalayacağı beklentisini yaratmıştı. 1999 genel seçimlerinde % 0,8'de kalması, büyük bir hayal kırıklığı doğurdu. İç huzursuzluklar büyüdü. Muğlaklık özeleştirisinin yanı sıra Ufuk Uras'ın temsil ettiği hattı "sol liberal" olarak tanımlayan eleştiriler, kısmen de olsa, parti içi cemaatlerin kendi ortodoksilerine dönmesini tetikledi. Kurtuluş-Devrimci Yol arasındaki başta olmak üzere, eski husumetler canlandı. Bu iklimde radikalizmin sınandığı bir meydan okumaya dönüşen Kürt sorunu, ayrılığın vesilesi oldu. Kurtuluş'çular öteki tarafın Kemalizmden kopamadığı, Devrimci Yol'cular da berikilerin Kürt hareketine râm olduğu kabulüne saplandılar. Kurtuluş'un ağırlıklı nüfusunun yanı sıra Ertuğrul Kürkçü'nün sözcüsü olduğu bir grup, ÖDP'den ayrıldı.

İzleyen dönemde, Devrimci Yol geleneğine oturan ÖDP, neoliberal politika ve ideolojiye kahretmeye odaklanarak, "emek eksenli" bir geniş muhalefet zemini yaratmak istedi. Bu yöneliş, özellikle –Devrimci Yol geleneğinden gelmeyen– Hayri Kozanoğlu'nun (doğ. 1956) başkanlığı döneminde (2003-2007 ve 2009) belirginleşti. 2009'dan 2016'ya kadar genel başkanlığı yürüten Alper Taş (doğ. 1967), bu yönelimi daha popülist bir imgeye kavuşturmaya uygun bir figürdü. 2004'de ÖDP'nin mücavir alanında yayına başlayan günlük *Birgün* gazetesi, başlangıçta böyle bir geniş muhalefet platformu oluşturma çabasına hizmet ediyordu. 2010 anayasa referandumu arifesindeki –değineceğimiz– tartışmalarda, bu çoğulcu 'açılımdan' uzaklaştı. Bu devrede ÖDP muhitinde "sol liberal" olarak tanımlanan tutuma kahretmek, adeta belirleyici saik haline geldi. (Bu arada, –bu hararetin bir muharriki ola-

rak–, Ufuk Uras'ın başını çektiği bir grup 2009'da koparak Eşitlik ve Demokrasi Partisi'ni [EDP] oluşturmuştu.) ÖDP ve *Birgün* 2012-2013'ten itibaren, AKP ve Erdoğan iktidarının bir tür faşizme yöneldiği tespitiyle, iktidarı teşhir ve –görece, diyelim!– geniş cephe çalışmasına odaklanacaktı.

EMEP

ÖDP'nin şemsiyesi ilk açıldığında genişti fakat her sosyalist camiayı kapsamıyordu. THKP-C ve TKP geleneğinden değil de THKO geleneğinden gelenlerin ana akımı, zaten bu şemsiyeye baştan yanaşmadı. Bu akımın temel gövdesini oluşturan Halkın Kurtuluşu/TDKP, reel-sosyalist sistemin çöküşünü uzun süre üzerine alınmamıştı. 1988'de yayımlanmaya başlayan *Özgürlük Dünyası*, SSCB'yi yıllardır kapitalizmle suçlayan komünistlerin "gelişmelere hiç de hazırlıksız yakalanmadığını" söylüyor, Arnavutluk sosyalist modelinin dayanaklılığına inanıyordu. 1991'de Arnavutluk Emek Partisi iktidarının çöküşü, bu camiayı gerçekten hazırlıksız yakaladı.

Devamında, her nevi "revizyona" karşı Marksist-Leninist ortodoksiyi savunmaya çalıştılar. ÖDP'ye giden süreci, sosyalizmden koparak sosyal demokrasiye yaklaşmanın ikrarı olarak yorumladılar. Lakin ÖDP'yle aynı yıl, 1996'da, onlar da "yasal parti" kurdular: Emek Partisi. Bir zamandır, artık köylülüğü esas almayıp, işçi sınıfı içinde çalışmayı önlerine koymuşlar, "ulusal demokratik halk devrimi" şiârını "Yaşasın devrim, yaşasın sosyalizm"le ikame etmişlerdi. Emek Partisi Anayasa Mahkemesi'nce kapatılınca 1997'de Emeğin Partisi adıyla devam etti; bu arada Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde açtığı davayı kazanarak 2005'te Emek Partisi (EMEP) adına yeniden sahip oldu. EMEP'in "emeğin sermayeden kesin ve nihai kurtuluşunu" nişanlayan programı da 'kitabî' bir Marksizm-Leninizmin tekrarını yansıtır. *Partinin değil sınıfın* iktidarını hedeflediklerini, diğer sollardan temel farkları olarak koyarlar.

Emek Partisi'nin kapatılma gerekçesi, "bölücülük" olmuştu. EMEP programı, "Kürt ve Türk halkının özgür birliğini güvenceye alan" bir demokratik devleti hedef alıyordu. İlerleyen dönemde, "ezilen ulus" olarak Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkını vurguladı; 2010'larda, BDP ve HDP'nin[69] seçim ittifaklarına destek verdi.

Yayımlanmaya devam eden *Özgürlük Dünyası* ve 1995'te yayına başlayan günlük *Evrensel* gazetesinin yanı sıra, 1991'den beri çıkan aylık *Evrensel Kültür* dergisi, bu hareketin fikrî mecralarıdır. *Evrensel Kültür* ve onun yayın yönetmenliğini yapan –hareketin ilk kuşaktan 'abisi'– Aydın Çubukçu (doğ. 1947), soldaki rakiplerince 'köylü' diye takılınagelmiş bu muhitin

69 Onuncu bölüme bkz., s. 900 vd.

entelektüel ilgi genişlemesine katkıda bulunmuştur. Çubukçu burada, "siyasal uyarma" kaygısıyla insanlığın kültür mirası ve imgeler dünyası arasında ayrıntıcı bir alışverişi teşvik ederek, incelikli bir ideoloji ve kültür eleştirisinin önünü açtı.

Ezilenlerin Sosyalist...

Yine THKO ve TKP/ML kökenli kimi sektlerin birleşmesiyle 1994'te kurulan Marksist Leninist Komünist Parti (MLKP, 1994), hapishane-direniş-ölüm orucu-şehadet tecrübeleri ve "kızıl müfreze militanlığı... korkuyu yenme, ölümü yiğitçe göğüsleme... rüyaları bile görevlerle doldurma" hamasetiyle yoğrulan bir yapıydı. Bu hareketin 'açık' mücadele platformu olan Ezilenlerin Sosyalist Platformu (ESP) ve *Atılım* dergisi, yine isyancı-militan bir dil içinde, belirli bir esnemeye vesile oldu, değişik gündemlere açıldı. "Kürt halk hareketinin" gelişmesine hassasiyet ve refakat eğilimleri gitgide yükseldi. Kemalizm sorgulamasını pekiştirip güncelleştirdiler; 28 Şubat müdahalesinde sosyalist solun ortalamasından çok daha kat'i bir tavır alarak, bu olayı "yarı askerî faşist rejimi koruma" çabası ve "Kürt ulusal hareketine ve resmî ideolojiyi sorgulayan tüm demokratik güçlere savaş ilanı" olarak yorumladılar.

ESP, 2009'da Ezilenlerin Sosyalist Partisi adıyla partileşti. Parti programı, kapitalist tahakkümün çok yönlü ve 'tutkulu' bir tasviriyle etkileyicidir – insanın "elektronik kafes yaşamına mahkûm edilmesine" de nazar edilmesi gibi... Genel başkan Figen Yüksekdağ'ın (doğ. 1971), "kendinden memnun öznelerin, değişim isteğinin öznesi olamayacağı" sözleri, ESP'nin değişme, yenileşme dinamiğinin ifadesi sayılabilir. Keza, kadın kotası yanında,[70] "ezilen cinsel kimlikler" bâbında "Homofobi, transfobi ve LGBT örgütlenmesine" dahi eğilmesi, bunun bir işaretidir.

Kıvılcımlı'dan yeni yol çatalları

ESP'nin THKO-Kaypakkaya kesişiminden çıkarak geliştiğini belirttik. 1996'da çıkmaya başlayan *Teori ve Politika* dergisiyse, Kaypakkaya ve Kıvılcımlı'yı buluşturur. Bir örgüte dayanmadan, düşünce dergisi olarak çıkmayı bugüne kadar sürdürebilen *Teori ve Politika*'yı, editörü ve 'başyazarı' Metin Kayaoğlu (doğ. 1962) sürükler. Kayaoğlu, Kaypakkaya ve Kıvılcımlı'yı, laiklik ve Aydınlanma karşıtı bir solun ilham kaynakları olarak görür. İlk yazılarında Marksizmle ezilenler arasındaki *asabiyye*nin ortadan kalktığından, Marksizmin onlara bir "din ve ütopya" veremediğinden müştekidir. Mark-

70 ÖDP ve SDP'de de vardır.

sist yöntemin özü saydığı tarih biliminin hiçbir sabit nokta alamayacağını, proletarya dahil evrensel bir özne tasarlayamayacağını söyler. Burası, Kayaoğlu'nun eleştirel bakışının anti-dogmatik bir kapı aralayan verimli uğrağıdır. Ona göre Marksizmi-sosyalizmi, ezilenlerin ilâhiyatı olarak ve alternatif bir barbarlık olarak düşünmek lâzımdır. (*Teori ve Politika*'da Althusser'in hümanizm eleştirisi de bu vesileyle itibar görür.) Evrensel –ve kutsal– değerler ve süreklilikler için, modernliğe ve medeniyete kısılmadan, ezilenlerin kadim tarihine başvurmalıdır. Barbarlığı hem devlet-öncesinin eşitlikçi etiği hem "kendini şiddete bırakabilmenin" isyancı enerjisi anlamında, yani Kıvılcımlı'dan farklı olarak *ahlâkî* anlamda olumlar – öyle ki, 2016'da IŞİD'e barbarlık sıfatı bahşedilmesini kıskanacaktır!

Kıvılcımlı'nın bir başka süreği, "Doktor"un fikrî mirasının Troçkizmle sağlamasını yapan Demir Küçükaydın'dır (doğ. 1949). Küçükaydın 1970'lerin sonunda, Kıvılcımlı'nın teorik yaratıcılığının, Stalinizmden kopamadığı için ketlendiği hükmüne varmıştı. Onun "ilerlemeci ve tek yönlü olmayan, açık uçlu" tarih görüşünü bu prangadan kurtararak; romantik anti-kapitalizm geleneğini canlandıran bir alternatif uygarlık tasarımı –ütopyası– geliştirmek gerektiğini ileri sürdü. Küçükaydın daha sonraları, bu alternatifi veya ütopyayı bir nevi *din* olarak tarif edecekti. Buraya, onu baş 'belâ' mevkiine oturtan radikal bir milliyetçilik eleştirisinden hareketle vardı. Dinler, bütün insanlığa hitap eden, bütün üstyapıyı kapsayan topyekûn ve politik varoluş biçimleriydi ona göre; Aydınlanma da bu bakımdan bir din mahiyetinde doğmuştu. Ancak milliyetçilik toplumu millete, insan olmayı belirli bir milletten olmaya indirgemiş, enternasyonalizm dahi bu tasavvura tabiyet içinde biçimlenmişti. Küçükaydın milliyetçiliği, "modern toplumun dininin bozulmuş, gerici biçimi" olarak tanımladı. Devrimi –millî kimlik kafesinden çıkan herkesin mensubu olabileceği– bir din suretinde tanımlamakla, özne-yapı geriliminin de aşılacağını ileri sürdü. "Sosyalizmin siyasi biçimi olarak" demokrasi de ancak milletlere ve her türlü sınır çekme girişimine karşı durarak, "bir dünya cumhuriyeti olarak" gerçekleşebilirdi. Fikrini sürekli güncel gelişmelere uyarlayarak neşreden Demir Küçükaydın'ın genellikle tartışma vasatı dışında kalması, 'mezhepsizliği' yanında, 'yıldırıcı' bir mikyasta yazmasıyla da ilgilidir.

Küçükaydın'ın 'kurucu' bir anlam yüklediği anti-milliyetçiliğinin aksine, Kıvılcımlı'nın çizgisini benimseyerek 2005'te kurulan Halkın Kurtuluş Partisi'nin en popüler faaliyeti, Ermeni Soykırımı'nı millîci bir anti-emperyalizmle reddetme gayretidir. Kayaoğlu'nun, Küçükaydın'ınki gibi özgün çatallanmaların yanında, Kıvılcımlı'nın mirasının muhtelif başka ortodoksileri de mevcuttur. 2014'te kurulan Kıvılcımlı Enstitüsü Derneği, "Doktor"un eserini derleme, inceleme ve yaymaya adanmıştır.

'Yeni' TKP'ler ve Metin Çulhaoğlu

'70'lerin sonunda TİP'ten ayrılarak *Sosyalist İktidar*'ı çıkartan –o sıra Yalçın Küçük'ün de yer aldığı– gruptan söz etmiştik. Bu çizgiyi sürdürenler, 1986'da *Gelenek* "kitap dizisi"/dergisini çıkararak, hamarat bir teorik faaliyete giriştiler. Gelenek adı, "devrimci demokratlığa" (THKP-C ve THKO köklü akımlara) ve "yeni sola" (anti-otoriter, heterodoks akımlara) karşı Marksist-Leninist ortodoksiyi 'köklemenin' işaretiydi. *Gelenek* "aşamacı" ve demokrasici devrim perspektifini reddederek, 'arı duru' bir sosyalist devrim düsturunu savundu. Cemal Hekimoğlu mahlasıyla yazan Kemal Okuyan'ın (doğ. 1962), insanlık ve hümanizm mirasının "soyluluk ve güzelliklerinin" dahi sosyalizm heybesine boşaltılmaması gerektiği uyarısı, bu 'arınma' titizliğinin bir örneğidir. Aydın Giritli mahlasını kullanan Aydemir Güler de (doğ. 1961), 1989'da, bütün "marjinalizmlerin" reformizme sürükleyeceğine işaret ederken, kadın sorununu, ulusal sorunu da marjinalizm heybesine tıkıyordu. *Gelenek* demokratizme, popülizme ve bütün "kolaycılıklara" karşı çıkar, bir yandan da mutlak iktidar hedefini gösterirken, sınıf angajmanında da ihtiyatlıydı. Derginin bir başka sürekli yazarı, Metin Çulhaoğlu, 1987'de bir yazısında doğru yolun, "işçi sınıfının 'sınıfını aşmış' öğeleriyle" sosyalist unsurları yoğurarak bulunabileceği kanısındaydı.

Gelenek çevresi, 1992'de Sosyalist Türkiye Partisi'ni, o kapatılınca 1993'te Sosyalist İktidar Partisi'ni kurdu (SİP). Amblemde çekicin geleneksel rafiki orak, köylülüğün bir özne kategorisi teşkil etmediği kabulünün nişanesi olarak, çekiçle ikame edilmişti. Zaten, SİP'in sosyalizm görüşünün sinik 'müşkülpesentliği' ve seçkin bir öncüyü temsil etme iddiasının kibri, daha çok şehirli orta sınıf üniversite gençliği nezdinde ilgi görmesini getirdi. Parti 2001'de Türkiye Komünist Partisi (TKP) adını aldı. (Eski veya "tarihsel" TKP'nin mirasını sahiplenen küçük bir grup, bu adın 'gaspına' tepki göstererek 2012'de bir başka TKP kurmaya girişti, ancak neticede "TKP 1920" adına razı oldu.)

Bu muhitte 28 Şubat süreciyle beraber zaten baş göstermiş bulunan, "ulusallık, yurtseverlik, bağımsızlık, gericiliğe karşı cumhuriyete sahip çıkma, aydınlanmacılık" izleklerine odaklanan yönelim, TKP evresinde pekişti. AKP iktidarının yerleşme ve otoriterleşme süreci, tabiatıyla bu yönelimi güçlendirdi. Bu, Kürt muhalefetini tamamen sol-dışı sayan sınıf-indirgemeci bir bakışla tamamlanmaktaydı. Gerek PKK gerek HEP-HDP silsilesindeki partileri, Kürt egemen sınıflarıyla olan rabıtalarıyla 'tüketen' bir bakıştı bu. Uç örneği, 2010'da DTP eşbaşkanı Ahmet Türk'e yapılan şovenist yumruklu saldırı hakkında bu siyasetin internet portalı *Sol*'da yayımlanan yorumda, yumruğu atanın emekçi, yumruğu yiyenin toprak ağası olduğuna dikkat çekilme-

sidir. Kemalist-milliyetçiliği mazur gösteren bir anti-emperyalizm 'önceliği', "cumhuriyete sahip çıkma" kampanyasında da kendini gösterdi.

TKP Gezi İsyanı'nın yol açtığı tartışmalarla, 2014'te bölündü. Bu geleneğin kesintisiz sürdürücüsü olan merkez, Komünist Parti adıyla devam ederken; mevcut çizginin, toplumsal muhalefet dinamiğiyle bağ kuramayarak daraldığı eleştirisini getiren ve Kürt meselesindeki milliyetçi eğilimden rahatsızlık duyanlar, Halkın Türkiye Komünist Partisi'ni (HTKP) kurdular. 2015'te HTKP de yarıldı; partinin seçimlerde HDP'yi desteklemesinden rahatsız olan ve geleneksel çizgiye daha yakın durarak, "Cumhuriyetçiler ve ilericilerle buluşmayı" arayan bir grup Türkiye Komünist Hareketi adıyla ayrıldı.

HTKP'nin kurucularından Metin Çulhaoğlu, ayrışma gerekçelerini açıklarken, TKP merkezinin "steril kalma" kaygısını eleştirmişti. Bu akımın meşrebinin sarih özetidir bu! Metin Çulhaoğlu (doğ. 1947), bu steril ideolojik ortamın dışına çıkmayı denemiş, 1993-2001 arasında ÖDP'de yer alıp sonra yuvaya dönmüştü. Onun, Türkiye'deki sosyalist düşünce geleneğinin, *Gelenek*-TKP kalıbına kısılmayan verimli bir eleştirmeni olduğunu kaydetmek gerekir. Devrimci ve sosyalist sıfatlarının otomatik olarak Marksizmle eşlenmesine itiraz ederek Marksizmi arındırmaya çalışırken, tipik bir *Gelenek*'çidir tabiî. Fakat onun sterilizasyonu daha incelikli ve analitiktir. Genel olarak teori zafiyetinden şikâyetçidir. Teorik dolayımlama ve ilişkilendirme yerine konjonktüre bağımlı bir teori ilgisinin hüküm sürdüğünü düşünür. Kestirmeci bir Leninizm öğretisinin olumsuz yan etkileri arasında saydığı kavram fetişizmi ikame etmiştir teoriyi. "Kopuşçuluk" merakı, ardında kolayca terk edilen siyasî teori naslarından oluşan bir hurda yığını bırakarak, kümülatif bir birikimin oluşmasına mani olmuştur. Marksist aydınların ya taşıyıcı paradigma bulamamış ya da "yeterince entelektüel olamamış", yarı-aydın kalmış olması da bunda âmildir ona göre.

Altyapı kavramının ekonomiye ve 'tesisata' indirgenmesini, özne-yapı ve bütünsellik-dolayım gerilimlerinin hakkının verilmemesini de sorgular Çulhaoğlu. Yine tipik *Gelenek*'çi olarak, sınıf 'realitesine' şüpheyle bakar: Sınıfa yakınlaşmanın sol aydınları sendika bürokrasisinin müştemilatına dönüştürmesinden, sınıf savaşının hâlâ büyük ölçüde retorik kalmasından yakınır. Üstelik günümüzün katlanmış yabancılaşması, dışarıdan-bilinç naklini iyice zorlaştırmaktadır. Burjuvaziye damgasını vurduğu gibi, solu da egemen ideolojiye eklemlediğini düşündüğü popülizme zaten itibar etmez. Bu vasatta, uzun vadeci düşünmek, bu arada bir "özgül bağlamlı devrim kuramı" geliştirmek lâzımdır. Bilhassa "yeni sol"u eleştirirken zorlama Batı öykünmeciliğiyle alay eden Çulhaoğlu, yerlileşme kaygısını gözetir; yerli malzemeye vukufuyla, tahkiyesi güçlü bir yazardır.

"Hareket" - Halkevleri, Öğrenci Koordinasyonu, Gezi

'70'lerde sosyalist solda bir parti-hareket ayrımı vardı. Parti'yle kastedilen, yasal partilerdi. THKP-C, THKO, TKP/ML kökeninden gelen, partiyi amaçlasa da henüz o durağa varmamış olan ya da kurulu partisi yasadışı-ihtilâlci nitelik taşıyan gruplar, *hareket* kimliğinde ısrarlıydılar. Ulus Baker, 1997'de *Birikim*'de yayımlanan makalesinde, bir partinin bir çıkar/kimlik temsilini ve bir *idea*'yı, bir hareketin ise direniş potansiyelini ifade ettiğini hatırlatmıştı. Yasal parti formunu küçümseyen, reddeden birçok grubun, '90'ların ortasında –veya ESP gibi bir on yıl kadar sonra– bu forma rıza gösterdiğini gördük. Bunlar, özellikle 'bağlı' gençlik örgütleri veya sokakta/'alanlarda' çalışan yapıları vasıtasıyla, bir *hareket* olma dinamiğini ve enerjisini sürdürmek istediler.

Partileşmeye karşı hareket geleneğini çıkarmanın tipik bir vetiresi, Devrimci Yol'cular arasında ÖDP'nin kuruluş sürecine karşı gelişen muhalefet olmuştur. Bu muhalefet çizgisinde 2006'da yayımlanan bir Devrimci Yol muhasebesi, ÖDP'nin kuruluşunda "sol liberalizmin" ve orta sınıflaşmanın kendini kabul ettirdiğini vaz'ediyordu. Bürokratikleşmeye zemin hazırlar, *meşruluğun* yerine yasallığı koyarken, "yoksul insanın patlayıcı öfkesi"ni ihmal etmek demekti bu.

Halkevleri'nin hattı harekâtı, bu eleştirinin çizgisinde gelişti. Tek parti döneminde Kemalizmin endoktrinasyon kurumu olduğunu üçüncü bölümde gördüğümüz bu örgüt, 1970'lerde Devrimci Yol etkisi altında, 500'den fazla şubesi olan, mahallelere yayılmış bir sol örgütlenme mecrasına dönüşmüştü. 12 Eylül'de kapatıldıktan sonra 1987'de yeniden faaliyete geçen Halkevleri, yine mahalle örgütlenmelerine –kendi terminolojisiyle "yerelliklere"– dayanarak, "sandığı değil sokağı önemseyen" *hareket* geleneğini diri tutmaya çalıştı. '70'lerdeki gibi "eğitim ve aydınlanma" faaliyetleri yürütmesinin yanında, militan bir protesto mesaisini sürdürdü. "Halkın muhalefet evleri" lâkabını kuşandılar. 2000'lerde eylem programını "Neoliberal saldırganlığa karşı", "halkın haklarını" savunma temeline oturttular. Emeğin toplumsal yeniden üretiminin topyekün metalaştırılması, böylece sermayenin tahakkümünün genelleşmesi nedeniyle, "halkın hakları" mücadelesinin artık işçi sınıfı hareketinin aslî bileşeni haline geldiğini düşünüyorlardı. Piyasalaştırmaya karşı ulaşım, sağlık, su, enerji, beslenme, eğitim, barınmayı temel hak statüsünde savunan bu sosyal haklar programatiği; "oligarşi"yle "halk"ı kutuplaştıran devrimci popülizmi sürdürüyordu. Halkevleri özellikle soylulaştırmacı kentsel dönüşüm projelerine karşı muhalefetiyle temayüz etti. Bu muhitten örneğin *sendika.org* sitesinde yazan Ferda Koç, kapitalizmin "her şeyi sermayeye, herkesi proletere dönüştüren" işleyiş mekanizmasına 'güvene-

rek' ve yeni proleterleşme süreçlerine işaret ederek, halk kategorisini proleter-sınıfsal bir içerikle doldurma istidadını örnekler.

1995'te kurulan kamu emekçi sendikaları, özellikle başlangıçtaki kitlesel 'tanınma' mücadelesi sırasında, *hareket* geleneğinin yeni ve canlı bir mecrası oldu. Burası aynı zamanda sosyal haklar ve kamu kavramının tartışılmasının zemini idi. Ancak daha ziyade sol-içi hesaplaşmaların zemini oldu. Asıl mühimi, AKP iktidarının kamu çalışanları arasında kendi klientalist ağını örmesiyle güç kaybına uğradı. 1989 işçi eylemleri dalgasından yirmi yıl sonra, 2010 başında Ankara'nın merkezinde günlerce süren Tekel işçileri direnişi, hareket geleneğini sınıf 'öznesiyle' birleştirmeyi özleyenler için bir ümitlenme ânı oldu. Ancak sendikaların âtıllaşması ve işçi hareketinin dağınıklığı problemi berdevamdır.

İktidar hedefinin berisinde, dayanıklı toplumsal dayanışma yapıları oluşturarak 'alttakileri'-ezilenleri güçlendirme, onların öznelik kapasitelerini artırma hedefini gözeten, uzun vadeli çalışmaya adanmış *sosyal sol* düşüncesi, Türkiye'de pek güçlü olmamıştır. 2000'lerde, bu fikri tohumlayan bazı tecrübelere rastlanır. 1999 Marmara Depremi sonrasında kimi sol aktivistlerin öncü rol oynadığı gönüllü destek ağları, bu 'tohumlamada' pay sahibidir. 2005'te İstanbul'da kent yoksullarına, hayırseverlik yerine dayanışma ve özyardımı örgütleme ilkesiyle destek vermeyi amaçlayan Bir Umut Derneği örneğin, bu tecrübeden yeşermiştir. Bir Umut, daha sonra iş cinayetleriyle ilgili adalet mücadelesine de yoğunlaşmıştır.

1995-96'da İstanbul'da infilâkî bir gelişme yaşayan Öğrenci Koordinasyonu kalkışması, etkili bir hareket rüzgârı estirdi. Üniversiteler, '80'lerin ikinci yarısından itibaren solun bütün mezheplerinin fideliği olmaya devam etmiş, fakat 'mezhepçi' hava da bir yandan bu alanı daraltınıştır. Öğrenci Koordinasyonu hareketinin yeniliği, nüvesini (Devrimci Yol kökü) Devrimci Gençlik oluştursa da, farklı mensubiyetlere açık, en önemlisi 'mezhepsiz' solcuları, "duyarlı/demokrat unsurları" kapsayan çok geniş ve *yatay* bir ağ örebilmesiydi. Bu eğilim, o sıra kuruluş sürecinde bulunan ÖDP'deki çoğulculuk 'hevesiyle' rezonans içinde gelişmişti. Koordinasyonun bir başka yeniliği, "müşteri değil öğrenciyiz", "dünya yerinden oynar YÖK'ten adam çıksa" gibi sloganlarla, neoliberalizme ve akademik baskılara muhalefeti hem somut taleplerle yeryüzüne indirme hem de bunu akıl öğretmeden yaparak popülerleştirme ve mizahîleştirme maharetiydi. Koordinasyon, devrimci-sosyalist örgütlerin "mücadeleyi keskinleştirme" ve kadro devşirme 'iştahına' fazla dayanamayarak dağılsa bile, farklı mezheplere de bağlansalar, görece eleştirel bir sol aydın kuşağı yetiştirmiş oldu. 2011'de merkezîleşen –yine Devrimci Gençlik eksenli– Öğrenci Kolektifleri hareketi "Üniversiteler bizimdir" sloganıyla, AKP iktidarına karşı bilenmiş bir muhalefet yürüt-

tü. Üniversitelere konuşmaya gelen iktidar temsilcilerine yumurta attıkları protestolarıyla ünlenen Kolektifler, "çoğalmak için direnmek" gerektiğini vaz'ederken; eylemciliğin yaratıcı pragmatizmiyle, kendi içine kapanabilen radikalizmi arasında salınıyorlar.

2001'de yayına başlayan *Express* dergisi,[71] Öğrenci Koordinasyonu Hareketi deneyiminden çıkmış değildir fakat bir bakıma o 'ruhu' taşır. Herhangi bir gruba angaje olmayan bağımsız bir haber-yorum platformu işlevi görmeyi hedefleyen dergi, makrodan mikroya her alanda her türlü sol-muhalif direniş deneyimini, sahadan uzun mülakatlarla duyurmaya ve tartışmaya getirmeye çalışır. Derginin altbaşlığındaki –Fransa doğumlu İspanyol kökenli protest şarkıcı Manu Chao'nun bir şarkısından mülhem– "enternasyonal şalala" sözü, enternasyonalist, anti-dogmatik, mizahî, şenlikli bir muhalefet anlayışını yansıtır. *Express*, bu iyimserliği veya 'umut ilkesini', Kürt savaşı ve işçi direnişleri gibi 'ağır' meselelerin gündemiyle buluşturan bir platform olmak ister.

1980 sonrasında solda miladî bir etki yaratan *hareket*, 2013 Mayıs/Haziran'ındaki Gezi İsyanı'dır. İstanbul-Taksim'deki Gezi Parkı'nın bir kentsel soylulaştırma operasyonuyla 'sökülmesine' yönelik protesto girişiminin 'orantısız' şiddetli polis müdahalesine maruz kalması, failleri dahil herkesi şaşırtan bir halk isyanını tetikledi. Birkaç gün süren çatışmaların ardından, Taksim yaklaşık on gün boyunca bir ortak yaşam ve sürekli miting alanına dönüştü. Bir tür komün deneyimi teşkil eden bu 'hayat', yine çok şiddetli bir polis müdahalesiyle sona erdirildi. Gezi İsyanı birçok büyük şehre yayılmış, 'orantısız' bir kitleselliğe ulaşan gösteriler, işgaller, yerel forumlar örgütlenmişti. Yine bütün büyük şehirlere yayılan bir polis harekâtıyla bastırılması bir aya yayılan bu dalga, –akabinde bütün sol yayınların satışını en azından bir süreliğine katlarken–, gerisinde sol için ümit, bir 'aydınlanma' ve sorular bıraktı.

Öncelikle, isyanın kimsenin öngörmediği kendiliğindenliği ve çoğulluğu, sol örgüt formlarının, politika yapma kalıplarının ve toplumu tanıma/'halkla ilişkiler' kapasitesinin sorgulanmasına yol açtı. Sosyal medya üzerinden örülen ilişki ağlarının etkinliği ve bazı yerlerde birkaç ay süren forum ve park toplantıları deneyimleri, taban demokrasisinin ateşini harladı. Bu hararet, isyanın sınıfsal-toplumsal temeliyle ilgili tartışmayla bağlantılıydı. Tartışmanın bir kutbunda, isyanda AKP iktidarının hızla otoriterleşen muhafazakârlığına karşı özellikle şehirli beyaz yakalı orta sınıfın da seferber olmasını sağlayan

71 1994-1997 arası çıkan ve çalışanlarının bir bölümü bu yeni girişime de katılan haftalık *Express*'in hatırasına hürmeten, 2004'e kadar *PostExpress* adını kullandı. Aylık başlayan derginin periyodu zamanla açılmıştır. Aynı ekip 1996-2009 arası müzik kültürü ağırlıklı *Roll*, 2010-2014 arası da kültürel içeriği daha baskın *Bir+Bir* dergilerini çıkarmıştır.

"hayat tarzı" muhalefetine ve yurttaş onuru saikine dikkat çekenler vardı; diğer kutuptaysa, isyana rengini kent yoksullarının ve proleterleşen beyaz yakalı emekçilerin verdiğini söyleyenler – ve kuşkusuz iki dinamiğin yan yanalığına ve kısmî iç içeliğine bakanlar... Bu tartışmada, Gezi eylemliliği esnasındaki çoğulcu istişare tecrübesinin tekrarlanabildiğini söylemek zordur.

Gezi'deki *devrimci* uğrağın, komünvâri örgütlenme, dayanışma ağları ve forum tecrübelerinin kurucu-pozitif *ethos*'undan tecrübesinden ziyade direniş *pathos*'unda görülmek istendiğini de belirtebiliriz. Bu meydan okumacı eğilim, izleyen dönemde –Gezi'nin iktidarda yarattığı tehdit algısının da güdümüyle– polis şiddeti iyice *paramiliter* bir karakter kazandıkça, ters tepen bir etki yarattı. Muhalefeti yaygınlaştırma, araçlarını çeşitlendirme ve esnekleştirme kapasitesi yetersiz kalınca, direnme heroizmine yapılan yatırım, sosyalist solu yeniden yalnızlaştırdı.

Gezi'den sonra "hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını" haklı olarak uman, hele kısa vadede bir sonuç bekleyenler, 2014 yerel ve 2015 genel seçimlerinde AKP iktidarının galibiyetini koruması karşısında büyük hayal kırıklığına uğradılar. –Bir ara nağmesi olarak 2015 Haziran seçimlerine on birinci bölümde değineceğiz.– Hayal kırıklığı derinleştikçe, Gezi'den 'eylemli' olarak ders çıkartma enerjisiyle ters orantılı bir Gezi romantizmi gelişti ("Gezi'nin çocukları... Gezi ruhu...").

Gezi İsyanı, yeni bir birleşme hamlesine de vesile oldu; ÖDP, KP, HTKP vb. sosyalist partiler, *Yeniyol* vb. bazı sosyalist dergiler ve bazı sol aydınlar, 2014 yazında "AKP rejimine" karşı ortak mücadele platformu oluşturdular. Platformun adı, ilhamını Gezi'den almıştı: Birleşik *Haziran* Hareketi. En çok Kürt meselesini aslî bir gündem, Kürt özgürlük hareketini aslî bir özne olarak 'tanımamakla' eleştiriye uğrayan bu platformda, yeni-TKP'lerinkine yakın bir steril sınıf anlayışı baskındı. 'Eski' Devrimci Yol'culardan Ayşe Gülay Özdemir (doğ. 1956), bu platformun tutumuyla, ilham aldığı Gezi deneyimi arasındaki tenakuza dikkat çeker: "Dinleme ve tartışma kültürünü birlikte götür"emiyor, "dayanışma ve mücadele halkası içinde yer alanları çoğaltmak yerine azaltıyor", "farklılıkları tolere etmek yerine... alabildiğine ayrıştırıcı... katı, kısıtlayıcı, esnek olmayan" bir söylem kuruyordur. Birleşik Haziran Hareketi, 2015'ten sonra laiklik eksenli bir kampanyayla, daha toparlayıcı olma çabasına girdi.

Yeşil

Gezi İsyanı'nın kökenindeki muhalefet enerjisinin (iktidar bakış açısından, komplonun ölçeğinin) küçümsenmemesi gerektiğini ihtar ederken, olayın "iki ağaç yüzünden" çıkmadığını söylemek, kısa sürede bir ezbere dönüş-

müştür. Oysa, 'yeni' bir toplumsal hareket ve muhalefet mecrası olarak çevreci-ekolojist saik de vardı olayın başında ve içinde.

12 Eylül darbesi sonrasında solda gelişen ekolojizm, çevrecilik ve 'yeşil hareket' ilgisi, feminizmle beraber, marjinalizmin, savrulmanın, liberalleşmenin alâmeti olarak görülmüştü. Ekolojizm, feminizm kadar 'paradigmatik' bir etki ve onun kadar kitlesel bir toplumsal hareket yaratamadı, –en azından onun kadar hızlı yapamadı bunu–, fakat yine de tedricen gelişen bir nüfuz kazandı. Yeşil düşüncenin Türkiye toprağına düşen ilk tohumları, gerçekten 'dış kaynaklı' idi. *Greenpeace*'in ve Almanya Yeşiller'i başta olmak üzere Avrupa'daki radikal yeşil hareketin popülaritesi, solun bütün dünyada gerilediği ve Türkiye'nin 'hareketsiz' olduğu bir zamanda, cazip görülmüştü. *Greenpeace*, görece 'teknik' ve gerçekten liberal bir sempatiye hitap ederken, yeşil hareket(ler) sol muhitte ilgi uyandırdı.

Anti-otoriter sosyalist akımın bağrından doğmuş olan bu hareket, muhafazakâr-liberal bir 'koruma' perspektifiyle yetinmiyor, tümüyle kapitalist rasyonaliteyi sorguluyordu. Sermaye egemenliğinin dünyayı yıkıma sürüklediğine, felâket getirdiğine dair 'standart' sosyalist ajitasyon, yeşillerde azamî radikalleşiyor, kapitalizmin bütün canlılarla beraber dünyanın fizikî varlığını tehdit ettiği noktasına varıyordu. Yeşil düşüncenin köktenci sanayileşme-büyüme ve teknolojizm eleştirisi, Marksizmin ekonomizme indirgenmesine ve pozitivistleştirilmesine itiraz eden sosyalistlere ilaç gibi geldi. Buna mukabil sosyal demokratlardan komünistlere uzanan geniş bir tayfta, bu eleştirinin nesnel olarak, gelişmiş kapitalist ülkelerin azgelişmiş ülkeleri 'geri bıraktırma' stratejisine yarayacağı fikri, uzun süre kabul görecekti. Yeşil hareket ayrıca yerleşik demokrasi sistemini sorguluyor, kampanyalar etrafında dinamik ve yatay örgütlenme kültürünü geliştiriyordu. Çevre meselelerine kısılmış değillerdi, "sistem"le dertleri vardı, geniş ve radikal bir demokratikleşme gündeminin takipçisiydiler.

Yeşillere yönelik ilgi, çevirilerle de gelişti. Bu bakımdan Ayrıntı Yayınları'nın sistemli katkısını anmak gerekir. Güçlü düşünürler olarak önce André Gorz, sonra eko-anarşist Murray Bookchin'in eserleri, yeşil eleştirinin teorik 'itibarını' artırdı. –Bookchin'in PKK lideri Öcalan üzerindeki etkisini onuncu bölümde göreceğiz.– '90'larda yerli bir neşriyat ve fikir üretimi de gelişmeye başladı. Savaş Emek'in (1948-2014) 1992-1996 arası çıkardığı *Ağaçkakan* dergisi, yeşil düşüncenin yerlileşmesinde ve gündeminin genişlemesinde başarılı bir merhaledir. Savaş Emek örneğin tek başına alternatif/"temiz" enerji kaynaklarını çare olarak görürsek, bunların "piyasanın ürün çeşitlendirmesine" yaramaktan ibaret kalacağını anlatarak, radikal sistem eleştirisinde ısrar eder. Bookchin'e de ilk dikkat çekenlerden biri o olmuştur.

Savaş Emek, 1988-1994 arasında arz-ı endam etmiş olan ilk Yeşiller Partisi'nin de kurucularındandı. 1990'da bu partinin öncülük ettiği, Aliağa nükleer santraline karşı –projenin iptaliyle sonuçlanan– muhalefet kampanyası, Türkiye'de yeşil muhalefetin *hareket* vasfı ve itibarı kazanmasının eşiğidir. Bergama altın madeni direnişi (1994-2006), yeşil muhalefeti köylü tabanıyla buluşturan bir kampanyaydı. AKP iktidarında sayısı bine yaklaşan hidroelektrik santrallerine (HES) karşı kampanyalarda bu buluşma daimîleşti; Ege, Dersim, özellikle Karadeniz'de sol muhalefetin en kitlesel uğrağı haline geldi. Bu tecrübe, yeşil ideolojinin 'sosyalizasyonunu' ilerletti. Ekolojizmi muhalefet imkânı olarak araçsallaştıran tutumlar, köycü-popülizm, ulusalcı yönelimler ("vatan toprağını korumak") de eksik değildi. Ancak yanı sıra, insanın doğayla ve diğer canlılarla ortak yaşamına olan duyarlılığını işleyen romantik bir anti-kapitalizm söylemine de menfez açıldı. Derelerin özgürce akması imgesini toplumsal özgürleşme mecazına bağlayan bu söylem, kapitalizmin 'teşhirini' somutlaştırmaya da açılan bir menfezidir. ("Bizim dereyi kim çaldı?" sloganı mesela, suyun vd. doğal yaşam kaynaklarının ticarîleştirilmesine ve bunun 'doğallaştırılmasına' itirazın zekice bir özeti değil mi?) Karadenizli aktivist-yazar Cemil Aksu (doğ. 1977), bu mücadeleye aynı zamanda, yerleşik temsiliyet rejiminin ve dışsal-merkezî-'büyük' gündemlerin yabancılaştırıcılığına karşı "yerelin kurucu bir politikayla özgürleştirilmesinin" imkânı olarak bakar.

Yeşil ideolojinin, 'apokaliptik' bir meyli de vardır. Kapitalist sanayi kültürünün yol açtığı doğa tahribatının, basbayağı dünyayı ve yaşamı tehdit edecek ölçeğe ulaştığı fikri, '70'lerden itibaren, marjinal olmaktan çıkmaya başlamıştı. 2000'lerde, sanayi üretimi 'ifrazatının' yol açtığı küresel iklim değişikliğinin gündeme yerleşmesiyle, bu 'âcilcilik' güçlendi. Ömer Madra,[72] "şeâmet tellalı" yaftasını göze alarak, "canlılar âleminin" açık ve yakın bir tehdit karşısında bulunduğunu, bunun ancak düzenin ve hayatın topyekün değişimiyle önlenebileceğini anlatmaya kendini adamıştır.

2000'lere gelindiğinde, yirmi sene önce ekolojiyi-yeşilleri alaya alan veya reformizmin-konformizmin bahanesi sayan bütün sosyalist hareketler/partiler "çevre ve ekoloji mücadelesine" selâm vermeyi rutine bağlamış, çoğu sosyalizm tariflerine *ekolojik* sıfatını katmıştı. Bu arada 2008'de yeni bir Yeşiller Partisi de kurulmuştu. Kuruculardan Ümit Şahin (doğ. 1969) yeşil düşüncenin üretken bir yazarıdır; bütün dünyada yeşil harekette anti-kapitalist damarın güçlenmesiyle beraber yerel ekonomik direniş ve ekolojik yaşam deneyimlerinin gelişmesine ümit bağlar. 2009'da ÖDP'den kopan EDP'yle birleşerek Yeşiller ve Sol Gelecek Partisi'ni (YSGP) oluşturdular.

72 Doğ. 1945. 1995'te yayına başlayan demokratik haber-yorum ve kültür platformu *Açık Radyo*'nun kurucusudur.

İlkin yeşil düşüncenin terkisinde ve yine 'çeviriyle' Türkiye'ye gelen hayvan hakları düşüncesi, 2000'lerde belirli bir işitilirlik kazandı. Prof. İsmet Sungurbey'in *Hayvan Hakları* eseri (1992), ilk önemli yerli katkıdır. Sungurbey, *Bir İnsanlık Kitabı* alt başlığından çıkarsanabileceği gibi, hayvanları korumayı hümanist bir çerçevede, dinî kaynaklara ve merhamet mefhumuna da müracaat ederek, "insanlığımızın mihenk taşı" olarak ele alır. Yeşil düşünce erbabından Ümit Şahin ise, hayvan hakları duyarlılığını, insan-merkezci kozmolojinin sorgulanmasının ve 'her şeye kadir' insan egemenliği tasavvurunun sınırlanmasının bir icabı olarak görür. PKK militanı olarak dağdaki gerilla yaşamı koşullarında veganlığı seçen Çetin Nerse (doğ. 1984), 2015'te yayımladığı kitabında, insan-hayvan ilişkisinin bir *ilâhiyatını* kurmaya çalışmıştır. Nerse, insanın "diğer hayvanlara" yaklaşımında, kendi içindeki "kötü yanı" onlara yansıttığını anlatır; bunu sorgulamayı ahlâkî bir 'iyileşme' davası olarak koyar. Hayvan hakları, YSGP, ÖDP ve HDP'nin programlarında zikredilmiştir.

Siyah

Gezi İsyanı, hem bütün otoritelere onlarla dalga geçerek isyan eden, yaratıcı duvar sloganlarına yansıyan ruhu, hem merkezsiz-hiyerarşisiz örgütlenme meyliyle, hem de tabiî kendiliğindenliğiyle, anarşizan bir karakter de taşıyordu. 'Adlı adınca' anarşizm de Türkiye'de '80 sonrasında sahaya çıkmıştır.

"Anarşizm" Türkiye'de popüler ve resmî dilde şakilik anlamında kriminal bir kavram olarak kullanılagelmişti – '80'lerden itibaren yerini "terörist"e bırakan bir kavram... Sosyalistler arasında ise kendiliğindenciliği, disiplinsizliği ifade eden bir yozlaşma terimi idi. 12 Eylül darbesinden sonra olumlu ve politik anlamıyla anarşizm, kimi sosyalist muhitlerde otoriterlik ve dogmatiklik özeleştirisine bağlı olarak gelişti. Sosyalizmin 'düşman-kardeşi' ve radikal eleştirisi olarak anarşizmin tarihî ve teorik mirasıyla tanışanlar arasından, müstakil bir kimlik olarak anarşizmi ve *liberterliği* benimseyenler çıktı. '90'larda Sokak Yayınları'nın öncülük ettiği anarşist klasik çevirileri, bu hattı besledi.

1986'da çıkan *Kara* dergisi, ilk anarşist dergidir. 1987 sonbaharında yayımladığı *Kara Bildirge*'de, bireyin toplumsallık adına hiçe sayılmasına karşı çıktı, kendiliğindenliğin özgürlükçü potansiyelini desteklerken, özerkliği ve yataylığı gözeten bir örgütlenmenin gerekliliğini savundu. *Kara*'nın kapanmasının ardından 1988'de çıkan *Efendisiz*, *Kara*'nın biraz afakî kaldığı, "yerli" ve somut bir politika perspektifi çizemediği tespitinden hareket etti. "Tahakküm toplumunda" liberter kaygıları koruyarak politikayla uğraşmanın müşkülâtını ve ahlâksızlık-güçsüzlük gerilimini sorgulaması hayatîydi. Araçsalcı zihniyete boyun eğmeyeyim diye ahlâkın alanına kapanıp politikaya 'çıkamamanın' kıskacını, anarşizmin geçiştirilmemesi gereken varoluşsal

bir sorunu olarak koydular. *Efendisiz*, buradan hareketle en azından zımnen, apolitik, konformist-hedonist "yaşam tarzı anarşizmi" eleştirisinin de temelini attı. (Bu arada, 1992'de İzmir'de çıkan *Amargi* dergisi, –feminist *Amargi*'yle karıştırılmamalı–, ayrımlardansa platform fikrini güçlendirmeye çabalamıştı). Ömrü *Kara* gibi kısa olan *Efendisiz*'i izleyen *Ateş Hırsızı* daha uzun ömürlü oldu (1992-1999). Gündemle daha yakından ilgilenen ve daha öfkeli olmakla övünen bu dergiyi, 2001-2006 arasında çıkan *Özgür Hayat* izledi. *Özgür Hayat* ve '90'ların sonunda oluşan Anarşist Gençlik Federasyonu, eylemci ve isyancı bir yol tuttular – sonrasında bir 'kontrolsüz' şiddet özeleştirisi yapma gereği duydular. 2004-2007 arası çıkan, Kürşad Kızıltuğ ve şair Süreyya Evren'in emek verdiği *Siyahî*'de ise teorik ilgi yüksekti; Foucault, Deleuze, Butler'la alışveriş içinde anarşizmi post-yapısalcılıkla kavuran, *post-anarşist* yönelimi geliştirdi. 2011'de Can Başkent'in kurduğu Propaganda Yayınları, iştahlı ve provokatif bir dille, –veganizm ve ateizme de özel önem vererek–, yerli fikir üretimini geliştirme iddiasındadır.

Anarşizmin özgün, 'yerli' denebilecek temel tartışması, Türkiye'deki gecikmişliğiyle ve zayıflığıyla ilgilidir. *Efendisiz*'i çıkaranlardan Ufuk Özcan, hep buna sebep gösterilen devlet yüceltisinin yanı sıra, Batı'dakinden farklı olarak sömürü ve tahakkümde bir ölçüyü gözeten 'kollayıcı' devlet geleneğini hesaba katar. Bu durum, insanların "devletle köklü, sarih bir problemi"nin olmamasına yol açmıştır. Tayfun Gönül, 1994'te *Apolitika* dergisinde Türkiye'nin "Doğunun despotizmiyle Batının ruhsuz maddeciliği ve tahakkümcülüğü arasında sıkışmış" olmasını bir 'darlık buhranına' sebep gösterse de, bir tür 'irfanî' iyimserlik taşır: İnsanlar her şeye rağmen sezgileriyle "çeşitlilik içinde birlikte yaşama olanağını, özgürlüğü, kardeşliği, barışı" arıyorlardır ve o sezgiye seslenmek gerekiyordur.

Tayfun Gönül (1958-2012), Türkiye'nin ilk vicdanî retçisidir. Sonraki yıllarda büyük baskıları göze alarak direnen başkaları da çıkacaktı. Anarşistler, anti-militarizmin öncüsü oldular. 1994'te İzmir'de kurulan Savaş Karşıtları Derneği, "sol muhalefet geleneğine yabancı" olan bir kulvarı açma iradesini belirtmişti. Bu dar kulvarda, vicdanî ret ve sivil itaatsizlik düşüncesi de bir derece gelişti. Anti-militarist aktivistler insan hakları hareketiyle etkileşim içinde, toplumun militarizasyonunu sorgulamak yanında, solun-muhalefetin 'şiddetsizleştirilmesi' yönünde gayret gösterdiler.

Alevilik-Aleviler

Yüklenen miladî öneme binaen yine Gezi İsyanı üzerinden devam edersek; o günlerde öldürülen (dördü 20'lerinde, biri 19, biri 15 yaşında) yedi kişinin hepsinin Alevi olması, bu hareketle ilgili tutuklanan her iki kişiden birinin

Alevi olduğunun bildirilmesi, hem mağdur-kurban hem muhalefet öznesi olarak Alevilerin durumunu bir kez daha gündeme getirdi. Ondan yirmi yıl önce de, 2 Temmuz 1993'te yaşanan Sivas-Madımak Katliamı, Alevilerin bu konumunun korkunç bir teyidi olmuştu.[73] Bütün dünyada kimlik hareketlerinin geliştiği 1980'ler-'90'lar dönümünde, bir de bu şiddetli tehdit algısı, Alevi örgütlenmesinin müstakil bir 'akım' halini almasını beraberinde getirdi. Bu özerkleşme, solla ilişkilerinin yeniden düşünülmesine de vesile oldu.

Murat Küçük, solun Aleviliğe 'ilgisini', –TKP'li– folklor sanatçısı Ruhi Su'nun (1912-1985) Alevi türkülerini ve deyişlerini derleyip yayımladığı 1940'lara kadar uzatır. Su, bu eserlerin sözlerindeki 'sosyalizan' muhtevayı vurgulayan, hatta yer yer katkılarla 'berkiten' bir seçki yapmıştır ona göre. İlerleyen dönemlerde de sözgelimi "Benim kâbem insandır" semahı "Benim kâbem emektir"e uyarlanabilecektir. Alevi müziğinin sol popüler kültüre transferi, '60'larda yeni bir ivme kazandı. TİP, propagandasında Alevi âşıkları seferber etti. Bu ara, geleneksel eserleri yorumlamanın yanı sıra ajitatif-propagandif türküler üreten bir sol Alevi âşık geleneği oluştu: örneğin "Kısa çöp uzun çöpten hakkın alacak"ı, "Yuh yuh"uyla Mahzuni Şerif (1940-2002), "Kızıldere ağıdı"yla Aşık İhsani (1932-2009)... Orada keşfedilen kaynak, kültür emperyalizmine, burjuva yozluğuna panzehir olacak bir halk kültürü malzemesinden ibaret değildi. Bu türkü ve deyiş sözleri, otoriteye başkaldıran ve zulme uğrayan bir tarihsel geleneği haber vermekteydi. Alevilik sadece köylü isyanının değil, eşitlikçi-özgürlükçü meşrebiyle ilkel-komünist bir birikimin otantik mirası olarak 'değer'lendirildi.

Milliyetçi-muhafazakâr propaganda, komünizmin temel vasfı olarak işlediği dinsizliği-ahlâksızlığı, Alevilik hakkındaki, biraz da bu vesileyle alabildiğine çirkinleştirdiği önyargılarla birleştiriyordu. Bu çifte karalama, iki hasmını yan yana getiren bir etki yarattı. Hızla şehirleşen, böylece 'kaçgun'dan çıkarak modern toplumsal hayata karışan Aleviler, sınıfsal-toplumsal rekabetle de birleşen bu anti-komünist husumet karşısında sola yaklaştılar. Şehirleşme-modernleşme süreciyle geleneksel sosyalleşme ağlarının ve kırsal evrende örülmüş dinî bağın çözülmesi, 'itikaden' yakın bulunulan sosyalizme meyli güçlendirdi. Hatta genç kuşakta dedelere muhalefet ederek Aleviliğini 'aşma' eğilimi güçlendi; feodal gelenek, onu kemale erdiren çağdaş 'devriyesine' ayak bağı olmamalıydı. Alevileri komünistleştiren yozlaşmanın son aşamasını tam da burada gören ülkücülerin (bkz. Türkçülük-Ülkücülük, s. 313 vd.) '70'lerde Alevi mahallelerini hedef alan sistemli saldırıları, Alevi-sosyalist örtüşmesini pekiştirdi.

Mihri Belli, 1969'da Malatya köylerindeki gözlemlerini aktarırken, "bizimkiler kolaya kaçmış ve genellikle ilerici düşünceye açık olan Alevi kesimi

73 İslâmcılık bölümüne de bkz., s. 452-453, 488.

içinde kalmışlardı" diye yazar. Aleviler de 'kolaya kaçabiliyorlardı'; Gün Zileli, sosyalist propagandaya gittikleri Alevi köylerinde mukabil Alevilik propagandasıyla karşılaştıklarını aktarır! Aleviliğini, aslında belki sosyalizme de 'muhtaç' olmayan, otantik ve 'organik' bir eşitlik ve özgürlük öğretisi olarak benimseme eğilimi –açık veya zımnî– eksik değildi. 1980'lerde ve '90'larda, önce sosyalist hareketin sonra bütün sosyalizmin yenilgisi karşısında bu 'ikrarın' biraz daha güçlenmesini anlamak zor değildir.

Nitekim TKP bahsinde ele aldığımız R. Yürükoğlu ve İşçinin Sesi hareketi bu dönemde "Aleviciliğe" inkılâp ederek, adeta böyle bir ikrarın talibi olmuştu. 1990'larda belirli bir tesiri olan *Kavga*, sonra *Kervan* dergisiyle, "Türkiye'de sosyalizmin dünü" olarak tanımladılar Aleviliği; kurumlarını ve ritüellerini yenileyerek, Alevilik, bugün de sosyalizmin erkânını oluşturabilirdi. İşçi sınıfı, Aleviliğin "musahibi", yani yol kardeşi olacaktı. DHKP-C'de de, Aleviliği sosyalizmin ikamesi değil ama doğal refiki olarak görme eğiliminin güçlendiği görülür. 1995'te Alevilerin yaşadığı İstanbul Gazi Mahallesi cemevine yapılan –gayri nizamî harp operasyonu mahiyetindeki– saldırılar ve buna gösterilen direnişten sonra bu eğilim güçlenmiştir. Aleviliğin egemenlere karşı halk isyanlarındaki tarihsel birleştirici ideolojik işlevinin yinelenmesinden daha önemlisi, Alevi ritüel repertuarının transferidir: Ölüm oruçlarında semah dönmek, alınlara kırmızı bant bağlamak[74] gibi... Öğretiden çok mecazlarıyla, imgeleriyle kurulan bu bağ, Aleviliği bir *kutsal mazlumluk* mitolojisi olarak değerlendirir.

Madımak Katliamı ve Gazi Mahallesi saldırıları, solun en geniş platformlarının üstüne alındığı olaylardı. Bununla beraber, Alevi toplumunda, Alevilerin solla bağlarından öte bizzat Aleviliklerinden ötürü hedef alındıkları algısı gelişti. Her halükârda, kendini –zaten 'düşkün' olmuş– sola emanet etmekle yetinmeme eğilimi güçlendi. Solla ilişkiden bağımsız olarak, gelişen şehirleşme koşullarında cemaat bağlarını sürdürme, ibadet ve ritüelleri yerine getirebilme ihtiyacı da, onları müstakil bir yol çizmeye doğru itiyordu. 1988'de Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin (PSAKD) kuruluşu, özerk Alevi örgütlenmesinin ilk adımı oldu. PSAKD Aleviliği, Ali kültü etrafında şekillenmiş, Anadolu'ya özgü bir inanç sistemi ve müstakil bir kültürel kimlik olarak ayırırken; Osmanlı'dan beri egemen sınıflara karşı alt sınıfların dayanışma ve direnişini temsil eden muhalif soy çizgisini vurgulayarak, sol geleneği sürdürür. PSAKD'den sonra 1992'de kurulan Hacıbektaş Veli Kültür ve Dayanışma Derneği (HVKD, sonra Alevi Kültür Derneği), 1994'te kurulan Hacıbektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı da (HVAKV) ülke çapında şubeleştiler. 2000 yılında Pir Sultan Abdal Kültür ve Hacıbektaş Veli Kültür-Da-

74 Kırmızı bant, Alevilerde Kızılbaşlığı sahiplenen bir kimlik işareti olarak 1990'larda âdet haline geldi. Zülfikârlı kolyeler de bu dönemde modalaştı.

yanışına derneklerini de kapsayan Alevi-Bektaşi Federasyonu (ABF) kuruldu. Gerek Alevi Kültür Derneği gerek ABF'nin, "ayrımcılık" isnadıyla men edilen bu isimleri kullanmayı ancak mahkemeleşerek başarabilmeleri, Alevilerin tanınma mücadelesinin, 'başka sorum yok' dedirtecek timsalidir. Avrupa, özellikle Almanya'daki örgütlenme de etkilidir. Madımak Katliamı'nı izleyen Alevi örgütleri furyası, Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu'nun (AABF) kurulmasıyla sonuçlandı. 2002'de bir Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu kuruldu.

Alevi uyanışının dışa dönük ilk çıkışı, 1989'da bir grup Alevi temsilcisinin –Alevi olmayan bazı aydınların da katılımıyla– yayımladığı Alevilik Bildirgesi'dir. Bildirgenin temel talepleri şunlardı: Aleviliğe karşı sistemli önyargıların ikrarı ve kadim inkâr politikasının terk edilmesi, Sünnîleştirme girişimlerinin durdurulması, din dersinin zorunlu olmaktan çıkarılması, Diyanet İşleri 'hizmetlerinden' Alevilere pay ayrılması. PSAKD ve HVKD'nin başını çektiği Alevi platformu, 1993'te laiklikle bağdaşmayan Diyanet'in ilgası talebine döndü. Zorunlu din derslerine ve nüfus cüzdanındaki din hanesinde Alevi yazılamamasına karşı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne uzanan zorlu bir mücadele yürüttüler. Tanınma mücadelesinin merkezine, giderek, cemevlerinin dinî ve hukukî statüsünün verilmesi talebi yerleşti.

1966-1981 arasında, tamamen Alevi tabanına dayanan, ancak Alevi kimliğini sadece imâ yoluyla 'belli eden' Türkiye Birlik Partisi, yola merkez sağdan çıkmış, 1960'ların sonlarından itibaren sollaşmaya yönelmiş, 1979'da CHP'nin soluna kaymıştı.[75] 1996-99 arasında faaliyet gösteren, yine CHP'nin az solunda konuşlu Demokratik Barış Hareketi, Alevi tabanına dayanmaktaydı. Bir ara ABF bünyesinde söz konusu edilen "Alevi Partisi" fikir egzersizi sonuç vermedi. Alevi halk, büyük çoğunlukla CHP seçmeni olmayı sürdürdü. Bununla beraber, CHP angajmanıyla ilgili tartışmalar da yoğunlaştı. Kemalizmle, milliyetçilikle, devletle ilişkiyi de masaya yatıran bu tartışmalar aynı zamanda doğrudan Aleviliğin tanımlanmasıyla ilgili ayrılıklara denk düşer. Bu gerilimlerin bir veçhesi de, dedelik ve ocak soy çizgisinin etkili olduğu geleneksel Alevilikle, Aleviliği etnisite-üstü bir iman ya da dünya görüşü olarak düşünme ufku arasında; atmosferdeki toplam milliyetçiliğin voltajını yükselttiği bir gerilimdir.

Burada zihni en rahat olan, muhafazakâr Cem Vakfı'dır. 1995'te kurulurken "Cem" kelimesini "Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi" açılımıyla 'sigortalayan' vakfın fikrî kökeni, 1964'te yayına başlayan *Cem* dergisine dayanır. *Cem*, ilk sayısında Alevilerin İslâm'ın bir mezhebi ve "öz be öz Türk evlatları" olduğunu savunmuştu. Bugünkü *Cem* çizgisi, 'en Türk' mezhep olma iddiasını devletlü bir gururla tamamlar: Aleviliğin, Osmanlı'nın kuru-

75 Genel seçimlerdeki oy oranları: 1969'da % 2,8; 1973'te % 1,1; 1977'de % 0,4.

luşunda (Ahilikle) ve devlet işleyişinde (yeniçerilerle) tarihî rol oynadığını vurgular. Devletin Aleviliği seçkin bir millî değer olarak tanımasını ister. Malatya'nın etkili bir dede soyuna dayanan İzzettin Doğan'ın (doğ. 1940) liderliğindeki bu yapı, Alevi toplumunun sermayedar ve orta sınıf seçkinleri arasında görece güçlü bir temsile sahip. Sol eğilimli Alevi platformu 1993'ten itibaren Diyanet'in ilgasını talep ederken, onlar bu kurumun baki kalıp Alevileri de içermesi isteğini sürdürdüler. 1996'da kurulan Dünya Ehlibeyt Vakfı'nın da Aleviliği "İslâm'ın özü" sayan ve Sünnîlikle bağdaşık düşünen bir tutumu vardır.

Sola yatkın Alevi platformunda ise, Aleviliğin hem İslâm dairesine hem Kemalizme hem Türk milliyetçiliğine aidiyetini ve sadakatini sorgulayan tartışmalar baş gösterdi. Bu tartışmaların kaynaklarından biri, Kürt özgürlük hareketinin etkisiydi. Demokratik Aleviler Federasyonu adı altında bir örgüt de kuran bu hareketin özellikle Dersim bağlamında Aleviliği Kürt kimliğiyle ilişkilendirmesi, biraz da ona tabi kılması, tedirginlik de yarattı. Beri yandan oradan gelen güçlü Kemalizm ve milliyetçilik eleştirisi, savunmacı-reaksiyoner tepkilerle beraber teşvik edici de oldu. Yine Kürt-Alevi hareketinin, inanç ve ritüellerinin Zerdüştlük ve Mazdeklikle kökdeşliğine dair ilgileri, İslâm bağını gevşetici esinleri çoğalttı.

Avrupa, özellikle Almanya Alevi toplumunun Türkiye'ye düzenli yansıyan etkisi de bu fasıldandır. AABF bünyesindeki bazı birimlerin devlete mesafesini Türk bayrağını mekânlarında bulundurmayacak kadar açan tutumu, uzun süren tartışmalara vesile oldu. Bu mesafe, Madımak travması ve Kürt özgürlük hareketinin etkisi gibi etkenler yanında, bir göçmen toplumu olarak Almanya'da kabul görme ve 'yerleşme' uğraşının deneyimiyle de açılmaktaydı. AABF bir tanınma avantajı olarak Alevilerin Batı kültürüne uyumlanma kapasitesini, dahası 'fıtrî' uygunluğu motifini –bilhassa kadının konumu üzerinden– işlerken, en azından zımnen İslâm paydasından uzaklaştı. Türkiyeliler arasında Alman vatandaşlığı alma eğiliminin Alevilerde görece yüksek olduğu da anlaşılıyor. AABF 2002'de Almanya anayasasının tanıdığı dinsel statüden yararlanma amacı da güderek, Alevileri kendine mahsus bir inanç cemaati olarak tanımladı – bir uzaklaşma adımı daha...

Türkiye'de de Alevi-Bektaşi Federasyonu, 2004'te bir vatandaşın nüfus cüzdanında din hanesine Alevilik yazılması talebinin ret gerekçesinde "Alevilik İslâm'ın bir yorumudur" denmesine "Alevilik İslâm dışıdır" çıkışıyla mukabele etti. Aslında Aleviliği büsbütün Müslümanlık dışına taşımayı hedeflemeyen, ancak hem onun senkretik yapısı içinde İslâm'dan daha eskiye uzanan köklerine ve ("insanı merkeze koyan") kendine özgülüğüne dikkat çeken hem de yekpare bir İslâm yorumu içinde massedilmesini reddeden bir çıkıştı bu. 2012'de CHP Tunceli milletvekili Hüseyin Aygün, Diyanet'in ce-

mevlerinin ibadethane statüsünü tanımamasıyla ilgili açıklamasında "Alevilik dindir" diyerek, bu 'provokasyonu' tekrarlayacaktır.

İslâmcıların yanı sıra Alevi sağından da tepki gören bu 'ayrıştırıcı' tutumu, 2009-2010'da AKP iktidarının düzenlediği Alevi çalıştayları da körüklemişti. Çalıştaylara katılan Alevi örgüt temsilcileri, bu faaliyetin Aleviliği "Sünnîlik içinde eritme" ve "Devletin Alevisi"ne dönüştürmeye hizmet ettiğine karar verdiler. Her şeyden önce, AKP'nin, devletin, İslâmcılığın Alevilik üzerindeki *tanım erkini* elinde tutma inadına karşı çıkıyorlardı. HVAKV, 2009'da bir bildirisinde "artık hiç kimsenin Alevileri akıl verilecek, azarlanacak, hizaya getirilecek bir aktör olarak tasarlayamayacağı" ikazında bulunur.

Alevi kimlik talebi ve tartışmaları, Alevilik araştırmalarının gelişmesiyle de beslenmiştir. 1990'larda Cemal Şener (1951-2010) 'Alevilik bilgisinin' olağanüstü üretken ve popüler yazarıdır. Medyada Alevi kimlikli bir görüş 'konteynırının' açılmasına katkıda bulunan Şener, "aklın özgürlüğünü temel alan" Aleviliğin, "tanrının varlık biçimini dahi sorgulamaya çalışan" karakterini vurgular. 2000'lerde, özellikle etnografi ve tarih çalışmalarında artışla beraber yetkinleşme gözlenir. Bu çalışmalar, ritüel ve kültlere ilişkin geleneksel bilgiye eleştirel bir bakış açısı kazandırır. 2007-2001 arasında AKP milletvekili olarak Alevi çalıştaylarının yürütücülerinden olan Reha Çamuroğlu'nun (doğ. 1958), 1990'ların başındaki tarih felsefesi çalışmalarıyla bir öncülük yaptığını belirtmek gerekir. Aleviliğin sola raptedilmesindeki otomatizmi sorgulamış, Aleviliğin ateizm olmadığını hatırlatmıştır. Aleviliğin çağdaşlığa/modernliğe yatkınlığıyla yüceltilmesine de karşı çıkar Çamuroğlu; araçsal akılla malûl gerçekliğe karşı aşkın hakikate bağlanmış olan Aleviliğin, "hiçbir çağda 'çağdaş' olmadığını" söyler. 'Konmamalarını', yerleşikliğe dirençlerini, göçebeliklerini ve doğrusal olmayan, 'dönen' zaman anlayışlarını, tahakküme muhalefet etmekten ziyade ona bilişsel olarak *dışsal* olmakla tarif ederek, anarşistçe bir yere oturtur Aleviliği.

Ayhan Yalçınkaya'nın (doğ. 1964) bu ilâhiyatı geliştirdiğini söyleyebiliriz. O da Aleviliğin "her tür şimdiki zamanı mutlaklaştırma girişimine karşı bir direnci", zamanı reddeden bir hakikatin metafiziğini temsil ettiğini düşünür. Aleviliğin bir siyasal toplum projesi yoktur, öğretisindeki Mehdici inanışı derinleştirmemiş olması, ütopyasının da olmadığını gösterir. Buna karşılık onda, devlet-öncesi bir alternatif siyasallık kipinin izi bulunabilir. "İnsanî olgunluğa –tanrı dahil– herhangi bir dış sınır çizgisi çekmeyen", kendisini tarihsel formlarla mukayyet olan kitabî hükümlerle değil, dinin rehberliğindeki *yol* ile tanımlayan bir kiptir bu. Bu nedenle Yalçınkaya Aleviliğin ister istemez sabitleyici olacak bir kimlik hareketine de dönüşmemesi gerektiği kanısındadır. Nitekim iktidarın Aleviliği bir kimlik olarak kurma/yaratma teşebbüsünü, doğrudan doğruya "kavimkırım" (etnosid) politikasının bir par-

çası olarak görür. (Zaten vatandaşlığın altının oyulduğu bir zamanda devlet, kimlik krizlerinin zuhuruna bünyesini uyarlayarak, kendini esasen bu kimliklendirme siyaseti üzerinden 'gerçekleştiriyordur'.) Aleviliğin her türlü sabitlenmeye direnen *heteropraksis*'ini yaşatmanın sırrı, böyle bir etkinliğin/varoluşun adeta kurucu edimi olan cem ayinini canlandırmak, ayinselliği yeniden üretmektir Yalçınkaya'ya göre. Bu nedenle, iktidarın ayini "yerinden etme" stratejisine karşı, cemevleri mücadelesine hayatî önem atfeder.

Bütün bu tartışma birikiminde, sadece solla Alevilik ilişkisini değil, genel olarak kimlik ve öznelik teorisini yeniden düşünmenin ipuçları bulunabilir.

Defter

Gezi İsyanı'nın çiçek dürbününden bakmaya devam edelim. Oradaki direnişin karakteristik bir vasfı da, sadece mizahî değil şen şatır bir başkaldırı olmasıydı. 1985-86'da iki sayı çıkan *Akıntıya Karşı* dergisinde Bülent Somay (doğ. 1956), "Muhalif söylemin şenlikleşmesi"ni yazmıştı – tam da o sıralar feministler Emma Goldman'ın "Dans edemediğim devrim benim devrimim değildir" vecizesine 'tutulmuşlardı'. Özgürleştirici eylemin vereceği mutluluk, devrimden umulan dönüşümü bugünden yaratmanın 'parolasıydı' aynı zamanda. *Akıntıya Karşı*'nın ikinci sayısında Nurdan Gürbilek (doğ. 1956), kapitalizmin endüstrileşmiş şenliklerinden farklı olarak, "iktidarı askıya alan" halk şenliklerinde başkaldırının kolektif bilincini yansıtan gülmenin "yıkıcı içeriğini" hatırlatmıştı.

Gürbilek, Walter Benjamin'in eseriyle diyalog halinde söylüyordu bunu. Benjamin ve Eleştirel Teori, 1980'lerde sosyalistlerin okuma listesine dahil oldu. Batı dillerine vâkıf olmayanlar da, Ünsal Oskay'ın (1939-2009) çeviri emeği ve aynı zamanda yerlileştirici tefsirleri sayesinde onunla tanıştılar. Eleştirel Teori '70'lerde sadece devrimci-iyimser kutbu Herbert Marcuse'yle bilinmişti. Şükrü Argın (doğ. 1961), bu okulun karamsar düşünürleri olan Horkheimer ve Adorno'nun "kederli mırıltıları" için, 12 Eylül sonrasının 'müsait' olduğunu saptar. Eleştirel Teori'nin 'babalarının' kapitalizmin muazzam 'asimilasyon' gücüne kahreden, –sinizme de meyyal–, metinlerinin nüfuzu için, evet, 1980'ler uygun zamandı: Solu saran ağır yenilgi havası ve kapitalistleşme sürecinin hızla hayatın her alanına sirayet edişi, kulakları o kederli mırıltıya açıyordu.[76]

Bu teorik güzergâhta yol alan Nurdan Gürbilek "1980'lerin kültürel iklimini" tartıştığı *Vitrinde Yaşamak* kitabında (1992), iktidarın artık sadece yasaklayarak, bastırarak değil, esasen arzuları, hevesleri kışkırtarak, kısa-

76 Topyekûn modernlik ve Aydınlanma eleştirisi, Eleştirel Teori'yi muhafazakâr cenah için de ilginç kıldı bu dönemde. Bkz. İslâmcılık, s. 463.

cası dışlamak yerine *içererek* egemen olduğunu anlattı. Baş etmesi bir bakıma daha zor, her halükârda başka bir 'dikkat' ve çok yönlü bir mücadele gerektiren bir tahakkümdü bu. Gürbilek'in Bülent Somay, Meltem Ahıska, İhsan Bilgin, Orhan Koçak ve İskender Savaşır'la beraber düzenli yazarları arasında bulunduğu *Defter* dergisinin muradı, işte o dikkati göstermekti. Orhan Koçak'ın, 1982 Anayasası'nın referandumda büyük çoğunlukla kabulünden ve 1991'de Kürt milletvekillerinin siyasî dokunulmazlıklarının kaldırılmasından 'ilhamla' Türkiye toplumunda haysiyet mefhumunun soykütüğüne giriş mahiyetindeki denemesi (2000), bu 'etüdlerin' haysiyetli bir örneğidir. 1987-2002 arasında iki ayda bir çıkan dergi, bir yanda anti-entelektüalizme diğer yanda entelektüelliğin estetizasyonuna ve performatifleşmesine karşı tetikti. Yayın kurulunun 'moderatör' üyesi Semih Sökmen'in ifadesiyle "edebiyatın, sanatların felsefeye, siyasal alana doğru, politik angajmanın ise edebiyata, sanata doğru hareket etmelerine vesile" olmak istediler. Bu bakımdan, '70'lerin *Birikim*'inin misyonunun teori ve "kültür"le ilgili veçhesini derinleştirerek sürdüren bir yanı vardı *Defter*'in. Hem akademik makale hem politik tebliğ üslûbundan kaçınarak deneme dilini tercih etmeleri ve aktüaliteye mesafeleri, bu kaygının ifadesiydi. Kapanış mektubunda Semih Sökmen (doğ. 1959) "detaycılığıyla, bilgi sevgisi ve teoriye yaptığı vurguyla" *Defter*'in yalnız kaldığını söyleyecektir; bu haliyle bir sığınağa da dönüşmek istemediklerini belirtir – bu nedenle kapanmıştır dergi.

Gündelik hayat ve teori

'80'lerin ortalarından itibaren kapitalizmin gündelik hayata çok daha derin nüfuzu ve yaşam dünyalarını 'sömürgeleştiren' kudreti, sol entelektüel muhitte Eleştirel Teori'nin yanı sıra Kültürel Çalışmalar ekolüne ilgi uyandırdı. Anglosakson Marksizmi menşeli bu ekol, popüler kültüre ve gündeliğe dönük iştahlı merakıyla cezbediciydi; ayrıca karamsar Eleştirel Teori'den farklı olarak, popülerin-gündeliğin bünyesinde mayalanabilecek bir direnişin ve alternatif hayat görüşlerinin nüvelerine bakınan bir iyimserliği barındırabiliyordu. Her iki patika, Eleştirel Teori ve Kültürel Çalışmalar, kapitalist tahakkümün ve sömürünün 'ince' yordamlarına, kendini hasımlarına dahi 'yediren' etkilerine karşı eleştiriyi geliştirmiş, politik ilginin ve duyarlılığın sahasını genişletmiştir. Öte yandan Tuncay Birkan (doğ. 1968) 2002'de bir makalesinde bu eleştirel mesainin bir 'yan tesirine' dikkat çekecektir: Gündelikle-popülerle eğleşen eleştirinin nesnesiyle ve asıl önemlisi o nesnellikle haşır neşir bulunan muhataplarıyla ilişkisizliği oranında, bu 'gıyabî' eleştirel mesai kendi içine kapanıyor, avara kasnak döner hale geliyordur.

Aynı tartışma, psikanaliz teorisinin 'kullanımlarını' da ilgilendirir. Bütün dünyadaki gelişmeye koşut olarak bu dönemde, psikanaliz teorisinin sol düşünceyle etkileşimi güçlenmişti. 1990'ların sonlarından itibaren, –kimilerinin "pop filozof" olarak gördüğü– Marksist teorisyen Slavoj Žižek'in (doğ. 1959), 'zekice' işlediği psikanaliz teorisinin popülerleşmesine hatırı sayılır bir katkısı olduğunu ekleyebiliriz. 'Menfi'-ortodoks bakış, psikanalizin gördüğü ilgide, bireyselleşmenin ve genel olarak bozguncu bir mağlubiyet hâlet-i ruhiyesinin tesirini görür. Oysa psikanaliz teorisinin, gerek kapitalizmin tahakküm mekanizmalarını çözümlerken gerekse insanın özgürleşmeyle ilgili ketlenme ve kapasitelerini anlamaya çalışırken ufkumuzu genişlettiğine şüphe yoktur. Sorun, Orhan Koçak'ın bir yazısında 'geçerken' dikkat çektiği üzere, toplumsal-politik vakıaları psikanaliz teorisinin alet setine ve kalıplarına oturtarak çözümlemeyi otomatiğe bağlayanların yordamında olsa gerektir. Erdoğan Özmen (doğ. 1959), bu otomatiğe kapılmaya karşı tetik bir tutuma örnek olarak, özellikle bellek ve yas deneyimine eğilen yazılarıyla dikkat çeker. 1980'lerden itibaren sadece yazılarıyla değil Metis Yayınları'nın "Ötekini Dinlemek" adlı çeviri programının editörü olarak da psikanaliz teorisinin 'nakline' emek veren Saffet Murat Tura (doğ. 1955), sonra, bilinci nörolojik bilimlere 'dalarak' anlamaya derinleşecektir. Tura'nın *Şeyh ve Arzu*'su (2002), İslâm ve Türk kültürüne dair bir psikanalitik okumaya girişmesiyle dikkate değerdir. (Bir başka psikiyatrist-yazar, Bilgin Adalı da 1997'de yayımlanan kitabıyla "Türk-İslâm ruhu"yla ilgili bir 'kazıya' girişmişti.)

Akademik etkinliğin, merakının ve *praksis* ilgisinin zayıflayarak teknikleşmesi, kendi iç verimlilik ölçütlerine kısılması, bahsettiğimiz 'gıyabî eleştiri' sinizminin kaynaklarından biri idi. Zira üniversite, –sürekli baskılara rağmen–, sol entelektüel faaliyetin geniş bir sahasıydı; akademik işletmenin genişlemesine de bağlı olarak, '90'lardan itibaren göreli ağırlığının arttığını da söyleyebiliriz. Bir *akademik sol* gelişti, bu da kuşkusuz solun dünya ve teori bilgisine katkıda bulundu. Üniversite dışında, Ayrıntı, İletişim ve Metis Yayınları, sol teori literatürünün istikrarlı aktarıcıları olarak anılmalıdırlar.

Metin Çulhaoğlu, 1997'de o sıralar üyesi olduğu ÖDP'nin politik lisanının, Ayrıntı Yayınları kitaplarının arka kapak yazılarını andırmasına 'takılmıştı'. Her zaman önemsediği teoriden yaka silkiyor değildi; solun, somut –ve risk alan– tercihler yapmayı gerektiren politikayı, teorinin genelgeçer, soyut, ilkesel söylemiyle 'geçiştirmesinin' eleştirisini yapıyordu Çulhaoğlu. '70'lerde pratik politikanın entelektüel etkinliği araçsallaştırmasına mukabil, '80'lerden itibaren entelektüel etkinliğin politikayı teoriyle ikame etmeye dönük bir havaya bürünmesi eğiliminden söz edebiliriz. Her halükârda, deneyimle teori arasındaki etkileşimde, 'yüksek' teori ile 'kaliteli' bir popülarizasyon arasında verimli bir bağ kurmada kıtlık berdevamdır.

Murat Belge, *Yeni Gündem*

Solun popüler kültür ve gündelik hayatla meşguliyetinin ilk adımını 12 Eylül'den önce Murat Belge atmıştı. Bu üretimini 1980'lerde genişleterek sürdürdü, "damar" arabesk şarkılardan kâğıt paraların üzerine yazı karalama alışkanlığına dek, gündelik hayat ideolojisinin envai çeşit mevzuuna eğilen denemeler yazdı. Belge'nin bu ilgisi, toplumu değiştirebilmek için, "hayatın günlük dokusunu bir arada tutan ideolojik 'sıva'yı" bilmenin, anlamanın elzem olduğu fikrine dayanıyordu. Sosyalist ilişkilerin de zeminini hazırlayacak olan bir toplumsal demokratikleşme açısından, "toplumda yeşeren... aşağıdan gelme" kültürün farklılıkları ve çoğulluğu içinde 'tanınması' şarttı – hem bilmek hem saymak anlamında.

Belge, 12 Eylül darbesinin halkın –hevessiz de olsa– rızasını kazanmasındaki 'kolaylığın' yarattığı hayal kırıklığıyla, demokratikleşmeyi öncelikli dava olarak görüyordu. Zaten evvelce de sosyalizmin inşasında "galeyana" değil "kitlesel katılıma" güvenmek gerektiğini düşünmüş, demokrasiyi sosyalizmin usul şartı olarak benimsemişti. 1984-1989 arasında genel yayın yönetmenliğini yaptığı *Yeni Gündem* dergisini, öncelikle 12 Eylül rejimine muhalefet edecek, yanı sıra "Türkiye'ye özgü" kısıtlamalarla deşilmemiş 'normal' bir demokrasinin asgarî müştereklerini yaygınlaştıracak bir platform olarak tasarlamıştı. Demokratlığı, sosyalist politik kültürde benimsenegeldiği üzere sol içi veya sola mücavir bir müttefik kategorisi olmaktan çıkartıp aslî ve mukavim bir kimliğe dönüştürmekten, bu minvalde tüm topluma ve bu arada sağa da hitap etmekten yanaydı. *Yeni Gündem*, Demirel'den İslâmcılara uzanan geniş bir muhalefet zemininde demokrasinin ilkeselliğini tartıştırmaya gayret etti. Belge bu görev tanımını 1989'dan sonra da sürdürecek, 'herkese' hitap etme kaygısıyla sol kamuoyuna odaklanmaktan uzaklaşacak, bu da solda 'zevkle kızılan/kızmaktan hoşlanılan kişi' olmasına katkıda bulunacaktı. "Kendi dinamiğini üretip özerkliğini koruyan" yapılanmalara dayanmak anlamında, geleceğin sosyalizmi için veya 'sadece' demokratikleşme için sivil toplumu önemsemek de Murat Belge'nin yöneliminin parçasıydı. Buradan çıkan "sivil toplumculuk" ve "sol liberallik" tartışmalarına döneceğiz.

Birikim'in devamı

12 Eylül'de ara verdikten sonra 1989'da yeniden çıkmaya başlayan *Birikim*, kaldığı yerden, *sosyalizmi yeniden tanımlama* çağrısıyla devam etti. Derginin 1970'lerde de 'sahih' anlamda sosyalist saymadığı reel-sosyalist sistemin çöküş sürecinde bulunması, bu çağrıyı âcilleştiriyordu. Derginin kurucuların-

dan Murat Belge, az evvel değinilen meşguliyetine ve önceliğine bağlı olarak, 1989 sonrası *Birikim*'de görece az yazdı; bunların çoğu da sanat, edebiyat ve yakın tarihle ilgili deneme ve incelemelerdir. Onun bu dönemde üstünde durduğu temel akide, sosyalizmin toplumsal-sınıfsal çıkarların veya bilimsel kesinliklerin koşulladığı bir *zorunluluk* değil *etik tercih* olarak kavranması gerektiğine dairdir. Derginin diğer kurucusu Ömer Laçiner ve yeni dönemdeki diğer düzenli yazarı Ahmet İnsel de (doğ. 1955) bu tavrı benimserler.

Ömer Laçiner, *Birikim*'in yeni döneminin 1989 Mayıs'ındaki ilk sayısında, sosyalizmin buhranının birtakım "hata veya sapınalarda" değil bizzat egemen sosyalizm anlayışında olduğunu '70'lerden beri sorgulayageldiklerini hatırlatarak, iki-üç yıl sürecek bir fikr-i takibe başlamıştı. "Üretici güç" ve "üretim tarzı" kavramlarının ekonomist yorumundan kopmak gereği, kapitalizm –elbette sömürünün girdisi ve aynı zamanda nesnesi olarak– üretken emekten yaratıcı emeğe dönerken, iyice barizleşiyordu. İşçileri ancak toplu-kolektif halleriyle güç oluşturabilecek bir acz içinde gören, "yapma"ya değil "yıkma"ya odaklanan bir sosyalizm tasavvuru, ancak "kapitalizmin mülkiyetsiz bir varyantına" ulaşabilirdi. 1991 "makineleri yetkinleştirme yoluyla işçi emeğini sürekli niteliksizleştiren bilimsel-teknolojik gelişme faktörünün, şimdi artık bizzat bu emeğin varlık nedenini ortadan kaldırmaya yönelik kullanılabilecek hale gelmesi"nin tarihsel imkânına dikkat çekti. Onun üslûbuna hep damgasını vuran hümanizma *pathos*'u, modern teknolojilerin insanın 'imkânlarını' genişletme potansiyeliyle ilgili bir heyecanla tazelenmiştir. Laçiner, emek örgütlerinin "niteliksiz emeği korur" vaziyette kalmayıp, gözünü bu tarihsel imkâna dikmesi gerektiği kanısındaydı. O, sosyalizmin esasen bir etik tercih oluşunu, evrensel bir 'fundamentale' oturtmaya çalıştı. Sol, kadim zamanlara uzanan tarihsel devamlılığıyla, "insanın kendi öz varoluşu dışında bir referans kaynağı, bir yasa koyucu kabullenememe tavrı" idi ona göre. 2000'de, solun temel bir değeri olarak eşitliği, farkları gözeten eşdeğerlik kavramıyla şerh etti – aslında, Etienne Balibar'ın on yıl sonra ortaya atacağı *egaliberte*'sini [eşitlik içinde özgürlük] anlatıyordu burada. Ahmet İnsel de, kimlikleri mutlaklaştırma riski taşıyan çoğulculuktan ziyade, farklı kimliklerin aynı öznedeki bir aradalığını da gözeten *çoğulluğu* ilkeleştirmekten yanadır.

İnsel'in, solu göreneksel zihniyet kalıplarına ve 'anti'lere hapsetmeme, bu bakımdan demokrasiyi aynı zamanda "nihai çözümü olmayan" bir sürekli arayış ve yenilenmenin teminatı olarak kurucu bir ilke sayma yönündeki ısrarı, bu fikri tamamlamıştır. O, sosyalizmin kökünü 'sahici' demokraside veya demokrasiyi sahicileştirme cehdinde görür. *Birikim*'de hamasete ve teorik-politik otomatizmlere karşı hep tetik duran tavır, İnsel'de bilhassa belirgindir. Bu, yurttaşlık, cumhuriyetçilik gibi 'harcıâlem' kurum ve değerlerin

barındırdığı sol muhtevayı küçümsememeye dönük bir dikkatle temellenir. Onun, *Birikim*'in '70'lerdeki ekonomizm eleştirisini, topyekûn "iktisat ideolojisini" sorgulayarak ilerletmesi de önemlidir.

Ömer Laçiner'in, sosyalizmi yeniden tanımlamaya dönük girişiminin verimli bir yankı bulamamasından hayal kırıklığına uğradığını biliyoruz. *Birikim*'in 1989 sonrası yayınında daha fazla yankı uyandıran izlek, Türkiye'nin resmî tarihini-ideolojisini ve özellikle Kürt meselesi bâbında milliyetçiliği sorgulama mesaisi oldu. Dergi –Ayşe ve Ragıp Zarakolu'nun Alan Yayıncılık'ıyla birlikte– Ermeni soykırımını solun gündemine taşımakta başı çekti. Kemalizm eleştirisi, bununla beraber İslâmcılık içindeki düşünsel arayışlara gösterilen eleştirel ilgi ve anlama kaygısı, 1990'larda İslâmcı muhitin de *Birikim*'e ilgisini artırdı. Bu ise solun –başta tabiî Kemalizmle rabıtalı olanlar– geniş bir kesiminde, İslâmcılığa müzahir bir tutum addedilerek reaksiyon uyandırdı. AKP iktidarı döneminde bu reaksiyon büyümüştür. *Birikim*, bu dönemde iktidarın güvenlikçiliğinden "inşaatçılığına", muhtelif cephelerinin eleştirel analiziyle meşgul olurken; 2010'dan sonra açmaya çalıştığı tartışmalardan biri de "sol ilâhiyat" olmuş, hem dinsel ilâhiyatın sol yorumlarını hem de "ateizmin ilâhiyatını" tartışmaya getirmiştir.

Birikim'in 1989 sonrası döneminde '70'lerdeki teorik 'tanıtım' misyonuyla öne çıktığı söylenemez. Bunda, '70'lerde solda eskiden hayli kıt olan teorik çeviri ve telif üretiminin çoğalıp yayılmasının payı vardır. Buna mukabil *Birikim*, "sosyalist kültür dergisi" sıfatının hakkını vererek, sakatlık bahsinden "abilik" töresinin eleştirisine uzanan bir ilgi yelpazesiyle, aktüaliteye kısılmamaya, soluğu genişletmeye çalıştı. Derginin sürekli yazarlarının tayin ettiği ana rotasına bakarken, epeyce geniş meşrepli bir *düşünce platformu* işlevi gördüğünü de göz ardı etmemek gerekir. İç husumetin ve 'mitoz bölünmenin' hüküm sürdüğü bir sol kültürde, 'yersizlere' çatı sunan, daha önemlisi yan tutmaktan ve kanaatten öte bizzat düşünsel üretime değer veren bir işlev...

Ulus Baker

Örneğin Ulus Baker (1960-2007), basılı yazılarının birçoğunu *Birikim*'de yayımlamıştı. Dostlarının bir nevi kendi 'bediüzzamanları' gibi sevdiği Baker'in en canlı fikirlerinden biri, Aristotelesçi geleneği işleyerek, *dostluğu* en sahih politik bağ olarak canlandırmak olmuştu. Onun basılıların yanı sıra sanal âlemde ve başka mecralarda gezen metinleri, erken ölümünden sonra Birikim Yayınları'nca derlendi ve çok okundu. Politik aktüalitenin 'haricinden' konuşan bu metinlerin gördüğü ilgi, bizzat düşünce hayatı adına ümit vericidir.

Marksizmi evvela "gerçekliğin eleştirisi" olarak bilen Ulus Baker, müthiş bir eleştirici, sorun ve soru üreticisidir. Kitaplaşan ilk yazıları *Aşındırma Denemeleri*'nin (2000) sonsözünde Orhan Koçak, hedeften çok yolu önemseyen, "dönemeçlerin, sapakların, giderek çıkmazların tadını çıkartan", "külfetsizce alandan alana kayabilen" bir gezentilik atfeder ona. Baker bir yönetime muhalefeti değil, iktidarın her şeyi ele geçirme ve kendine göre düzenleme ekonomisi karşısında hayatta kalma çabası olarak direnişi düşünüyordu. Koçak, aslında onun düşüncesinin "direneceğine öteye geçtiği, yana kaydığı," bu arada hasmını da boşa çıkardığı fikrindedir. Baker'in 'hocası' H. Ünal Nalbantoğlu'nun (1947-2011) "yer yer merkezsizleşen bir düşünce" tanımıyla teyit ettiği gibi...

Bu 'dağınıklık', bu merkezsiz direniş, kayıtsızlık gibi de görünebilecektir. Nitekim, sahte sorun ve soruların, egemen "soru biçimi"nin bombardımanı altında şayet zamanımızda "filozofça yaşam" hâlâ mümkün olabilseydi, "kayıtsızlığın" o yaşamın esaslı bir parçası olacağını söyleyen de Ulus Baker'dir. Fakat o, "düşünceyi kurtarma" peşindedir. Bunun için, *kanaatler rejimine* direnmek gerektir. Müphem bir fikirler, duygular, malümatlar toplamını 'sahici' düşüncenin yerine koyan ve muhaliflerini de soğuran bir teyit rejimidir bu; medyanın en bariz temsilini-mecazını oluşturduğu fakat topyekün işleyen bir rejim... Ulus Baker, "kanaat toplumuna" direnirken düşüncenin üç bileşeni olarak koyduğu kanaat-duygu-imaj üçlüsünden diğer ikisine yatırım yapar. Spinoza'dan devamla "yaşamın özü" saydığı arzuyu, kanaatin tahakkümünden kurtarmak ve bizzat politik bir tercih olarak ona 'itibarını' geri vermek ister. Foucault ve Deleuze'ün gözetim ve denetim toplumu analizlerinin yeni tertibi olarak çözümlediği çağdaş iktidar düzeneği karşısında, bu düzeneğin güçlü işletimcisi televizüel kanaat rejimine karşı video-imaj üretiminde salâh arar. Bu, imajları düşünsel üretime ve politik etkinliğe dahil etmenin kapısıdır. Deleuze'ün "başkalarının rüyalarına kapılmama" düsturuna bağlar bunu; kendi rüyalarımızı görmemiz, çağırmamız, 'kurgulamamız' lâzımdır. Sinemadan taşıdığı *kurgu* mefhumu Ulus Baker'de kilit bir işlev görür: Yaşadığımız fragmantasyon çağında, bir bakıma karşı-fragmantasyon yordamı bulmaya çalışıyordur – düşüncesinin dağınıklığının bir 'sebebi' de budur. Duygusal ve yaratıcı üretim kabiliyetinin metalaştırılması, zamane kapitalizminin motorudur; Ulus Baker'in ufkunda, bu kabiliyetin nesneleştirilmekten kurtulması, özgürleşmesi, bütün özgürleşimlerin anası olacaktır.

Ulus Baker modern siyasî düşünüşün kör noktasını, "devletsiz, parlamenter aygıtsız, temsiliyetsiz bir siyaset" tasavvur edememesi olarak saptamıştı. Kendini özne tayiniyle ve "rol taksimiyle" sınırlamayan bir siyasal uzam varsayarak alan genişletmekten yanadır. Politik etkinliğin özü, öznellik imkânını genişletmektir. Zamana direnmenin yordamı olan –imajı ve arzuyu dert

edince zaten yolumuzun düşeceği–, sanat da bunun için bir kapıdır. "Mutlak bir anarşi kâinatı" dediği internette, "salaklaşma" ve "otizm" tehlikeleriyle beraber, öznelliği genişletmenin bir başka kapısının açıldığını görüyordu – o kâinatta çok yazı ve iz bırakmış olması, boşuna değildir.

Sinizm-kinizm

Ulus Baker'in gördüğü ilgide, –kendisinde değil, onunla ilgilenilme biçiminde!–, dönemin sinizme yatkın manevî ikliminin etkisini de arayabilir miyiz? Gündelik hayatla ilgili tartışmalarla ve akademizmle ilgili de konu etmiştik bu iklimi. *Sinizm* kavramını, gerçekliğe –kendi gerçekliğine de– eleştirel bir mesafeyle bakan ve onu kavrayan, fakat bu kavrayıştan çıkardığı sonucun icabını yapamayan, yapmaya muktedir olamayan, yapamamanın da mutsuzluğunu taşıyan bilincin ifadesi olarak kullanıyorum. 12 Eylül sonrası solda, '90'ların ve 2000'lerin gelişmeleriyle iyice pekişen, kronikleşen yenilgi ruh haliyle, bu manâda bir sinizmin yayıldığını söyleyebiliriz. 'Kötülüğün' teşhisinde yanılmayan ve zaten hep 'doğru' biliyor olan, mani olamadığı, çare bulamadığı kötülüğün tespitinde 'uzmanlaşan', aklını ve enerjisini bu içerlemeye hasreden bir ruh hali... Sinizmin düz anlamı olan *müstehzilik*, bu ruh haliyle tecelli eder. Kâh bu içerlemenin/hıncın kâh 'açıklayarak' kendini rahatlatmanın kâh 'bilmenin' üstünlüğüyle camia içi mikro-iktidarları yeniden üretmenin ifadesi olarak sinizm, 1990'lardan itibaren sadece Türkiye'de değil bütün dünyada en geniş tanımıyla solda zamane ruhuna damgasını vurmuştur.

Sinizmle eşanlamlı kullanılması galatlaşmış olan *kinizm* ise, kimi teorisyenlerce anti-konformist ataklığıyla sinizmden farklılaştırılır. Kinizm, görmezden gelinen, geçiştirilen 'çıplak gerçeği', bir 'rezilliği' açığa vurmak, yüze çarpmaktır. Sinizmin gitgide sari hale geldiği vasatta, kinik eleştiri, sönen *infial kabiliyetini*[77] uyandırmaya azmeder.

Bu anlamıyla *kinik* üslûplu yazarların, genel sol kamuoyundaki bu yaygın sinizmle 'uğraşan', onun konforunu sarsan etkilerinden bahsetmek gerekir. Örneğin romancı Perihan Mağden (doğ. 1960), 1997'de *Radikal*'de başladığı, aralıklarla yine burada, sonra haftalık dergilerde sürdürdüğü dergi yazılarında, kıyıcı bir istihzayla, muktedirlerin küstahlığına karşı-küstahlıkla mukabele eden bir yergi dili kurmuştur. 2006'da vicdanî ret hakkını savu-

77 2010'ların başında Fransız sol muhalif Stéphane Hessel'in (1917-2013) Avrupa solunu sarsan risalesinin adı *İnfiale kapılın!* idi (*Indignez-vous!* Türkçeye *Öfkelenin* adıyla çevrilmiştir. Çev. İsmail Yerguz, Cumhuriyet Yayınları). Hessel, İkinci Dünya Savaşı'ndaki anti-faşist direniş ruhunu hatırlayarak, öfke duymanın politik eylemin kaldıracı olduğunu söylüyor, kapitalizmin yıkıcı pervasızlığına karşı sivil itaatsizlik ve protestoya davet ediyordu. Meselesi, işte o doğal ve meşru öfkenin eksik olmasıydı.

nan makalesinden ötürü yargılanması, onun otoriteye meydan okuyan cesaretinin örneğidir. Bazen performatif bir alaycılığa, böylelikle de kinik eleştiriden ziyade sinizmi yeniden üreten bir tavra kayar. 1996'da yayına başlayan *Radikal* gazetesinin pazar eki *Radikal İki*'de[78] 2012'de uzaklaştırılana kadar yazan şair-dramaturg Yıldırım Türker (doğ. 1957), özellikle insan hakları ihlâlleri ve Kürt savaşı karşısındaki güçsüzlüğün-eylemsizliğin utancını 'deşen' bir yazı serüvenini sürdürmüştür. Onun dili müstehzi olmaktan ziyade 'kahriyyecidir'; toplumsal-kültürel dekadansa ve 'vicdansızlaşmaya' sapladığı yergi oklarının yürekten kopan kuvvetini sanırım bu kavramla karşılayabiliriz. Türker'in nesrinde, yine sinizmi yeniden üretme istidadı taşıyan risk, –elbette kastı bu olmaksızın–, okuruna 'sunabildiği' suçluluk duygusu estetizasyonudur.

Yine bir ara *Radikal*'in yanı sıra *Birikim*'de, muhtelif gazetelerde-dergilerde ve internet mecralarındaki yazı külliyatı, ayrıca grafik çalışmaları, romanları ve belgesel filmleriyle velût bir *üretici* olan Ümit Kıvanç'ı (doğ. 1956), 'salih' bir kinizmin timsali sayabiliriz. Bir 'millî kültür' özelliği olarak mesele ettiği, bir yapısal zihniyet problemi olarak gördüğü *riyakârlığın* ahlâkî sorgulamasını, vakıalara-verilere dayanan bir hakikat bilgisinin teşhiriyle birleştirmeye önem verir. Riyanın –soldaki dahil– yanı sıra tahakkümün hüsnü tabirlerini kıyafetinden soyrnak, ustalaştığı bir daldır. Mizahı, mesele ettiği zihniyetin 'normalleşme' ve kanıksanma kapasitesinin teşhirinde kullanır. Onun üslûbundaki kinizme can veren güç, hakaretamiz olmayan ve patetik bir kıyıcılığa düşmeyen, sahici üzüntüyle nefes aldığını gösteren 'temiz' öfkedir. Kıvanç, "Onlar adına utanma"nın ahlâkını ayakta tutmaya çalışır.

Ümit Kıvanç'ın uğradığı linci belgeselleştirdiği (*Uçurtmam Tellere Takıldı*, 2010) protest şarkıcı Ahmet Kaya (1957-2000), solun 1980 sonrasında gitgide kronikleşen mağlubiyet hali içindeki bir başka duygusal karmaşa ekseninin güçlü temsilcisidir. '70'lerin politik protest şarkı geleneğini yenileyerek sürdüren ve 'arabesk' müzik duygusuyla da flört eden kendine özgü bir *sound* oluşturan Kaya, olağanüstü popülariteye erişmiştir. Onun müziği, keder-öfke, hüzün-ümit geriliminden ve karmaşasından güç alır. Ümidi, önceleri '70'lerin hafızasına, sonraları bir direniş ve mücadele tecrübesi olarak romantize ettiği Kürt ulusal hareketine dayandırır – zaten bu nedenle onu yurtdışına gitmeye zorlayan bir lince uğramıştır. Onun müziğini ayırt eden, bu ümidin ve isyan dilinin, bir kederle meczolmasıdır. Sadece sözgelimi 'şehitlerle' ilgili yastan neş'et etmeyen, bugünün toplumsal yoksunluklarını, darlıklarını ve aşk acısını da taşıyan bir kederdir bu.

78 2014'te kapatılana kadar, Kemalist-sosyal demokrattan sol-liberale, sosyaliste uzanan geniş yelpazeli ve itibarlı bir kanaat-tartışma platformu işlevi gören *Radikal İki*, gazeteci Tuğrul Eryılmaz'ın (doğ. 1946) projesidir.

Sivil toplumculuk, sol liberallik tartışmaları

1980 sonrasında sol kamuoyunu uzun süre meşgul etmiş, kâh felç edici kâh kutuplaştırıcı etkilere yol açmış bazı tartışmaların çeşitli vesilelerle zikri geçti. Son olarak, bunların kısa bir hülasasını yapalım. Kronolojik açıdan, ilkin "sivil toplumculuk"tan bahsetmeliyiz.

Hatırlarsak, Murat Belge sivil toplum kavramını, Türkiye'de egemen sınıfların ve burjuva kültürüne atfedilen serbestî sahasının da devlete bağımlılığını sorunsallaştırmak için gündeme getirmişti. Epey sonra *Militarist Modernleşme* (2011) kitabında bu problemin "Türk" modernleşme sürecine uzanan izini sürecekti. 1989'da bir kitabında sivil toplumu güçlendirmeyi "burjuva sivil toplumunun" telâfisi için değil demokratikleşmenin bir rüknü olarak düşündüğünü aktarmıştık. Onun imâ etmekle ve pekâlâ işlemekle beraber belki yeterince vurgulamadığı nokta, sivil toplumun bizatihî bir değer değil, –ilham kaynağı Gramsci'nin düşündüğü gibi– hayatî bir mücadele alanı olmasıydı.

Her halükârda, '80'lerin ikinci yarısında bu ilgiyi sivil topluma bizatihî değer atfeden bir "sivil toplumculuk" olarak adlandırma eğilimi solda revaç buldu. Bu eleştirinin temel aksını *11. Tez* dergisi ('resmî' adıyla: kitap dizisi) oluşturmuştur. 1986 Şubat'ındaki 2. sayıda "sol liberalizm" kavramını kullanan Sungur Savran, sivil toplum kavramını demokratikleşmenin kaynağı olarak gören görüşün, "sivil toplumu oluşturan sınıflar arasındaki mücadeleyi (...) ve devletin sınıf hâkimiyetinin bir dolayımı olduğunu perde"lediği kanısındaydı. Kemalist Cumhuriyet'in kuruluşu, "tepeden devrim" mahiyeti taşısa da neticede bir burjuva devrimi idi; Türkiye'de otoriterlik burjuvaziye karşı gelişmemiş, aksine baskıcı devlet, burjuvazinin gelişmesinin koşullarından birini oluşturmuştu ona göre. Gülnur Savran (doğ. 1951), sivil toplum "eksikliğini" konu edenlerin idealleştirdikleri Batı'yla Türkiye'nin gerçekliğini had safhada farklılaştırmalarını sorguluyor, Batı'daki "burjuva bireyi" model gösteren "bireyleşme çağrıları"na karşı "toplumsal bireyi" yaratmayı savunuyordu.

"Sivil toplumcu" adlandırmasının, *11. Tez*'in eleştirisinden 'taşan' pratik işlevi, eskiyen "oportünizm" ve "revizyonizm" ithamlarını güncellemek oldu. Bu 'tema', sivil toplum üzerinden burjuva toplumuna rıza göstermenin, sosyalizm ve *iktidar* hedefinden vazgeçmenin bahanesi olarak görüldü. Tepeden inmecilik ve Jakobenizm reddiyesi üzerinden devrimciliği reddetmenin ve genel bir liberalleşmenin alâmeti sayıldı. (Devrimciliği köklü bir toplumsal dönüşümden ziyade 'katharsisçi' ihtilâl uğrağına kilitleyerek, bizzat Jakobenizmin itibarını takviye etmeye girişenler de oldu.) İlerleyen yıllarda, kapitalizmin hayata nüfuz gücü ve 'sivil' dinamiği derinleştikçe sivil toplum alanındaki ideolojik cehd gerçekten 'kızışacaktı'.

1980'lerin sonlarından itibaren beş-altı yıl boyunca solu meşgul eden Avrupa Birliği (AB) meselesi de liberallik tartışmasının değirmenine su taşıdı. Devletçi-ulusalcı-Kemalist 'otarşist' ve ksenofobik eğilimlerle "AB'ye hayır" diyen geniş bir sol kamuoyunun yanı sıra, örneğin TKP ve EMEP, –yer yer bu ideolojik motiflerden de beslenerek–, Türkiye'nin AB üyeliğine anti-emperyalizm faslından karşı çıkıyorlardı. Şerhli bir evet'e benzeyen "havet"iyle bölünme sürecine refakat eden bir yarılma yaşayan ÖDP'de bu münakaşa uzun süre devam etti. AB karşıtları, demokratikleşmede özgücüne güvenmek yerine Avrupa Birliği müktesebatının ithalinden şefaat ummayı hor görüyorlardı. Uyum politikalarının, öncelikle sosyal hakları aşındırarak neoliberal deregülasyonu güçlendireceği endişesi vardı. Öteden beri komünizmin ehlileştirilmesi/sosyaldemokratlaştırılması olarak görülen Avro-komünizme teslimiyetten kaçınılıyor; bu arada yer yer, "dekadan" Batı'ya karşı hıncın milliyetçi ve muhafazakâr tipolojisiyle de benzeşen kaygılar dile getirilebiliyordu. Temel itiraz ise, neticede bir "emperyalist birlik" olan AB'ye üyeliği desteklemenin sosyalizm hedefine veda etmek anlamına geleceği idi. Buna karşılık, bağımlılık kuramının Türkiye'deki ilk müelliflerinden olan Haldun Gülalp (doğ. 1951), 2004'te bir yazısında, globalleşen sermaye ulus-devlet bölünmelerini rekabet avantajları yaratmak üzere kullanırken, emeği ve solu ulusal sınırlara hapsetmek istemenin çelişkisine dikkat çekmişti. AB'ye üyeliğe müsbet yaklaşanlar, sosyalizmin, tarihsel meyli icabı, ulus-üstü her zemini güçlendirmeye ve alternatif bir globalleşme doğrultusunda geliştirmeye bakması gerektiği kanısındaydılar. Sermayenin Avrupa'sına karşı bir Emeğin Avrupa'sı da vardı, Liberal Avrupa-Sosyal Avrupa mücadelesi zaten sürüyordu; Türkiye solunun, eninde sonunda kendi 'durduğu' ülkeyi de etkileyen bu mücadelenin dışında kalmayı tercih etmesi, manâsızdı. Neticede bu tartışmanın, Türkiye solunun pek de güçlü olmayan enternasyonalist ilgisini güçlendirdiğini söylemek zordur.

'60'larda MDD'ciler TİP'i "küçük burjuva liberal" saymış, '70'lerde de örneğin Halkın Kurtuluşu "parlamenter avanaklar" dediği bu hareketi "pasifist burjuva liberalleri" diye anmıştı. Sivil toplumculuk ve AB tartışmalarında da tedavülde olan liberallik ithamı, 2000'lerde yerleşikleşti, yaygınlaştı. Kuşkusuz burada belirleyici etmen, AKP iktidarına karşı benimsenen tutumdu. Burada AKP'yi bir yandan 28 Şubat'ta bir kez daha tahkim olan askerî vesayete karşı, diğer yandan AB müktesebatı ve Kürt sorununda yumuşama bağlamında gerçekleştirdiği serbestleştirici reformlardan ötürü destekleyenler, liberal/sol liberal olarak adlandırıldılar. Adlandıranlar, kimi ilkesel bir 'anti'cilikle, kimi Kemalist-laisist bir koşullanmayla, kimiyse İslâmcılığın bir parçası –üstelik kuvvetli ve iktidara 'iştahlı'– olduğu *Türk sağının* anti-demokratik genetiğine köklü bir güvensizlik nedeniyle, AKP'ye karşı tetik duran-

lardı. Bu vesileyle, Türkiye'nin egemen sınıflar bileşimini tartışmaya dönük bazı teşebbüsler olmadı değil. Görece özerk bir devlet 'sınıfından' söz edilip edilemeyeceğini, edilebilecekse bu yapıyla özerkleşme istidadındaki sermaye fraksiyonları arasındaki ilişkinin nasıl görüleceğini, "yeşil" denen –AKP'nin kösele tabanını oluşturan– 'glokal' sermayenin buradaki mevkiini teşrih masasına yatıranlar oldu; dolayısıyla Küçükömer-Aybar tezleri ve eleştirileri yeniden tartışmaya geldi. 1980'lerden itibaren Kemalizmi faşizan bir otoriter-korporatizm olarak çözümlemiş olan Taha Parla (doğ. 1945), ordunun ve devlet aygıtının, –onlara bir göreli özerklik atfedilecek olsa bile–, AKP rejimiyle simbiyoza girmiş olduğu kanısındaydı.

Sosyalizm-liberalizm ilişkisinin 'sıhhatli' bir tartışması, daha da eksik kaldı. Oysa sosyalizm ve umum sol içinde özgürlük-eşitlik rabıtasının ve kimlik-fark sorunsalının zihinleri meşgul ettiği bir zamanda pekâlâ işe yarardı. Böyle bir tartışma, reel-sosyalist ekonomizmi aşma sergüzeştinde iktisadiyatı neredeyse politikanın kapsama alanı dışına iten, yoksulluk ve emek sömürüsünün 'modernleşen' dinamiğine alâka duymayan bir liberal sol eğilime hiza verebilir; öte yanda, her nevi öznelliği maddî-sınıfsal yapının otomatik belirleyiciliğine havale eden, ayrıca bir nevi otizme meyledebilen dogmatizmi silkeleyebilirdi. "Sol liberal"in pejoratiften öte küfür gibi kullanılması, küfür yiyenlerin selâmı kesmesi, ortak zeminlerin de gitgide aşınması, buna imkân vermedi. Gezi İsyanı'ndan sonra –değinmiştik– orta sınıfla ilgili tartışmalar belirli bir canlılık gösterdi. Burada da, orta sınıf diye bir 'şeyin' gerçekte olmadığından başlayıp, onu liberal-solun sınıfsal menşei olarak teşhis etme çabasına uzanan bir katılıkla, alabildiğine geniş ve adeta sınıf-üstü bir orta sınıf tasavvuru arasında salınıldığını söyleyebiliriz.

2010 anayasa referandumunda sol içi kutuplaşmanın tahripkâr bir seviyeye ulaşması, mevcut cılız tartışmayı da boğmuştu. AKP iktidarının kısmî değişiklik paketi içinde 1982 Anayasası'nın bazı berbat hükümlerinin iptaline ve bazı demokratikleştirici düzenlemelerin yer almasına önem verenler, özellikle 12 Eylül'ü aşmanın bir konağı anlamını yükleyerek, bu değişikliğe destek verdiler. Bu değişikliğin özellikle yargıya –zaten halihazırda epeyce ilerlettiği– müdahale imkânını genişleterek AKP'nin kendi iktidarını pekiştirmesinin vasıtası olduğunu düşünenler, hayır'cıydılar. Bütünlüklü bir anayasa hazırlamanın/tartışmanın zemininin olmasına rağmen bunun yerine kısmîci ve araçsalcı bir değişikliğe gidilmesine karşı çıkan, –bununla beraber anayasal statükoyu onaylar durumda olmayı da içine sindiremeyen– boykotçu bir eğilim de vardı. Bu ayrışma, kıyıcı bir husumet üretti. Taraflardan biri hâlâ mukavemetini koruduğunu düşündüğü askerî vesayet rejimiyle, diğeriyse AKP iktidarıyla ilgili, başka her şeyi teferruat addeden bir "Kartaca yıkılmalıdır" hissiyatına girdi. Bu obsesyon, 2010'a gelinirken başlamış

olan "Ergenekon örgütü" ve Hrant Dink cinayeti davalarına bakışı da belirledi: Bir taraf "derin devleti" ve darbeci yapıları geriletmesini umduğu bu davaların iktidarca araçsallaştırılmasını ve hukuksuz yöntemlerin kurumsallaşmasını o kadar önemsemezken, diğer taraf tamamen araçsallaştırıldığından emin olduğu bu davaları devletin gayri nizamî harp aygıtının teşhiri ve kovuşturması için fırsata dönüştürmeye hamle etmedi. Evet'çiler savlarına bakmadan, nüans gözetmeden "AKP şakşakçılığıyla"; hayır'cılar savlarına bakmadan, nüans gözetmeden "darbecilik-Kemalizm-12 Eylül destekçiliğiyle" itham edildi. Elbette orta yolcular, denge ve hakkaniyet gözetmeye çalışanlar da vardı, fakat baskın olan şedit bir husumet diliydi. DSİP muhitinden çıkan, anayasa değişikliğine verdikleri desteğin 'asgarî programcı' pragmatizmini vurgulayan "Yetmez ama evet" sloganı, diğer tarafta yıllarca kullanılacak bir yaftaya dönüştü; "yetmez-ama-evetçilik", adeta evrensel bir *izm* kudretinde bir öğretinin ifadesiymişçesine dillere pelesenk oldu. Tabiî bunda, AKP iktidarının 2010'dan sonra tedricen, 2013'ten (Gezi) sonra sür'atle otoriter-faşizan bir yola girmesiyle bu fay hattındaki öfkenin büyümesinin tesiri vardı. İktidarın 'faşizm-benzeri' bir karaktere büründüğü fikrinin güçlenmesi oranında, 'anti-faşist geniş cephe' töresi uyarınca asgarî müştereklere tutunma eğiliminin de devreye girdiğinden söz edilebilir. Ne var ki, bu da bir derecedir; sol içi husumetin ve 'şahsiyata dökme' meylinin yol açtığı enerji sarfiyatı, berdevamdır. Hikmet Kıvılcımlı, son kitabında, "solda bile, ortalama bir içtenlik, kardeşlik ne seyrek, ne bulunmaz şeydir" notunu düşmüştü...

Şükrü Argın (doğ. 1961), 2016'da *Express*'te, devrimcilik-reformculuk zıtlığının yersizleştiğini imâ ettiği koşullarda, "geçicilik, makullük ve kararlılık" ilkelerine dayalı bir direniş tavrını, yeni bir *radikalizm* olarak teklif edecektir. Sadece Türkiye'de değil global ölçekte, "devlet aklı" karşısında halkın, "egemen olduğunu söylemek bir yana 'halk' olduğunu dahi telaffuz edemez" kılındığı koşullarda, halkı direnişin öznesi olarak baştan kurmak gerekiyordur onun fikrince.

Kürt ayrımı

Solda '80 sonrasının en önemli ve süreğen 'problemi', kuşkusuz Kürt meselesi ve Kürt özgürlük hareketi karşısında benimsenecek tutumla ilgili olmuştur.

TKP'nin mücavir alanındaki aydınlardan Abidin Nesimi 1976'da, "azınlıklarda" 1965'ten beri "motif sosyalistliğinin" (sosyalizmi araçsallaştıran bir siyasetin) belirdiğini, bürokratların ve CIA'in bunu kendi çıkarları doğrultusunda sömürdüğünü yazmıştı. Örneğin Halkın Kurtuluşu da '70'lerin son-

larında Özgürlük Yolu ve PKK'yi "gerici ve emperyalizm güdümünde" görmüş, hatta onlarla silahlı çatışmalara girmişti. Bunun zıddında, Kurtuluş hareketi, –ele almıştık–, Kürdistan'ın sömürge olduğunu, Kürt ulusunun kayıtsız şartsız kendi kaderini tayin hakkı bulunduğunu, "ezen ulus sosyalistlerine" düşenin, sınıfsal yanı da ikinci plana bırakarak Kürt halkının şovenizme karşı mücadelesine destek vermek olduğunu savunuyordu. Devrimci Yol, Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkını usulen tanıyan ama bunu 'tercih etmeyen', çözümü bir tüm-Türkiye devriminde gören eğilimin tipik temsilcisiydi.

1980'den, 'yeni' Kürt isyan hareketinin gelişmesinden sonra, solda genel eğilim Kürt kimliğinin ve meselesinin *tanınması* yönündeydi. TKP 1983 programında hedeflerine "ulusal baskıya son verme" vaadini ve kurulacak demokratik devlette Kürt ulusunun ayrılma hakkının tanınacağını katmıştı. Kuruçeşme'deki sol birlik toplantılarında, "ezilen ulusun mücadelesinin Türkiye'nin temel devrimci dinamiklerinden biri olduğu", yaygın kabul gören fikirdi. ÖDP, programında, toplumun çokkültürlü, çokkimlikli yapısından söz ederken, Kürt kimlik haklarının tanındığı bir hukuk rejimini benimsedi. ÖDP'den kopan SDP, Kurtuluş geleneğine uygun olarak daha ileri gitti; "monolitik milliyetçi ideoloji ve inkârcı, asimilasyoncu politikaları" ve Kürt sorununu "sorunların sorunu" ilan etti. EMEP'in "Türk ve Kürt halkının eşit ve özgür birliğinin güvenceye alınması" ilkesinden ötürü bölücülükten kapatıldığını söylemiştik.

Bu genel *tanımanın* berisinde, kimi tereddüt ve ayrışmalardan söz etmek gerekir. Bunlardan biri şiddet ve silahlı mücadeleyle ilgilidir. Silahlı mücadele 'konseptini' sürdüren yapılar, PKK'nin bizatihî silahlı mücadele sürdürüyor olmasını 'doğru' buluyorlar, ancak –hedefler ve 'ölçüyle' ilgili– "yöntemleri" sorguluyorlardı. Bazıları (örn. DHKP-C) PKK'yle rekabet ve ihtilafa girerken, bazıları (örn. MLKP) sempatiyle, bazıları da bir tür hasetle yakınlaştılar. Silahlı mücadele konseptini açıkça veya zımnen bırakmış olan hareketler içinde iki eğilimin belirdiğini söyleyebiliriz. Bir eğilim, Kürtlerin koşullarında silahlı mücadelenin geçerli ve meşru olduğunu düşünür. Diğer eğilimse PKK'nin silahlı mücadele yönteminin, Türkiye'de rejimin şeditleşmesine ve şovenizmin kabarmasına katkıda bulunduğu eleştirisini yöneltir. (Sözgelimi Devrimci Yol camiasında her iki eğilime rastlayabiliriz.) Solun silahlı mücadele geleneğinden gelmeyen kesimlerinde de bu ayrımın benzerini görebiliriz. Bir yanda, demokratik politika ve kimlik hakkının tanınmadığı koşullarda silahlı direniş hakkını meşru görenler; diğer yanda şiddete her türlü bağlamda ilkesel olarak karşı çıkanlar bulunur. İlkesel bir reddiyeye girmeksizin, şiddetin aslîleşmesini, fetişleşmesini ve genişleyen, çoğullaşan Kürt özgürlük hareketini hegemonize ederek iç demokrasisine za-

rar vermesini eleştirenlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Kürt hareketinin 'orantısız' gücünden ötürü bulunduğu zeminlerde tekelci ve vetocu bir tutum benimsediğine dair şikâyetler de buna koşuttur. Böylesi eleştirilerin, esas ve âcil belâ olarak baskı rejimi görüldüğü için genellikle askıda tutulduğunu söyleyebiliriz.

Bu tartışmalar, sosyalizmin "ezen ulus-ezilen ulus" sorunsalıyla irtibatlıdır. Sosyalist öğretinin, ezilen ulusun milliyetçiliğini 'hak' gören standart yorumu, genişçe bir kabul görmüştür. Burada sorun, *yurtseverlik* olarak ayırt edilen bu 'iyi' milliyetçilikle ezen ulusun 'kötü' milliyetçiliği arasındaki farkı mağdurun hakkına indirgeme ve bir pozitif ayrımcılık olarak algılama eğiliminin yaygınlığıdır. Oysa etno-kültürel kimliğe saplandığı, milliyetçi yüceltme, biricikleştirme ve hamasete meylettiği oranda, yurtseverlik de aynı zihniyet kalıbına dökülecektir. "Türk" solunun Kemalizmle iltisaklı camialarında, tam da sözünü ettiğimiz zihniyet kalıbına dökülmüş bir anti-emperyalist iddialı ulusalcılık hayli kuvvetli olduğundan, o 'olumlu' yurtseverliği Kürtlerden 'kıskanma' eğilimi görülür. Bu kıskançlık, Kürt hareketinin emperyalist güçlerle işbirliği yaptığına ve "gerici-feodal" niteliğine dair –Abidin Nesimi'den aktardığımız– ezberle kolayca buluşabilmektedir (tipik örneği, yeni-TKP'ler). Kürt meselesi, Türkiye solunda milliyetçilik ve Kemalizmin sorgulanmasında tayin edici bir merhale teşkil ettiği kadar, bu kuvvetli izin turnusolu da olmuştur.

Sol entelektüel camianın bazı mahfillerinde, ezen ulus-ezilen ulus paradigmasının, post-kolonyalist teorinin nüfuzuyla aşıldığını da eklemek gerekir. Bu nüfuz, odağın "ezilen" Kürt kimliğinden hâkim Türk kimliğine çevrilmesine, onun inşasının, kendinden hoşnutluğunun, kendini aslî ve 'normal' kabul edişinin sorgulanmasına katkıda bulundu. Öcalan'ın 2004'ten sonra ortaya attığı "demokratik ulus" ezen ulus-ezilen ulus paradigmasının ve ulus-devlet modelinin ötesine geçme iddiası taşıyordu.[79] Bu tezler solun nispeten dar bir kesiminde ilgi gördü, genellikle ciddiye alınmadı – bu da Türklük kibrinin nişanesi sayılabilir.

"Türk" solu içindeki, kendini aslî mevkide görme eğilimi, Gezi İsyanı vesilesiyle de kendini gösterdi. Kürt özgürlük hareketinin Çözüm Süreci'ni gözeterek Gezi'ye kâfi destek vermediği eleştirisi, Gezi'nin onlarca yıllık Kürt muhalefetini talîleştirecek kadar mühim görülmesi, bunun bir ifadesiydi. Bir yandan, Gezi İsyanı'ndaki polis şiddetinin, '90'larda Kürt illerinde uygulanan baskının 'nasıl bir şey olmuş olabileceğinin' geniş kitleler nezdinde sezilmesini sağladığı söylenirken; diğer yandan Gezi'de karşılaşılan şiddeti, Kürdistan'da onun orantısızca fevkinde olan şiddetten daha yakıcı, daha vahim, daha 'mühim' sayma eğilimi güçlü oldu.

79 Bkz. s. 872 vd.

Solun "Türk"-merkezli muhiti ve tabiî umumiyetle sağ, Kürt özgürlük hareketine ve taleplerine müsbet yaklaşan solcuları kuyrukçulukla itham etti. Sağ, bu 'yamanmayı' solun tükenmişliğinin delili sayarak aşağılama konusu yaptı. PKK'ye mesafeli veya eleştirel yaklaşmak da bu yaftalamayı değiştirmiyordu. PKK'yle radikalizm yarışına giren bir 'Kürtperver' hamasete meyledenlerin de mevcudiyeti, bu karalamaya cephane sağlamıştır. Türkiye solunun Kürt hareketiyle 'birlikte yoğrulmasını' savunanların temsilî figürü sayabileceğimiz Ertuğrul Kürkçü, Kürt hareketini sadece *Kürt* hareketi değil, "bütün ezilenlerin ortak mücadele alanı" olarak görmekten yanadır.

Kürt tabanına dayanan partiler silsilesinin bazı aşamalarında Türkiye solunun bazı temsilcilerinin yönetimlerde yer aldığı, aday gösterildiği olmuştu. 2011'de oluşan –2013'te Halkların Demokratik Partisi'ne dönüşen– Halkların Demokratik Kongresi ise, yeni bir yol açtı: Kürt hareketinin oluşturduğu ana gövdeyle bir dizi sol örgüt (DSİP, EMEP, ESP, SDP, Sosyalist Yeniden Kuruluş Partisi, YSGP, Barış ve Demokrasi Partisi) ve müstakil sol, feminist, LGBT grup ve kişiler bu platformda bir araya geldiler – yine bkz. s. 900 vd. Bu tecrübe, parti eşbaşkanı Selahattin Demirtaş'ın geniş sempati uyandıran etkisi ve 2016'daki seçim başarısıyla şevk ve itibar kazandı. Kürt adayların yanı sıra Türkiye solunun muhtelif mezheplerinden çok sayıda kişi aday oldu, bazıları milletvekili seçildi. Genel olarak HDP tüm Türkiye'nin asıl sol partisi olma ümidini var etti. Aynı yılın sonlarına doğru, devletin Kürt politikasının yeniden ve olağanüstü şiddetlenmesiyle, –PKK'nin de buna adeta can-ı gönülden mukabele etmesiyle–, başta Demirtaş'ın bu hattı tutmaya dönük büyük gayretine rağmen, HDP moral ve zemin kaybına uğrayacaktı.

Tartışma kültürü ve siyasetsizlik

Eleştiri-özeleştirinin, "komünist moralin" şartı olduğuna inanan Hikmet Kıvılcımlı, solda hem eleştiri üretiminin ve verimliliğinin hem buna 'katlanma' enerjisinin düşüklüğünden müşteki idi. Hareket-Gezi faslının sonunda Ayşe Gülay Özdemir'in 'tartışarak çoğalma' kabiliyetinin eksikliğinden serzenişini aktarmıştık. Yunanlı siyasetbilimci Costas Douzinas (doğ. 1951), Gezi İsyanı'nı, Yunanistan'daki Syntagma direnişinin[80] tecrübesiyle karşılaştırırken, Türkiye'deki farkı, solu "inandırıcı bir program imkânını ortadan kaldıracak

80 Ağır malî krizi, sermayeyi kollayıp sosyal hakları ve kamu hizmetlerini tasfiye ederek 'çözmeye' dönük neoliberal politikalara karşı, Atina'nın Syntagma Meydanı'nda başlayarak yayılan, 2010 ilkbaharından itibaren iki yıl süren protesto dalgası. Hareketin doğurduğu (daha doğrusu küçük bir yapıyken geniş tabanlı bir ittifaka dönüştürdüğü) sol parti (SYRIZA - Yunanca: Umut İçin Bir Yol Açıyoruz), 2015 genel seçimlerinde birinci parti ve iktidar ortağı olmuştur.

kadar çok parti, grup ve fraksiyona ayıran ufak-tefek farklar narsisizmi"nde görmüştür.

Muzaffer Oruçoğlu, –TİKKO gibi 'sert' bir gelenekten geldiği için, bunu onun söylemesinin bir 'ekstrası' var–, "muarızlarını bastırmayı devletsizliğe doğru yürüyüşten daha önemli görmek" diye tanımladığı 'törenin', solda hem genel olarak demokrasi anlayışını hem iç demokrasiyi hem de gelecek perspektifini 'daralttığından ve "methiye-kınama" düalizmine indirgenmemiş sahici eleştirinin yokluğundan yakınmıştır. 1980 sonrasında da solda tartışma kültürünün parlak bir seyir izlediğini söyleyemeyiz. 1980'ler-1990'lar dönümündeki platform ve birlik oluşturma çabaları ancak sınırlı ve geçici bir 'ateşkes' etkisi yarattı; ÖDP'deki bölünme, inşa halindeki müşterek tartışma zeminini çabucak ayrıştırdı ve bozdu. Kuşkusuz, yenilgi ruh hali (Douzinas, "yenilgi melankolisi", diyor) ve daralmak, etkisizleşmek, eylemin-deneyimin taze havasından mahrum kalmak, ufuneti artırmıştır. Kısacası, topluma-halka-umuma-sınıfa hitap eden, bağ kuran 'sahici' bir politik etkinliğin kıtlığından söz ediyorum. Nilgün Toker bu sorunu, 2004'teki bir yazısında, "sol/demokrat/muhalif kamuoyunun erimesi" sonucu "solun muhatabının kalmaması" diye tarif etmişti. 'Başka' sollara kahrederek kendi sahihliğini bileyden geçirmek, bu havasızlıkta aslî etkinliğe dönüşebilmiştir. Sezai Sarıoğlu 2002'de, "Devlete yenilenler birbirini yenmekle meşgul" diye yazmıştı. Asgarî nezaket ve *dostlukla* beraber, tartışmanın verimliliğini de körelten bu 'kültürü', Türkiye'de sol düşüncenin bir karakter zaafı olarak zikretmek gerekir...

Belki, Hrant Dink'in (1954-2007), şifa yolunu göstermiş olduğu bir zaaftır bu. Dink, Ermeni Soykırımı'nın en geniş kamuoyunda konuşulabilir hale gelmesindeki büyük katkısıyla ve tam da bu nedenle, devletin güvenlik birimlerinin takip ve 'gözetimi' altında katledilişiyle biliniyor. 'Aynı zamanda' bir sosyalist olan (1980'den önce TKP/ML'de yer almıştı) Dink'in, 1996'da *Agos* gazetesini çıkartmaya başlayarak Ermeni cemaatini 'kamusal alana çıkarmak' ve Ermeni Soykırımı'nı konuşulur kılmak için gösterdiği azim ve benimsediği yordam, konusundan bağımsız olarak, ilham vericidir. Kendi mağduriyetinin içine kapanmadan, hasımlarının dahi 'iyi'leşme ve vicdanen sağalma ihtimalini 'tahrik ederek', *geleceği kurmaya* bakan bir dil ve tavrı benimsemişti Dink. Herkesle konuşmaya açık, mutedil ve nazik tavrı, sadece meselenin ağırlığının gerektirdiği temkinden değil, bu *radikal* iddiasından geliyordu. O, esinini lisedeki bir öğretmeninden aldığı "dingin mücadele" ilkesiyle, "hakikat anlatıcısı" olmanın getirdiği haklılığın ve meşruiyetin peşinatına güvenmeyerek, gerçekten *herkese* anlatmanın bir yolunu bulma sebatını taşıyordu.

KAYNAKÇA

Bilgin Adalı: *Deli Dumrul'un Bilinci.* Metis Yayınları, İstanbul 1997.

Meltem Ağduk: "Yurt ve Dünya - 1941-1944: 1940'ların solunun 'Ankara çevresi'". *Toplum ve Bilim*, sayı 78 (Güz 1998), s. 255-272.

Özkan Ağtaş: Ortanın Solu: İsmet İnönü'den Bülent Ecevit'e. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 194-233.

Hüseyin Ağuiçenoğlu: "Alevilik örneğinde inanç-etnik kimlik ilişkisi üzerine yapılan tartışmalara kısa bir bakış." Şükrü Aslan (der.) *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 119-139.

Emel Akal: *İştirakiyuncular, Komünistler ve Paşa Hazretleri.* İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Atilla Akar: *Öteki DSP.* Metis Yayınları, İstanbul 2002.

Asaf Savaş Akat: *Sosyal Demokrasi Gündemi.* Armoni Yayıncılık, İstanbul 1991.

Erden Akbulut - Mete Tunçay: *Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası (1920-1923).* İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Akgünlere. CHP 1973 Seçim Bildirgesi. Ankara, 1973.

Kadir Akın: *Ermeni Devrimci Paramaz - Abdülhamid'den İttihat Terakki'ye Ermeni Sosyalistleri ve Soykırım.* Dipnot Yayınları, Ankara 2015.

Derviş Aydın Akkoç (Söyleşi): *Fırtınalı Denizin Kıyısında - Şansal Dikmen Kitabı.* Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

Nihat Akseymen (R. Yürükoğlu): *Irmak Gibi - Mektuplar (1974-76).* TÜSTAV Yayınları, 2003.

Başaran Aksu - M. Görkem Doğan: "Birumut deneyimi", *Birikim*, sayı 241 (Mayıs 2009), s. 24-31.

Cemil Aksu - Sinan Erensü - Erdem Evren (der.): *Sudan Sebepler - Türkiye'de Neoliberal Su-Enerji Politikaları ve Direnişler.* İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Süreyya Algül: *DİSK (1967-1975).* İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Arayış dergisi arşivi.

İnönü Alpat (der.): *Sosyalistler ve İnsan Hakları.* Başak Yayınları, Ankara 1993.

Şükrü Argın: "Eleştirel Teori'nin Türkiye macerası", *Toplum ve Bilim*, sayı 110 (2007), s. 8-35.

Cumhur Aslan: "Osmanlı'da mülkiyet ilişkileri tartışmaları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 28-29 (2002), s. 245-265.

Yaşathak Aslan: *Devrimci Yol - Bir Dönem: 1980-85.* Arayış Kitapları, Ankara 2000.

Galip Mükerrem Ataç: *Kırklı ve Altmışlı Yıllarda Antepli Sosyalistler.* Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul 2011.

Kazım Ateş-Okan Konuralp: "CHP: Ya melankolik ısrar ya da başka bir yeni", *Birikim*, sayı 287 (Mart 2013), s. 12-22.

Gökhan Atılgan: *Yön-Devrim Hareketi.* TÜSTAV Yayınları, 2002.

Doğan Avcıoğlu: "Önsöz", Roger Garady: Sosyalizm ve İslâmiyet. Yön Yayınları, İstanbul 1965, s. 5-6.

—: *Türkiye'nin Düzeni* (2 cilt). Tekin Yayınevi, İstanbul 1979 [ilk basımı 1968].

Yaşar Ayaşlı: *Yeraltında Beş Yıl.* Yordam Kitap, İstanbul 2011.

Mehmet Ali Aybar: *Marksizm ve Sosyalizm Üzerine Düşünceler* (yay. haz. Aylin Özman). İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

—: *Neden Sosyalizm?* İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Songül Aydın: "12 Mart 1971 öncesinde Ant Dergisi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008,

Suavi Aydın: "MDD ve Türk solunda özgücülük", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 59-92.

Zafer Aydın: *1968 Derby İşgali.* Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul 2012.

Ergun Aydınoğlu: *Türkiye Solu (1960-1980).* Versus Kitap, 2007.

Yılmaz Aysan: *Afişe Çıkmak.* İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Birlik Tartışmaları - Tartışma Tutanakları (6 kitap). BTDK Yayınları, İstanbul 1989-90.

Naciye Babalık: *Türkiye Komünist Partisi'nin Sönümlenmesi.* İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

Ulus Baker: *Aşındırma Denemeleri*. Birikim Yayınları, İstanbul 2010 (2. baskı).

—: *Kanaatlerden İmajlara*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015 (4. baskı).

—: *Dolaylı Eylem*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015 (2. baskı).

—: *Beyin Ekran*. Birikim Yayınları, İstanbul 2015 (3. baskı).

Belma Ötüş Baskett - Ayşegül Baykan: *Geçmişi Unutturulan Adam Hakkı Behiç*. Doğan Kitap, İstanbul 2015.

Ali Başpınar - M. Ali Yılmaz - Melih Pekdemir - Ali Alfatlı: *Tarihle Söyleşiler*. Özgür Atılım, Ankara 2014.

Zeki Baştımar: *Yaşam Öyküsü, Mektuplar Yazılar* (der. Erden Akbulut), Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul 2009.

Fakir Baykurt: *Bir TÖS Vardı*. Papirüs Yayınları, İstanbul 1999.

Tuncay Birkan: "Solun son sözü 'Kültürel Çalışmalar' mı?", *Toplum ve Bilim*, sayı 94 (Güz 2002), s. 6-15.

Tanıl Bora: *Sol, Sinizm, Pragmatizm*. Birikim Kitapları, İstanbul 2015 (3. baskı).

Yalçın Bürkev - Metin Özuğurlu - Yasemin Özdek - Ersin Vedat Elgür (editörler): *Hak Mücadeleleri*. Nota Bene Yayınları, Ankara 2011.

Yalçın Çakmak - İmran Gürtaş (der.): *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Reha Çamuroğlu: *Sabah Rüzgârı*. Metis Yayınları, İstanbul 1992.

—: *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. Metis Yayınları, İstanbul 1992 (2. Basım).

—: *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*. Ant Yayınları, İstanbul 1992.

Deniz Baykal - İsmail Cem: *Yeni Sol*. Cem Yayınevi, İstanbul 1992.

Hıfzı Oğuz Bekata: *Dağların Ardı*. Kurtuluş Yayınları, Ankara 1965.

Murat Belge: "Sol". *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde (der. İ. C. Schick E. A. Tonak). Belge Yayınları, 1987, s. 159-188.

—: *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*. Birikim Yayınları, İstanbul 1989.

—: *Tarihten Güncelliğe*. İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

Mihri Belli: *Anılar - İnsanlar Tanıdım 2*. Milliyet Yayınları, İstanbul 1991.

Asım Bezirci: 2. Yeni Olayı. Tel Yayınları, İstanbul 1974.

Hikmet Bilâ: *Sosyal Demokrat Süreç İçinde CHP ve Sonrası*. Milliyet Yayınları, 1987.

—: *Ali Topuz Anlatıyor* (2 cilt): *Değişimi Yaşamak - Düzeni Değiştirmek*. Doğan Kitap, İstanbul 2011.

İsmail Bilen - Kısa Biyografi. TÜSTAV, İstanubul 2004.

Bahar Bilgen: "Implementation of Land and Agricultural Reform Law No. 1757 in Urfa", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, 2007.

Tanıl Bora (der.): *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*. Birikim Yayınları, 2000.

—: "Hödükler ve sosyalizm - 60'lar solunun popüler yazarı Çetin Altan, neyi nasıl anlatıyor, neler diyordu?", *Birikim*, sayı 316-317 (Ağustos-Eylül 2015), s. 101-108.

Levent Cantek: *Markopaşa - Bir Mizah ve Muhalefet Efsanesi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

İsmail Cem: *Siyaset Yazıları - 1975-1980 Türkiyesi*. Cem Yayınevi, İstanbul 1980.

—: *Sosyal Demokrasi Nedir Ne Değildir?* Cem Yayınevi, İstanbul 1984.

Erkan Çav: *Dramın Aydını Cahit Tanyol*. Kesit Yayınları, İstanbul 2011.

Mahir Çayan: *Bütün Yazılar*. Atılım Yayınları, İstanbul 1992.

Devrimci Yol'dan Seçmeler. Gökkuşağı Yayınları, 1996.

Doğan Çetinkaya: "TKP'nin sosyalizmi (1920-1990)". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 275-338.

Sencer Divitçioğlu: *Geçivermiş Gelecek*. Bağlam Yayınları, İstanbul 1991.

Levent Cantek: "Türk sinemasındaki toplumcu gerçekçi akım hakkında", http://derinhakikatler.blogspot.com.tr/2006/04/trk-sinemasndaki-toplumcu-gereki-akm.html (23 Nisan 2006)

Y. Doğan Çetinkaya M. Görkem Doğan: "TKP'nin sosyalizmi (1920-1990). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 275-338.

Aydın Çubukçu: *Evrensel ve Güncel*. Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2014.

Metin Çulhaoğlu: *Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*. Sarmal Yayınevi, İstanbul 1997.

http://devrimciyolarsivi.org/

http://demirden-kapilar.blogspot.com.tr/

Hamdi (Hamdoş) Doğan: *"Türkiye İşçi Partisi'ne Aşık Oldum"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Zafer Doğan: *Türkiyeli Bir Sosyalist: Mehmet Ali Aybar*. Belge Yayınları, İstanbul 2005.

Bülent Ecevit: *Ortanın Solu*. Tekin Yayınevi, İstanbul 1968 (4. baskı).

—: *Umut Yılı 1977*. Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara 1978

—: *Bu Düzen Değişmelidir*. Tekin Yayınevi, İstanbul 1978 (5. baskı).

Pınar Ecevitoğlu - Ayhan Yalçınkaya: *Aleviler "Artık Burada" Oturmuyor*. Dipnot Yayınları, Ankara 2013.

Ertan Eğribel - M. Fatih Andı (ed.): *Kemal Tahir Yüz Yaşında*. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2010.

Tarık Ziya Ekinci: *Lice'den Paris'e Anılarım*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Yunus Emre: *CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Harun Ercan: "1970'li yıllarda Tunceli/Dersim'de toplumsal mücadeleler ve dinamikleri". Der. Şükrü Aslan, *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 507-531.

Hamit Erdem: *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi*. Sel Yayınları, İstanbul 2012.

Fahrettin Engin Erdoğan (der.): *Faşizme Karşı Demokratik Halk İktidarı Yolunda Direniş Komiteleri*. Pratika, Ankara 2013.

Necmi Erdoğan: "Türk solunda popülizm: Ecevit ve DevYol", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 22-37.

Mehmet Salih Erkek: *Bir Meşrutiyet Aydını: Ethem Nejat*. Kitap Yayınevi, İstanbul 2012.

Cem Eroğul: *Birey Nedir?* Yordam Kitap, İstanbul 2014.

Vehbi Ersan: *70'lerde Türkiye Solu*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Mehmet Ertan: "Aleviliğin politikleşmesi ve sosyalist sol," Birikim, sayı 309-310 (Ocak-Şubat 2015), s. 43-56.

Semih Eryıldız: *İktidar Sorunları*. Bilim Dizisi Yayınları, Ankara 1977.

Gelenek kitap dizisi.

Express dergisi koleksiyonu.

H. Fırat: *Devrimci Demokrasi ve Sosyalizm - TDKP Eleştirisi*. Eksen Yayınları, İstanbul 1990.

Sedat Göçmen: *Fırtınalı Denizin Yolcuları* (söyleşi: İlbay Kahraman). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

Özgür Gökmen: "Çokpartili rejime geçerken sol: Türkiye sosyalizminin unutulmuş partisi", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 161-186.

Sabır Güler: *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi*. Dipnot Yayınları, Ankara 2008.

Ertuğrul Günay: *Karşı Siyaset*. (yay. Haz. İbrahim Sarıtaş). Dipnot Yayınları, Ankara 2007.

Turan Güneş: *Araba Devrilmeden Önce*. Kaynak Yayınları, İstanbul 1983.

—: *Türk Demokrasisinin Analizi* (yay. haz. Hurşit Güneş). Agora Kitaplığı, İstabul 2009.

Şefik Hüsnü: *Yazı ve Konuşmalar*. Kaynak Yayınları, İstanbul 1995.

Orçun İmga-Hakan Olgun (der.): *Yeşil ve Siyaset*. Lotus Yayınevi, Ankara 2012.

İnsan Hakları Derneği: *Uzun İnce Bir Yoldayız - İHD 20 Yaşında*. Ankara, 2006.

Ahmet İnsel: *Sosyalizm - Esasa, Ufka ve Bugüne Dair*. Birikim Yayınları, İstanbul 2010.

Cemal Kafadar: *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. Metis Yayınları, İstanbul 2009.

Orhan Kâhyaoğlu: *Grup Yorum*. Can Gençlik Yayınları, İstanbul 2010.

Can Kakışım: *Sınıf, Etnisite ve Kimlik*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

İlkay Kara: "Politik anlatı olarak Ahmet Kaya şarkıları", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Ercan Karakaş: *Gelecek Sosyal Demokrasidir*. Sosyal Demokrasi Yayınları, İstanbul 1992.

İbrahim Kaypakkaya: *Seçme Yazılar*. Umut Yayıncılık, 2004.

İbrahim Kaypakkaya Kitabı - Seçme Yazılar ve Üzerine Yazılar. Dipnot Yayınları, Ankara 2015.

Sema Uğur Kınay: "Müstecabizade Esat Adil Bey'in Hayatı ve Eserleri Üzerinde Bir İnceleme", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Ümit Kıvanç: ... *Demiş Bulundum*. Birikim Yayınları, İstanbul 1999.

Hikmet Kıvılcımlı - Bütün Eserleri: www.kivilcimlienstitusu.org.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu - Bildiriler, Köksüz Yayınları, İstanbul 2013.

Suna Kili: *1960-1975 Döneminde CHP'nde Gelişmeler*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1976.

Orhan Koçak: *Bahisleri Yükseltmek*. Metis Yayınları, İstanbul 2011.

Kurtuluş Kendini Anlatıyor - Kurucular (2 cilt). Dipnot Yayınları, Ankara 2016.

http://kurtulussosyalistdergi.heliohost.org/

Murat Küçük: "Türkiye'de sol düşünce ve Aleviler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 896-934.

Yalçın Küçük: *Türkiye Üzerine Tezler* (3 cilt). Tekin Yayınevi, İstanbul 1985-86.

—: *Aydın Üzerine Tezler* (5 cilt). Tekin Yayınevi, İstanbul 1985-88.

—: *Emperyalist Türkiye*. Tekin Yayınevi, İstanbul 1992.

—: *Sol Müdahale*. Salyangoz Yayınları, İstanbul 2007.

—: *Tenkit*. Tekin Yayınevi, İstanbul 2016.

İdris Küçükömer: *Düzenin Yabancılaşması*. Ant Yayınları, İstanbul 1969.

—: *Cuntacılıktan Sivil Topluma*. Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

—: *Halk Demokrasi İstiyor mu?* Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

Ertuğrul Kürkçü: *İsyanın İzinde*. Dipnot Yayınevi, Ankara 2013.

—: *Pratiğin Aklı Teorinin Heyecanı*. Dipnot Yayınevi, Ankara 2014.

Ömer Laçiner: "THKPC: Bir maceranın başlangıcı", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 721.

—: *Sosyalizmde Devrim*. Birikim Yayınları, İstanbul 2007.

—: *Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?* Birikim Yayınları, İstanbul 2007.

K. Eylem Özkaya Lasalle: "Radikal sol örgütlerde şehitliğin inşası", *"Ölmedikçe Öldüm" - Türkiye'de Şehitlik Mitleri*. Der. Serdar M. Değirmenciğlu. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Murathan Mungan: "'Devrimci olmak' üzerine", *Tuğla*. Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 21-40.

Barış Mutluay: *Ziya Yılmaz*. Nota Bene Yayınları, İstanbul 2014.

Oğuzhan Müftüoğlu: *Bitmeyen Yolculuk* (söyleşi: Adnan Bostancıoğlu). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Fethi Naci: *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*. Gerçek Yayınevi, İstanbul 1965.

Çetin Nerse: *Hayvan Hakları*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.

Abidin Nesimi: *Türkiye'de Sosyalizmin Teorik Sorunları*. Yücel Yayınları, İstanbul 1976.

—: *Türkiye Komünist Partisi'nde Anılar ve Değerlendirmeler (1909-1949)*. Promete Yayınları, İstanbul 1979.

Aziz Nesin: *Suçlanan ve Aklanan Yazılar*. Dayanışma Yayınları, Ankara 1982.

—: *Bulgaristan'da Türkler Türkiye'de Kürtler*. Nesin Yayıncılık, İstanbul 1989.

—: *Bir Tutam Aydınlık*. Adam Yayınları, İstanbul 1994.

—: *Geriye Kalan*. Adam Yayınları, İstanbul 1994 (8. Basım).

—: *Büyük Grev*. Adam Yayınları, İstanbul 1996 [ilk basımı 1978].

—: *Kalem Yapın Beni Kalem*. Everest Yayınları, İstanbul 2015.

ODTÜ Sosyal Demokrasi Derneği: *Kemalist Yeni Düzen*. Ulusal Basımevi, Ankara 1970.

11. Tez kitap dizisi koleksiyonu.

Muzaffer Oruçoğlu Anlatıyor (söyleşi: İbrahim Ekinci). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

Ali Nejat Ölçen: *Demokratik Sosyalizme Giriş*. Ayyıldız Matbaası, Ankara 1976.

—: *Ecevit Çemberinde Politika*. Ümit Yayıncılık, Ankara 1995.

ÖDP Kendini Anlatıyor (röportajlar: Belgin Demirer). Güncel Yayıncılık, 1996.

ÖDP - Belgeler. İstanbul 2006.

Ethem Özbakır (der.): *Dünyada ve Türkiye'de Demokratik Sol Belgeler*. CHP Gençlik Kolları, Ankara 1977.

Canan Özcan: "TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi ve TKP'nin DİSK'te etkin olma kanalları", *Toplum ve Bilim*, 128 (2013), s. 104-144.

Aylin Özman: "Mehmet Ali Aybar: Sosyalist solda 40'lardan 90'lara bir köprü", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 134-160.

Erdoğan Özmen: *Psikanalizin Serüveni ve Çağrısı*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Melih Pekdemir: *Devrimcilik Güzel Şey Be Kardeşim*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

Resmi Tarih Sivil Arayış Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika (röportaj: Ruşen Çakır-Hıdır Göktaş). Metis Yayınları, 1991.

Hakan Reyhan: *Attila İlhan'ın Siyasal Düşüncesi*. Phoenix Yayınları, Ankara 2013.

Kerim Sadi: Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı. İletişim Yayınları, İstanbul 1994 [İlk basımı 1975].

Sezai Sarıoğlu: *Nar Taneleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

—: *Bülent Uluer Anlatıyor - Çerkesim, Türküm, Kürdüm, Sosyalistim*. Dipnot Yayınları, Ankara 2015.

Bahri Savcı: *Yaşam Hakkı ve Boyutları*, AÜ SBF Yayınları, Ankara 1980.

Mahir Sayın: *Sosyalist Demokrasi*. Devinim Yayıncılık, İstanbul 1993.

Sabiha-Zekeriya Sertel: *Davamız ve Müdafaamız*. Can Yayınları, İstanbul 2015.

İbrahim Sevimli: *Uzun Bir Göç Öyküsü*. Belge Yayınları, İstanbul 1993.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi - 6. ve 7. Ciltler. İletişim Yayınları, İstanbul 1988.

Barış Soydan: *Türkiye'de Anarşizm - Yüz Yıllık Gecikme*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Cemal Şener: *Bihatayık, Evladı Kerbelayık*. Ant Yayınları, İstanbul 1995.

Tarihle Söyleşiler. Açılım Araştırma, Ankara. 3 cilt: 2014-2015-2016.

THKP-C ve Devrimci Yol'dan Bugüne Geçmiş Değerlendirmesi - Bu Tarih Bizim. Devrim Dergisi Yayınları, İstanbul 2006.

TKP MK Dış Bürosu 1962 Konferansı. TÜSTAV Yayınları, 2002.

Mustafa Suphi: Yaşamı - Yazıları - Yoldaşları. Sosyalist Yayınlar, İstanbul 1992.

Can Şafak: *Büyük Grev 1977*. Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul 2012.

Tartışma Süreci Yazıları (iki kitap). Bireşim Yayınları, İstanbul 1992-1993.

Tanıklıklar - İnsan Hakları Belleğimiz. İnsan Hakları Araştırmaları Derneği, Ankara 2009.

Cahit Tanyol: *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*. Okat Yayınevi, İstanbul 1970.

Teori ve Politika: *Hikmet Kıvılcımlı: Hayatı Eserleri Mirası* (der. Cuma Karagüllü). Ok Yayınları, İstanbul 2011.

TKP 1926 Viyana Konferansı. Çev. Sinan Dervişoğlu. TÜSTAV, İstanbul 2004.

TKP MK Dış Bürosu: *1962 Konferansı*. TÜSTAV, İstanbul 2002.

—: *1965 Tartışmaları*. Der. Erden Akbulut. TÜSTAV, İstanbul 2004.

TKP MK Tutanakları (1926-1927) - Büyük Kırılma. Çev. Sinan Dervişoğlu. TÜSTAV, İstanbul 2007.

Nilgün Toker: *Politika ve Sorumluluk*. Birikim Yayınları, İstanbul 2012.

Ersin Tosun (der.): *Reşat Fuat Baraner - Yaşamı, Çalışmaları, Anılar*. Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul 2013.

Mete Tunçay: *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*. BDS Yayınları, 1991.

— (der.): *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi*. Bilgi Yayınevi, Ankara 1976.

Mete Tunçay - Erik Jan Zürcher (der.): *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*. Çev. M. Tunçay. İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Saffet Murat Tura: *Şeyh ve Arzu*. Metis Yayınları, İstanbul 2002.

—: *Histerik Bilinç*. Metis Yayınları, İstanbul 2007.

Vedat Türkali: *Güven* (2 cilt). Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015 [ilk basımı 1999].

Türkiye Halk Kurtuluş Partisi/Cephesi. Yar Yayınları, 1988.

Türkiye Solundan Portreler (haz. Emir Ali Türkmen - Ümit Özger). Dipnot Yayınları, Ankara 2016.

Türkiye Sosyalist Solu Kitabı - 2: 70'lerden 80'lere Seçme Metinler (haz. Emir Ali Türkmen - Ümit Özger). Dipnot Yayınları, Ankara 2014.

Mahmut Memduh Uyan: *Yolcuların Düşü*. Arayış Yayınları, Ankara 2005 (2. baskı).

Üç Ekoloji: Yeşil politika ve özgürlükçü düşünce seçkisi. Yaz 2010 sayısı.

Barış Ünlü: *Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar*. İletişim Yayınları, 2002.

Artun Ünsal: *Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

Süha Ünsal: "Türkiye'de komünist düşüncenin kaynaklarından biri olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Toplum ve Bilim*, 78 (Güz 1998), s. 108-133.

Kerem Ünüvar: "Kısa ama etkili 'bir aydınlanma anı': Koordinasyon." *Birikim*, sayı 264/265 (Nisan/Mayıs 2011), s. 10-17.

Ayhan Yalçınkaya: *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

—: *Kavimkırım İkliminde Aleviler*. Dipnot Yayınları, Ankara 2014.

Yeni Öncü koleksiyonu.

Yeni İnsan (anonim). Varyos Yayıncılık, İstanbul 2003.

Murat Yılmaz: "Demokrasi İçin Toplumcu Düşün Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 222-233.

Haluk Yurtsever: *Yükseliş ve Düşüş - Türkiye Solu 1960-1980*. Yordam Kitap, İstanbul 2008.

R. Yürükoğlu: *Emperyalizmin Zayıf Halkası Türkiye*. İşçinin Sesi Yayınları, Londra 1980 (5. basım).

Mümtaz Zeytinoğlu: *Ulusal Sanayi*. Çağdaş Yayınları, İstanbul 1981.

Gün Zileli: *Yarılma (1954-1972)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

—: *Havariler (1972-1983)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

ONUNCU BÖLÜM

FEMİNİZM

"Kendilerini bile profilden bilen, muhakemat-ı felsefiyelerini durgun suda ve ancak münakis [aksiyle, yansımasıyla] gören erkekler derler ki: 'kadın bir muammadır'..." Geç Osmanlı dönemi neşriyatının ilk kadın imzalarından Seniha Hikmet, 1909'da bir yazısında böyle diyordu. Erkekler, kadının muammalı halini bilmelerine rağmen, onu sadece "roman ve şöhret" için tetkik eder görünüyor, gerçekten anlamaya çalışmıyorlardı, ona bakılırsa.

Oysa o yıllarda Osmanlı aydınları arasında, kadını konumlandırma ve *anlamlandırma* arayışı etrafında tutkulu tartışmalar dönüyordu, görünüşte. "Kadın nedir, kimdir?" sorusu herkesi meşgul etmekteydi. Kadını "yükseltmek", her halükârda onun toplumsal konumunu, işlevini yeniden ele almak, karşı karşıya bulunulan modernleşme davasının kaçınılmaz bir faslıydı, bunda herkes hemfikirdi. Tevfik Fikret "elbet sefil olursa kadın alçalır beşer" dizesini yazmış, Abdülhak Hamit, bir milletin terakki derecesinin kadınların durumuyla ölçüleceğini nazmetmişti. Birçok muhafazakâr, İslâmcı da bunda hemfikirdi.

Bizzat Mehmet Âkif, 1907'de Arapçadan Mehmed Ferid Vecdi'nin *Müslüman Kadını* eserini çevirmişti. O bir-iki yıl içinde, kadın meselesiyle ilgili ona yakın kitap yayımlandı. İzleyen yıllarda da, aralarında Baha Tevfik, Celal Nuri gibi önemli düşünce insanlarının yer aldığı birçok yazar bu konuda kitap yayımlayacak, örneğin Selahaddin Asım, yazar kimliğini büyük ölçüde kadın davasına olan angajmanı üzerine bina edecekti.

Andığımız yazarların hepsi erkekti. Erkeklerin kadını bir muamma olarak görmelerine karşılık onu gerçekten anlamaya çalışmamasından yakınan Seniha Hikmet de aslında erkekti; Enis Avni müstearını da kullanan Aka Gün-

düz'dü (1886-1958) kendisi. Neşriyatta beliren ilk kadın imzalarının birçoğunun arkasında, gölge yazar olarak erkekler vardı. 1908'de İttihatçıların kadınlara yönelik *Demet* ve *Mehâsin* (Güzellikler) dergilerini izleyen *Kadın* dergisinin editörü de (Enis Avni) başyazarı da (İttihatçı liderlerden Cavit Bey) erkekti. Deniz Kandiyoti'nin (doğ. 1944) ortaya attığı *erkek feminizmi* tabiri boşuna değildir. Çağ dönümünün meseleleriyle boğuşan erkekler, içinden geçtikleri toplumsal ve politik değişimin kadını da içermesi gerektiğini görüyor, düşünüyor, hissediyor, tasarladıkları yeni topluma uygun bir *yeni kadının* tasarımını ve hülyasını kuruyorlardı. Doğrudan doğruya kendi arzularının hülyasıydı bu aynı zamanda, kendilerine lâyık görerek özledikleri eş-ve-arkadaş-kadın imgesiydi. İşte, böyle bir hülyanın sakini olarak giyabında 'tasarlandığı' için, bir muammaydı kadın.

Erkeklerin kadın imzalı kadın yazıları, gerçek kadınları yüreklendirmeye, meşrulaştırmaya yaradı. Geç Osmanlı dönemi feminizmi, kesinlikle erkek feminizminden ibaret değildi zaten. Kadın yazarlar, 19. yüzyılın son çeyreğinde, kendi isimleriyle yazmaya başlamışlardı. 1868'de bir gazetenin *Muhadderat* (örtülü, iffetli kadınlar) adlı bir ek çıkartmasıyla başlayan kadın neşriyatı, kadın yazarları da celp etmişti. 1886'da, sahibi ve yazarları kadın olan ilk dergi çıktı: *Şükûfezar*. Adı çiçek bahçesi anlamına geliyordu fakat niyeti 'hanımlık' marifetleriyle yetinmek değil "saçı uzun aklı kısa istihzâsına" meydan okumaktı. Osmanlı'nın bitişine kadar çıkan kırkı aşkın kadın dergisi, bir kendini kanıtlama heyecanına refakaten, ilgilerindeki iştahla dikkat çekerler. Kadınların *her şeyle* alâkadar oldukları ve olabilecekleri iddiasındaydılar. Dünyanın her köşesinde kadınlarla ilgili gelişmelere ve kadın hareketine gösterdikleri özel merak, bu iddianın rüknüydü.

GEÇ OSMANLI FEMİNİZMİ

Geç Osmanlı dönemi kadın yayınlarının en uzun ömürlüsü, *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1906) adını taşır. 1908'den itibaren çıkan yayınların *kadın* adını taşımasının üzerinde durmak gerek: *Kadın* (1908, Selânik), *Kadın* (1911-12, İstanbul), *Kadınlar Dünyası* (1913-14, 1919-21), *Kadınlık* (1914), *Kadınlar Alemi* (1914), *Genç Kadın* (1918). İlk *Kadın* dergisi, kadın kelimesinin "nam-ı bülend"liğini, yani yüksek, yüce bir ad olduğunu vurgulamıştı. 'Kaba' bir çağrışımı olduğu kabulüyle kadın adının kullanılmaktan sakınılması, "hanım", "nisvân" adlarıyla nezihleştirilen kadınlığın aslında kırılgan bir kimliğe tıkılarak yalıtılmasının simgesiydi; bu adın üstlenilmesi, başlı başına bir feminist adımdı. Feministler, Cumhuriyet döneminde erkek/kadın yerine konan yeni/öz Türkçe bay/bayan adlarından "bay"ın sadece resmiyette kalmasına mukabil "bayan"ın geçerli hitap şek-

li olarak kurumlaşmasına karşı, 2000'lerde hâlâ mücadele etmek zorunda kalacaklardı.

Beri yandan, Osmanlı kadın hareketinin öncüleri, *hanım*dılar. Paşa kızlarıydılar, özel konak eğitimiyle yetişmiş seçkin kadınlardılar. Fatma Kılıç Denman (doğ. 1976), onların *hanım narsisizminden* söz eder. Kendilerini seçkin-kadınlar olarak beğeniyor, aydınlanmamış, vasıfsız hemcinslerinden ayrı tutuyorlardır. Ev işleri sorumluluğuyla ilgili tartışmada bu kadınlar arası sınıf ayrımcılığı kendini gösterir. Saygın uğraşlara vakit artırabilmek için, bazı işleri "aşçılara terzilere", hizmetçilere bırakmak, kadın yazarların çoğuna kaçınılmaz görünür. Müşkül işlerin hizmetçileri tarafından görülmesini, "kibar hanımların" doğal hakkı sayarlar. Buna itiraz eden az sayıda kadın yazar, ev işlerini doğal vazife addeder, "kibarları" vazife şuurundan yoksunlukla suçlarlar.

Hizmetçiden feragat etmek istemeyen hanımlardan biri, dönemin önemli yazarlarından Fatma Seniye, sadece ev işleri kalsa, kadınların kendilerini bahtiyar addedeceklerini söylüyordu. *Mehâsin* yazarı Zöhre de, ev işlerinin tamamını yapmaya mecbur tutulmamasını istiyordu; hem zevcelik hem analık etmenin yanı sıra "hem aşçı, hem terzi" olmak, her şey bir yana, yeni zamanların işbölümü ilkesine aykırıydı.

Kadın dergisi yazarlarından Rabia Ahmet'in veciz bir sözü var: "Zatımız mestur [örtülü, kapalı] olduğu gibi vezaifimiz de mesturdur." Kadın emeğinin görünmezliğinin güçlü bir ifadesi... Şimdi, kadınların ev içi emeği görünür hale geliyor, ona manevî bir değer atfediliyor, bununla beraber rasyonelleştirilmesi ve daha 'kaliteli' sunulması bekleniyordu. Kadınlara eğitim hakkı, onları ev ekonomisinde, arkadaş-olarak-zevcelikte ve öncelikle çocuk yetiştirmede daha mahir, daha vasıflı kılmak için talep ediliyordu. Eğitimi gölge veren ağaç dikmeye benzeten Şemseddin Sami'nin kadını eğitmeye uygun gördüğü teşbih, gölgenin yanı sıra yemiş de veren bir ağaç dikmekti... *Hanımlara Mahsus Gazete,* "kadın ne derece malûmatlı olursa" büyüteceği çocuğun da o kadar yüksek terbiye göreceğini yazmıştı. Kadınların kendi eğitimlerini çocuklarına verecekleri terbiyenin faydasıyla meşrulaştırmaları, bir süre devam etti. Zehra Hanım adlı yazar, "allame olmamak şartıyla bir şeyler bilme", günlük vazifelerini görecek, "komşunun oğluna muhtaç olmayacak kadar yazı öğrenme" ölçülerini koyarak, sınırlı sorumluluğa rıza göstermişti. "Elinin hamuruyla erkek işine karışıyor dedirtmemek" gerektiği kanısındaydı Zehra Hanım. Şair Nigâr Hanım'ın (1856-1918) ifadesiyle, "hanenin müdiresi" olmakta, kadına mahsus bir şeref vardı.

Nitekim, zamanın 'ilericileri' olan İttihatçılar dahi, "şiraze-i nisviyet"ten söz ediyorlardı: kadınlık ölçüsü. Kadınlar, kadınlık ölçülerine göre terakki etmeliydiler. "Cins-i zaif" kabulü berdevamdı; erkek yazarlar arasında, kadı-

nın en azından zayıflığından ötürü erkeğe nazaran aşağı olduğu fikri baskındı. "Tenasül cihazları" ve diğer uzuvların ayırt ettiğinden daha büyük, daha esaslı bir fark vardı onlara göre. Fatma Kılıç Denman, bu farkı vurgulamaya gayret eden muhafazakâr ve İslâmcı yazarlar Sosyal Darwinist ve biyolojist referanslara başvururken, görece eşitlikçi bir tavır alan Batıcı-liberal yazarların dinden delil getirmelerindeki ironiye işaret eder.

Tereddütlü bir Batıcı diyebileceğimiz Celal Nuri (İleri, 1881-1938, Batıcılık, s. 83-85) mesela, 1915'te yazdığı *Kadınlarımız* risalesinde, kadınları bir an evvel gerilikten kurtarmaz ve bunu İslâm'ın özüne dönerek yapmazsak, Avrupa'nın kötü âdetlerinin bize de geçeceği uyarısında bulunur. Yoksa kadınlar her türlü aşırılığa ve fuhşa meyyal hale gelecektir. Celal Nuri nitekim kadınlarımızın şimdiden yalnız ahlakça değil, bedence de bozulduğu uyarısında bulunur.

Aynen İslâmcı ve muhafazakâr yazarların kullandığı kalıptır bu. Denetimsiz, ani, taklitçi bir Batılılaşmanın yol açacağı yozlaşmanın baş alâmeti, kadının 'düşmesidir'; yine **Batıcılık**'ta gördüğümüz gibi, yanlış Batılılaşma fesadının imgeleri, kadının orospulaşması üzerinden hayal edilecektir. Kadını fitne kaynağı olarak gören geleneksel fetva, modern zamanlara intikal eder böylece. Fitne 'beklentisi', *çocuk-kadın* imgesiyle görece leşir. Kadın, illâ habisliğinden değil, fıtratındaki çocuksuluğundan ötürü tekinsizdir buna göre. Arap İslâmcı Mehmed Ferid Vecdi, 1907'de bizzat Mehmet Âkif'in çevirdiği *Müslüman Kadını* kitabında kadınları çocuklara benzetmişti. "Müfrit hassasiyet"le malûldüler, duygularının esiriydiler, teessüre yatkındılar. (Abdülgani Senî adlı yazar, kadınlara boşanma hakkı tanınmamasını, bu duygusal güvenilmezliklerine bağlar.) Bu imge çoğaltılacak; kadınların hoşgörüyle karışık methedilmesi de, onlara hasredilen şefkat, merhamet, mürüvvet, diğerkâmlık gibi olumlu duygulara emanet edilecektir. Şair Nigâr'ın bu duygular listesine "hüzünlü"yü de katması, hüzünlüdür. Kadın yazarlar, genellikle, duygusal 'üstünlük' tezini üstlenmekte beis görmezler.

Kadının yükselmesinin, İslâm'ın özüne dönmekle sağlanacağı fikri de, kadın yazarların birçoğu tarafından paylaşılıyordu. Öze dönüşçüler veya ihyacılarla, İslâm'ın yeniden yorumlanarak çağa uydurulmasını savunanlar arasındaki ayrım (**İslâmcılık**, s. 419 vd.), kadın meselesine de yansımıştı elbette. Ancak bu dönemde kadınlar, elbette dinî referanslarla konuşsalar bile, –fakih ruhsatından mahrum oldukları için de– dinî tartışmanın derinlerine dalmazlar. Bu bakımdan, kadının hakkını alması davasını, İslâm'ın özüne dönme çağrısıyla birleştiren Fatma Aliye'nin düşünsel üretiminin istisnaî bir önemi vardır. Zaten Geç Osmanlı döneminin kadın düşünürleri arasında müstesna şahsiyetlerdendir Fatma Aliye (Topuz, 1862-1936). 1888'de, yaptığı bir çeviriye "Bir kadın" imzasını koyması, skandala sebebiyet vermiş-

ti. 1891'de –bu teşebbüsünü de desteklemiş olan ve onu manevî kızı sayan– Ahmet Mithat'la müşterek yazdıkları *Hayal ve Hakikat* romanına da "bir kadın" imzasını attı. 1892'de ilk kez kendi imzasıyla yayımladığı romanını, dört başka roman, sekiz inceleme izleyecektir. Fatma Aliye kendini, İslâm'ın, kadının toplumsal yaşama katılmasına mani olmadığını anlatmaya adamıştı. Bunun bilinmemesinin, cahillikten ve bizzat İslâm'ın yozlaştırılmasından kaynaklandığını düşünüyordu. Çokeşliliğin dinen tanınsa da emredilmediğine işaret etti, kadının boşanma hakkını dinen temellendirmeye çalıştı. Büsbütün kapanmak yerine başörtüsünün tesettüre yeteceğini savundu. Tesettür rejimi, kadının sosyal hayata katılmasına mani olmayacak biçimde düzenlenmeliydi. Beri yandan terakkinin baş açmak demek olacağını sanmama uyarısında bulunuyordu. Müslüman kadın Batı taklitçiliğine düşmemeli, farkını korumalıydı. Şarkiyatçılık-Garbiyatçılık kompleksi (yine **Batıcılık**, s. 94 vd.) Fatma Aliye'de barizdir. Batı'da kadının, ahlâken bozulmanın yanında, aslında sanıldığı kadar rahat ve hür de olmadığını anlatır. Batılıların Müslüman kadınlarla ilgili yargılarıyla cebelleşmeye epey mesai ayırır. Müslüman kimliğini koruyarak, Batılı feminizme mesafeli bir kadın bakış açısı arayışının timsali olarak, 1980'lerden sonra, Müslüman kadın hareketinin idolüne dönüşecektir.[1] Onun, 1914'te son kitabını yayımladıktan bir süre sonra, tam da kadın hareketinin ivmesinin yükseldiği bir zamanda kamusal hayattan çekilmiş, evine kapanmış olması, dramatiktir.

Fatma Aliye, erkeklerin ilim ve fen hazinesine daha erken girme fırsatının üzerine oturup, faydalandıkları bu öncelik hakkını "tasarruf ve temellük hakkına" dönüştürmelerine tepki duyuyordu. Fakat eşitlik değildi talebi. Sadece o değil bütün kadın muharrirler, en azından 1910'ların ortalarına kadar, eşitlik iddiasından uzak dururlar. Aziz Haydar Hanım, eşit olup olmama iddialaşmasına girmeden, evvela erkekler karşısında "bir mevcudiyet göstermek" gerektiği ikazında bulunuyordu. Fatma Nesibe Hanım, temel talebi "insaniyet hakkı" diye formüle etmişti. Sonra, *hayat hakkı* sözü yaygınlaştı. 1913'te Kız İdadisi talebesi Zehra, kadınların kendilerini "insaniyet sahasına atmasından" söz edecektir.

1908 Devrimi ve 1910'lar öncesinde, ihtiyatlı ve 'makül' feminist söylem, erkekler karşısında hayli boynu bükük tü. Onların kadınları "cins-i lâtif" olarak, narin duygusallıklarını fıtrîleştirerek methedişlerini memnuniyetle zikrediyorlardı, 'anlayışlı' erkeklere müteşekkirdiler. Şair Nigâr Hanım, "ricali münsifa" [insaf sahipleri] diye anıyordu öylelerini. Kadın yazarlar bazen

1 2009'da AKP hükümeti, 50 liralık banknotların arka yüzüne onun fotoğrafını yerleştirmiştir. Böylece Fatma Aliye, Osmanlı ve Türkiye tarihinde ismi ve sureti bir parada 'yayımlanan' ilk kadın olur. Bu tercih, başlarda laisist-Kemalist çevrelerin tepkisine neden olmuş, hatta bir süre 50 liralık banknotları kabul etmeme, iade etme boykotu uygulanmaya çalışılmıştır.

kendilerini "muharrire-i âcize" diye anmak gibi ek tevazu önlemlerine başvuruyorlardı.

O aralar, erkek feminizmi de coşkunlaşmıştı. Birçok erkek yazar kendini kadın hakları savunusuna adamıştı. Onlardan biri, Selahaddin Asım daha 1905'te, kadının sadece dişi olarak görüldüğü, şehvetten başka hizmetinin olmayacağının kabul edildiği eski devirlerde manevî örtünme sağlanamadığından maddî örtünmeye gerek olduğunu söyleyerek, artık kıyafetlerinin serbestleşmesini savunmuştu. Kadınlar, "karılaşma"dan kurtarılmalıydılar. 1909'da bir yazısında, kadın olmadığına hayıflanacaktır Selahaddin Asım, çünkü kadın "daha insan"dır. Dolayısıyla, tam eşitlik bahşedilmeliydi kadınlara – fakat bu haklarını, çocuk doğurma çağını geçirdikten sonra kullanmalıydılar. 1912'de yayımladığı *İktisat Dersleri*'nde geleneksel işbölümünün artık geçersizleştiğini, kadınların da kamusal hayata katılması gerektiğini söyleyen Muslihiddin Adil de, aileyi ve doğurganlığı koruma ön koşulunu getiriyordu. Kadın haklarında en ileri tavırları takınan, hatta bazen kendilerine feminist sıfatını yakıştıran erkekler bile, hakkı-hukuku annelik ve zevcelik görevleriyle kayıtlıyorlardı.

Kadınlar Dünyası dergisi, 1913'te çıkış yazısında, işte erkek feminizminin bu vesayetçi tavrına tavır aldı. Kendini "sınıfımızın bir vekili" sayan erkeklerin "ifrat-ı zahmetine [aşırı gayretine] acıyoruz" diyorlardı. Onlar kadını, kadının anlayacağı ruhla anlayamazlardı. *Kadınlar Dünyası*, –kadınları *sınıf* olarak andıklarını atlamayalım–, açık seçik, "Bizi kendimize bıraksınlar" diyordu. Aziz Haydar Hanım, kadının nasıl olması gerektiğine dair nasihat sağanağına, "Erkekler hiçbir şey olmamalı mı?" diye mukabelede bulundu: Erkek olmak, nasihatten azade olmaya, "dünyanın bütün imtiyazlarına nail olma"ya yeter miydi? Fatma Nesibe Hanım 1911'de iki-üç yüz kişinin izlediği dizi konferanslarında, "merhamet etmiş, şefîk olmuş, gürültüden hoşlanmamış, sulhperver olmuş", böylece kadınların ezik yetişmesine katkıda bulunmuş "budala valide lerimiz"e sitem etti. Cins-i lâtîfin fıtratı olarak güzellenen hasletlere bir reddiyeydi bu; cinsiyetin sadece 'doğayla' değil toplumsal olarak belirlendiği fikrinin alâmetleri belirmişti.

Bu radikalleşme hem 1908 Devrimi'nin açtığı özgürleşme çığırının sonucuydu, hem de zaten 1910'larda bütün dünyada feminizm rüzgârı kuvvetlenmişti ve belirttiğimiz gibi, Osmanlı kadın aydınları dünya kadınlarını iştiyakla takip etmekteydiler. *Kadınlar Dünyası* ve onunla iç içe, yine 1913'te kurulan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvân [kadın haklarını savunma] Cemiyeti, artık tam eşitlik talep eden, iddialı, meydan okuyan bir kadın dili kuruyordu.

1913, Balkan Savaşları'nın yılıdır. Osmanlı feministlerinin radikalleşmesinin kilit âmili belki de bu savaştı. Modern zamanlarda bütün büyük savaş-

larda olduğu gibi, kadınlar genel milliyetçi seferberliğe katılarak, ajitatif ve lojistik görevler üstlenerek özneleştiler, pratik olarak da askere giden erkeklerden boşalan işleri devraldılar. Kadınların nezaketini, kırılganlığını doğallaştıran anlatının aşınmasında, savaşın tayin edici bir etkisi oldu.

Zafer Toprak, o dönemde birçok erkek yazarın Jeanne d'Arc mitolojisine kendini kaptırdığını saptar. Vatanı uğruna kahramanca şehit olan "meşhure"ye duyulan hayranlık, kadınların da milliyetçi hamasetin kapsama alanına girmesinin timsaliydi. Osmanlı kadınından evvel emirde Jeanne d'Arc misali cengâverlik değil, yardımcı hizmetler bekleniyordu. Zaten mevcut kadın derneklerinin çoğu, hayır-hasenat-hamiyet ve sosyal yardım işleriyle ilgiliydi – Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvân'ın farkı buradadır. 1908'de faaliyete başlamış olan, Fatma Aliye'nin öncülük ettiği Cemiyet-İmdadiye ve İttihatçı erkeklerin kurduğu Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, Balkan savaşında etkinliklerini ve itibarlarını genişlettiler.

Balkan Savaşı önemi, feminist söylemin milliyetçilikle eklemlenmesinde de eşiktir. Kadının terakkisi ve hayata katılması, modern bir millet olmanın icabı olarak anlamlandırılmaktaydı zaten. Ancak şimdi bu icap hem bir millî vazife hem kadınlar için iffet ölçüsü olarak kodlanıyordu; kadınlar "milletin yarısı" iseler, buna göre vazifeleri olmalıydı. Aynı zamanda kadınlık iffetine dair mecazlar, millî gururun ve egemenliğin imgelerine dönüştürülmekteydi. Osmanlı feministleri bu ideolojik seferberliğe hevesle katıldılar. Vatanın *anne* olarak tahayyül edilmesine, memnuniyetle katkıda bulundular: "vatan ana", "sevgili annemiz", "mukaddes nine", "hasta anamız"... Hem çoğunlukla aydın zümresinin kahir ekseriyeti gibi milliyetçileşme süreci içindeydiler, hem de milliyetçiliğin kadınların güçlenmesine elverişli bir çığır açtığını düşünüyorlardı. 1913'te, milliyetçi ajitasyon toplantıları, kadın hatiplerin nispeten olağanlaşmasına katkıda bulundu. Bu toplantıların bir başka yeniliği, hanım muharrirlerin yanı sıra, idadi [lise] öğrencilerinin de söz almasıydı – atak bir genç kadın kuşağı geliyordu! Kız İdadisi talebelerinden Zehra, "erkekleri silaha, kadınları gayrete sarılmaya" çağırıyor, Firdevs kadınların tembelliğinden yakınarak, onları millî felâket ve harp günlerinde atıl kalmamaları için uyarıyordu. Kadınların önlerine koydukları somut görevler şunlardı: cepheye iane toplamak, dikiş dikmek, çamaşır-sargı hazırlamak ve erkekleri ajite etmek. Hatibelerden Naciye, "erkeklerimizi yetiştiremedik" diye yakınıyor; o sıralar en rağbet gören kadın muharrir olma yolundaki Halide Edip (Adıvar, 1884-1964), kadınları şimdiye kadar çocuklarına "Türklük gayreti" aşılamadıkları için suçluyordu. O yıl yazdığı *Turan* (1913) romanının milliyetçi ütopyasının kahramanı Kaya, sadece ismiyle bile, *güçlü kadın* imgesi kuruyordu (tabiî aynı zamanda *Türk* bir isimdi bu). Çarşafsız, mantolu gezen Kaya, öğretmenlik, hastabakıcılık

ediyor, savaşta yardımcı hizmetler görüyordu. Yine de, Osmanlı-Türk milliyetçi feminizminde annelik işlevi baskındı. Annelere evlatlarını büyütürken milliyet fikrinin yanında ticaret fikri ve sanat hissi vermesi de isteniyordu. *Yeni kadın*, böyle olacaktı.

Milliyetçi çatışmalar, gayri müslim kadınların feminizmine de ivme vermişti. İstanbullu Ermeni Zabel Yasayan (1878-1943), 1909'daki Adana Ermenilerinin maruz kaldığı kırım ve zorunlu göçe dair acı izlenim notlarında, "kendi vatanında sürgün duruma düşen" Ermeni halkının kadınlarının inzivaya çekilmediğini, yardım faaliyetinden geri kalmadığını da anlatır.

Yasayan, 1911'de çıkan bir yazısında, milliyetçi husumetler tırmanırken, barış diline meyliyle temayüz eder. O, kadının doğasına atfedilen barışçıllığı gururla sahiplenir; "eski pişmanlıklardan miras kalmış düşmanlıkların tohumlarını çocukların körpe ruhundan" ancak onların söküp atabileceğini söyler. Müslüman-Türk kadın yazarları arasında barışçılık eğilimi, olsa olsa Halide Edip'te bulunabilir – Türkçülükten uzaklaştıktan sonra, Dünya Savaşı döneminde ve hayli temkinle... 1905'ten itibaren kadın ekleri ve dergileri hazırlayan Hayganuş Mark'ın (1885-1966), "Yeni Türkiye"de de 1919'dan 1933'e (devletçe kapatılana) kadar *Hay Gin*'i [Ermeni Kadını] çıkarmasındaki azim hayranlık uyandırıcıdır.[2]

Bir başka Ermeni feminist, Zabel Asadur-Sibil (1863-1934) 1909'daki bir konferansında Ermeni kadınının merhamete ihtiyacı olmadığını söylemişti ısrarla, o ekmeğini kendi kazanabilirdi. Bir-iki yıl sonra, çalışma hakkı, toplam Osmanlı kadın hareketinin öncelikli talebi haline geldi. Yaklaşık otuz yıldır üzerinde durulan eğitim hakkı artık aydın muhitinde kabul görmüştü; bu hakkın tamamlanması için, eğitimin kadınları "süslü hanımlar" yapmaktan ileri gitmesi için, *mesai hürriyetinin* gerçekleşmesi isteniyordu. Erkek feminizmi de ayak uydurmuştu bu talebe; Celal Nuri, geçim zorluğunun kadını ekonomik hayata girmeye zorladığı Batı'yı örnek gösteriyordu. Yine savaş koşullarının, kadınların ekonomik faaliyete girmeleri fikrine 'kamuoyunu' ısındıran bir etkisi olmuştu. *Kadınlar Dünyası*'nda Naciye, mesai hürriyeti talebini veciz şekilde ifade etmiştir: "Çalışmağa bırakılma"... *Kadınlar Dünyası* kadınların gündemindeki üç önemli meseleyi eğitim, çalışma ve kıyafeti hariciye diye saptıyordu ve üçüncüsüyle (tesettürle) ilgili talep de esas olarak çalışma hakkına bağlanıyordu: Sade, süssüz, çalışmaya elverişli kıyafet... Fatma Aliye, romanlarında kadın kahramanlarını hep çalışma hayatına sokmuştu. 1914'te beş Müslüman kadının Telefon İdaresi'ne başvurup geri çevrilmeleri, arkasından oluşan –kadın– kamuoyu baskısıyla işe alınmaları, is-

2 Kadınlara seslenişindeki acul heyecan da öyle: "Gurur Duy! Yalan Söyleme! Dilenme! Çalış! Dedikodu yapma! Köleleşme! Cesur ol, iyi ol! Özenme! Konuş! Kadın ol! İdealin olsun! Uyuma! Kendine saygı duy! Yukarı bak! Çirkinleşme!"

tihdam mücadelesinde önemli bir eşik oldu. Yine savaş, bu kez Dünya Savaşı, kadın istihdamını katladı. 1916'da bir Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi, 1917'de onun bünyesinde bir kadın amele taburu kuruldu. Bu hadise, artık hanımlığa iyice uzak bir sınıfın, yoksul emekçi kadınların da 'kamu sahnesine' girdiğine işaretti. İlk kadın memur da bu savaş esnasında istihdam edildi – ayrı bir odada ve ehemmiyetsiz işlerde. *Çalışmağa bırakılma* talebi, erkek feminizmiyle kadınların muhafazakâr ve mutedil feminizminin birleştiği, kadın varoluşunu annelik ve zevcelikle kayıtlayan çizginin ötesine açılan bir talepti.

Kadınlar Dünyası ilk sayılarından birinde mesai hürriyeti talebini dile getirirken, bu talebi, kadınların hürriyet arzusunun ne kadar 'makûl' olduğuna delil göstermişti. Kadınların istedikleri hürriyet, erkeklerinkine benzemezdi; "taşkınlıklar, sefahatler yapalım" diye değil, sadece çalışmak için istenen bir hürriyetti. Mutedil *hanım* feminizminden ayrışarak daha radikal bir rota çizen *Kadınlar Dünyası* bile, azamî ölçüde dikkatliydi. Pekâlâ feminist bir fikrî gündeme bağlanan Geç Osmanlı dönemi kadınlarının, ilke olarak, feminist adından kaçındıklarını unutmamak gerekir. (Erkek feministlerin bu adı görece 'pervasızca' üstlenmeleri ilginçtir – ya da, kimsenin onları 'iffetsiz' olarak görmeyeceği düşünülürse, o kadar da ilginç değil...) Feminizme sempati duyan kadınlar dahi, ona belki ancak ileride erişilebilir bir yüksek medeniyet kazanımı olarak bakıyorlardı. Muhafazakârlara ve İslâmcılara göre bu zaten bünyemize yabancı, Batılı bir hadise idi. Umumiyetle de, "aşırı" ve "acayip" olarak görülüyordu. Feminizmin aşırılığı-sapkınlığı, her şeyden önce annelik-zevcelik misyonuna olan sadakatsizliğindeydi. Sonra, 'erkek düşmanlığı' kusuru vardı; Osmanlı feministleri, erkeklere muarız olmamaktan, onların iyi niyetinden istifade etmekten geri durmamaktan yanaydılar. Feminizm, bir de, milliyetçiliğe duyarsız görülüyordu; oysa Halide Edip'e bakılırsa sözgelimi, "vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhterem" idi.

Yine de, mesela *Türk Kadını*'nda Müfide Ferit (Tek, 1892-1971) 1919'da feminist kimliğini sahipleniyor ve *feminizmin düşmanlarının* sarih bir tarifini yapıyordu: "Hodbin aile reisleri, iktisadi mevkilerinin fakirleşeceğini zanneden sahib-i sanatlar, rekabetten korkan politikacılar ve kadını daima kendilerine münhasır, şahsiyetsiz birer zevk aleti bırakmak isteyen[ler]..."

Osmanlı'nın son deminde, İttihat ve Terakki iktidarında –özellikle Ziya Gökalp'in çabasıyla– Darülfünun'un kadınlara açılması ve kadının evlilik rejimindeki haklarını geliştiren Hukuk-u Aile Nizamnamesi (1917), önemli adımlardı.

Sabiha Zekeriya (Sertel, 1895-1968) açıkça "harpten en ziyade müstefit olan [faydalanan], kadınlık âlemidir" diye yazmıştı! Emine Semiye de (1868-1944) harp "yüzünden" bilfiil bir *kadın inkılâbının* başladığını ilan ediyordu: Kadınlar çalışma sahasına atılmışlar ve bunun kıymetini anlamışlardı. Dünya Savaşı, arkasından Millî Mücadele, kadınların politik ve toplumsal görünürlüğünü belirgin bir biçimde artırdı. Halide Edip, İzmir işgalini protesto için düzenlenen büyük Sultanahmet mitinginin 'yıldız' konuşmacısıydı. Dahası, bu defa 'sahici' Jeanne d'Arc'lar çıktı; Kara Fatma, Nene Hatun gibi muharip kadınların hikâyelerinden kahramanlık mitleri geliştirildi.

Milliyetçi feminizm ve yeni yeni-kadın

Kadın, *Türk kadını* idi artık. Kadın hakları savunucuları, feministler de, hep "Türk kadını" diyorlardı. Kadından söz etmenin, kadına değer atfetmenin meşruiyet çerçevesi, çok uzun süre, milliyetçilikle çatılacaktı. (Ziya Gökalp, yine Türk olmak kaydıyla, "Türk feminizmi"nden bile söz ediyordu. Kadının kadim Türk töresindeki saygın konumuna atıfta bulunarak, feministliğin hakikisini Türklüğe özgüleyen ve Türk'e mahsus bir feminizmdi bu.)

Milliyetçi feminizm, bu askerî 'başarılara' muhtaç da değildi. Kadınların eşit hak davasını millî davaya sıkı sıkı ilikleyerek savunan söylem, modern ulus-devlet inşasının Cumhuriyet'in ilanıyla girdiği yeni merhalede çok güçlendi. Ağaoğlu Tezer Hanım'ın tabiriyle, "manevî bir şahsiyet ve içtimaî bir âmil"di artık kadın. Özellikle de *asrîleşme* iddiasının âmiliydi. 1919'da kurulan Asrî Kadın Cemiyeti, "kadınlığı pek ağır yaralamış" bulunan "senelerin mantıksız muhafazakârlığına" cephe aldı. Aynı yıl yine asrîleşme ülküsüyle yayımlanmaya başlayan *Büyük Mecmua*'da Sabiha Zekeriya (Sertel) feminizm adından sakınmıyor, "Türk feminizmini" Cumhuriyet'in bir icabı olarak savunuyordu. Sertel, yazılarında üç kadın türünü ayırt etti: Ev kadını, meslek kadını, dünya kadını. Türkiye'de bu kategoriler pek ayrışmamıştı ona göre. Hannah Arendt ilhamıyla söylersek, 'dünyaya katılmış' aktif ve politik kadını tarif eden dünya kadını modelinin, aile ve çocukla ilgili sorumsuzluk 'riski' taşıdığını teslim ediyordu Sertel, fakat ülküsü yine de oydu. Sabiha Sertel'in seksen yaşını aşmış, "görmüş geçirmiş" Pamuk Ayşe Hanım'la yaptığı kurgusal mülakatlar, feminizmi popülerleştirme çabası bakımından ilginçtir. Mizahlı bir dobralıkla konuşan Pamuk Ayşe, genç kadınların çocuklarına pek bakmadığı gibi taşlar atsa da, kadınların hayatın her alanına –hatta tıbbiyeye bile!– girmeleri fikrine açıktır: "Nereye girmediler ki oraya girmesinler!" der. Avukatlıksa mesela, "onlar zaten ezelden avukat"tır. "Kadın-

ların eli her işe yatar" hükmünü verir. Sabiha Sertel daha sonra 1928'de *Resimli Ay*'da feminizmi nazari bir münakaşa konusu olmaktan çıkartıp müsbet bir ilim olarak geliştirme gereğinden söz açacaktır. "Türk feminizminin vazifesi bugünkü kadını tetkik ve ihtiyaçlarını tespit" etmektir ona göre. *Resimli Ay*'daki "Cici Anne" sütununda, cinsî hayatta ve ahlâkta eşitlik meselesiyle meşgul olacaktır.

1926'da Trabzon Türk Ocağı'nın ilk kadın konferansçısı Süreyya Hulusi'nin söyledikleri, milliyetçi feminizmin, eski Türk mitolojisiyle temellendirilmiş bir beyannamesidir: "Büyük Türk tarihinde kadın ailenin yarısı değil üçte ikisi rolünü görmüştür. Bir zamanlar dünya yüzünde müdhiş bir fırtına gibi esip savurmuş olan Cengizleri, Timurları yetiştiren Türk kadını, tabiatın ve aklın ve mantığın icabı olan o Türk kadını aile işlerinde, pazar işlerinde, harp işlerinde, hülasa hukukta, iktisatta, siyasette erkekle beraber yürümüştür." Yakında, resmî milliyetçilik 'bütün işlerini' bu mitolojiyle yürütecektir. Süreyya Hulusi'nin, kadının mesai hakkını, sair hürriyetinin temeli olarak vurgulaması önemlidir: "Kadın iktisaden beceriksiz, aciz bir mevkide kalırsa yani daima ekmek ve eşya isteyen gayrı müstahsil, atıl ve müstehlik bir mahlûk şeklini muhafaza ederse, serbestlik talebi pek gülünç olur."

Kadın hakları sözcülerinin, milliyetçi feminizmin dili ve meşruiyet çerçevesi içinde, eşitlik talebini radikalleştirmesi, erkek politik ve entelektüel eliti behemehal bir 'had aşımı' endişesine sevk etmişti. 1925'te *Türk Yurdu*'nda İsak Ayasi, kadınların muasırlaşmasının hudutlarını çizdi. Kadınlar, evet, "bizimle omuz omuza" çalışacaklardı, fakat *biz* esasen erkekti ve kadınların omzu yine pek narindi: "O bizim akıl ve hesapla halledemediğimiz, tereddüt ettiğimiz, şüpheye düştüğümüz meseleleri kalbiyle, ruhuyla halledecek; bizim soğuk siyasi tabirlerle insanı tefekkürden tefekküre, tereddütten tereddüde sevkeden bilmece ruhlu layiha ve tahminlerimize ruh, revnak, ahenk ve lezzet bahşedecek, her bir hareketimize milli bir renk ve his katacak, tahayyülatımızı milli ruhumuzla tezyin edecektir." Kadının kamusal varlığı, daha ziyade bir *süs* gibi düşünülüyordu. Ayasi, kadınların meslek seçerken "kadınlığıyla mütenasip bir ihtisasa malik olmağa gayret" etmesi uyarısında bulunuyordu – muallimelik, mürebbiyelik, hastabakıcılık gibi...

Asıl hararetli münakaşalar, kadınların gündelik hayatlarındaki değişimi etrafında dönüyordu. Mütareke devrinde özellikle İstanbul'da kadınların kıyafetlerinin fazla serbestleşmesiyle ilgili şikâyetler, savaş sonrasına taşınmıştı. Örtünme biçimiyle ilgili tartışmalar, özellikle kıyafet inkılâplarına kadar, basında uzun süre epey yer kapladı. Milliyetçi feminizm, çarşafa karşı "millî moda" alternatifini getiriyordu. Zehra Hakkı, "Kadın vücudunun üst kısmına katiyen gayrı latif bir çadır kuran... evlerdeki kafesi peçe şekline sokarak yüzümüze geren" tesettür biçiminin artık sürdürülemeyeceği kanısındaydı.

Gerekçeleri rasyoneldi: Gayrı sıhhi ve çevikliği engelliyor... O aralar çıkan magazin mecmuası *İnci*'nin sayfaları, hareket serbestisini artırmaya dönük alternatif kostüm ve saç kreasyonlarıyla doluydu ("aponej yeldirmeler... kumaş şarmöz... jüp traverse"...). Kadının kıyafeti, ona 'nizam verme' isteğinin olmazsa olmazı olarak, hep 'gündemde' olacaktı.

Yozlaşma kaygısı, kıyafette bitmiyordu. Kadınların 'aşırı' serbestleşmesinin, doğrudan doğruya onları orospulaştıracağına dair güçlü bir kabul vardı. 'Aşırı' modernliğin yozlaştırıcı sonuçlarıyla ilgili kaygılar, en açık seçik (veya açık saçık) haliyle, kadınların 'düşeceğine' dair korku fantezilerinde billurlaşır. Kadınlara da sirayet eden bir kaygıdır bu. Göçmen Rus kadınların hudut dışı edilmelerini isteyen bir "Hanımlar istidası" örneğin, "şimal dökünтüleri" diye andığı (erkek yazarlar genellikle "Rus dilberleri" derler) Rus kadınların ahlâk bozucu etkisinden yakınırken kaygıları sadece cinsellikle ilgili değildir. Muhafazakâr bir kadın yazar, Halide Nusret Zorlutuna (1901-1984), o sıralar yine de savunmayı ileri hatlara taşımaya çalışır: "Düşmüş her kadın kadar, onu düşüren erkek de tel'ine müstehak"...

Modernleşmenin mutlaka ahlâkî yozlaşmaya yol açmasa da, tutunum ve anlam bunalımına yol açan 'yan etkileriyle' ilgili kaygıların konusu, yine kadınlardır. Modern toplum hayatıyla baş etmenin güçlüklerinin, onları basbayağı *hasta* edeceği düşünülür. 1920'lerin ikinci yarısında basında uzun süre devam eden "genç kız intiharları" tartışması, bu zihniyet kalıbına oturur. Her alandan (erkek) uzmanlar, bu intihar 'modasını', kadınların büyük toplumsal değişime uyum sağlayamamalarıyla, içine düştükleri mefkûresizlikle, içtimaî rabıtaların gevşemesiyle, kadınların müfrit hassasiyetleri ve marazî ruhlarıyla açıklarlar. Türkiye'de ruh hastalıkları ilminin öncüsü sayılan Mazhar Osman (Usman, 1884-1951), bu toplumsal tehlike karşısında, kadınlar için koruyup kollayıcı bir işlevi olan çokeşlilikten vazgeçmemek gerektiğini yazmıştır.

1926'da kabul edilen Medenî Kanun, kadınlara hukuk önünde eşitlik getirirken, çokeşliliği men etmişti... 1920'lerin ikinci yarısında magazin basınında *Haftalık Mecmua*'nın "Nasıl bir kızla evlenmeli?" anketinin şampiyonu, dönemin orta sınıf ideal kadınının robot resmini verir: Mazbut, "vakur", "asrî dedikodulardan uzak" kadın tipi. "Sosyetik kız", "moda düşkünü" gibi 'aşırı'-modern tiplerin yanında, hukuk öğrencisi, bilim kadını, kendini iş hayatına kaptırmış kadın gibi modern tipler de, münzevi geleneksel kız ve "Anadolu kadını" modelleri de rağbet görmemişti. Feminizm, hep, bu ideal ve 'doğru' kadın imgeleriyle ve esasen kuvvetli bir *anti-feminizmle* mücadele ederek, hep fazladan ihtiyat gözeterek çizecektir yolunu.

İntihar tartışmasında da örneğin, *Resimli Ay*'da Sabiha Sertel, intihar ve asabi buhran istidadının genç kızlara özgülenmesine direnmiş, genel olarak

gençlerin buhranda olduğunu savunmuştu. Genç kızların ayrıca hâlâ tazyik altında, erkek akranlarının genişleyen hürriyetine gıptayla bakmak durumunda olduklarını ekleyerek.... Tezer Ağaoğlu (Taşkıran, 1907-1979) 1926'da *Hayat* dergisinde çıkan yazısında, kadınları toplumsal ahlâkın zayıf karnı olarak gören zihniyeti cepheden sorgular: "Bazı kimseler kadın hayatında vaki olan bu büyük tahavvül ve inkılabın neticesi olan bazı ahlaki teşevvüşlerden müteessir ve bedbin oluyorlar ve Türk kadınının yeni vaziyete intibak kabiliyetinden mahrum bulunduğunu iddia ederek, bu vaziyetin içtimai hayatımız için bir tereddi olduğunu zannediyorlar. Filhakika içtimai hayatımızdaki tahavvüller aileyi ve ezcümle bazı genç kadınların muvazenesini az çok sarsmıştır. Fakat her yerde olduğu gibi bizde de böyle büyük inkılaplarda bir buhran geçirmek zarurîdir. Biz şark medeniyetini bırakarak garba doğru gidiyor, büsbütün yeni bir hayata giriyoruz. Şüphesiz böyle bir devirde eski telâkkiler, fikirler ve adetlerle, yeni gelenler birbirine çarpıyor ve bu çarpma esnasında bazı zayıf insanların yollarını şaşırdıkları ve muvazenelerini kaybettikleri de vakidir. Bu miyanda kadınlarda da sarsıntı hasıl olmuyor değil. Fakat bu hadise yalnız kadınlara mı mahsustur? Erkeklerimizde de aynı hali müşahade etmiyor muyuz? Erkeklerimiz bu inkılapta hakiki yolu tayin ederek yürüyor da yalnız kadınlarımız mı muvazenesizlik içindedir?" Tezer Hanım, yine de mutedildir ama; "ailesine, cemiyetine büyük bir hassasiyetle merbut olan Türk kadınının", söz konusu "taşkınlıkları" da bertaraf edeceğini, "aile, millet ve beşeriyet" sahalarındaki vazifelerini müdrik olduğunu söyleyerek bitirir. 1933'te yayımlanan *Çöl Güneşi* romanında, Şükûfe Nihal de (1896-1973) vesayetçi ahlâkçılığa isyan edecektir: "Niye ona [kadına] büyük bir irade, metanet mecburiyeti yükletiyorlar da kendilerinin [erkeklerin] her şeye çabucak kapılarak her şeye bulaşmalarına müsamaha ediyorlar?"

Erkek feminizminin çok az sayıda bazı mümessilleri, yardıma koşuyordur bu arada. 1923'te *Resimli Gazete*'de Fevzi Lütfi'nin[3] "Erkeklerin Küstahlığı" başlıklı yazısı, kuvvetli bir örnek. Kadınların ne yapıp ne yapmaması gerektiğini söyleyenleri "başkasının izzet-i nefsine hürmet etmeyi aklına getirmemekle" suçlar: "Efendi, kime güvenerek bu kadar ters konuşuyorsun, karşındaki halayığın mıdır, esirin midir?" Tatlı bir ironiyle devam eder: "Bahtiyar Türk kadını, meğer seni ne çok düşünenler varmış... Bilen sana karışıyor, bilmeyen sana karışıyor." Erkek feminizmini, en azından vesayetçi suretiyle, kendini sönümlendirmeye çağıran açık bir mesajla sona erer yazı: "Kadın ne olacaksa kendisi olacaktır. (...) Kadın düzelmek, yaşamak için bizim fikrimize muhtaç değildir."

3 Karaosmanoğlu, 1900-1978. Bkz. **Liberalizm**, s. 540.

Nezihe Muhiddin

Sabiha Sertel *Büyük Mecmua*'daki yazılarında, özellikle savaşta kanıtladıkları liyakate bakarak, kadınların oy hakkına sahip olmalarının önünde "mantıkî bir mazeret" bulunamayacağını yazmıştı. *Kadınlar Dünyası* 1921'de yeniden yayımlanmaya başlarken oy hakkı talebini kayda geçirdi. 1927'de Türk Kadın Birliği seçme seçilme hakkı talebini resmen benimsedi. Türk Kadınlar Birliği ve onun lideri Nezihe Muhiddin'in oy hakkı mücadelesi, Türkiye'de feminizmin 20. yüzyıldaki seyrinde iki büyük dönüm noktasından biri olacaktır.

Bu dönüm noktasının sembol ismi, Nezihe Muhiddin'dir (Tepedelengil, 1898-1958) – Erken Cumhuriyet dönemi feminizminin, abidevî denebilecek şahsiyeti... 2003'te yayımlanan çalışmasıyla Nezihe Muhiddin'in hatırlanmasına kilit taşını koyan Yaprak Zihnioğlu, onu *büyük kadınlar* kuşağının[4] son üyesi olarak tanımlar. Nezihe Muhiddin, 1920'lerin başından itibaren, feminist taleplerin politik temsilinde atak bir lider olarak öne çıktı. Millî Mücadele'yle kadının *ergenlik çağına* girdiğini söylüyordu. Meşrutiyet inkılâbının yarımlığı, kadını hâlâ "esir" halde bırakmıştı – ve "zulüm en evvel zayıfa musallat olur"du. Cumhuriyet, kadına ergenlikten erişkinliğe geçme kapısını açmıştı. 1925'te, "Davamız esas itibarıyla kazanılmıştır" diye yazdı. Cumhuriyet, kadına eşit vatandaşlık hukukunu kazandırmıştı, bunun "tam ve kâmil tecellisi" artık sadece zaman meselesiydi. Kadınlar, zamanı hızlandırmak için, "inkılâpları doğuran hamleler"e katkıda bulunmalıydılar.

Nezihe Muhiddin, 1912'de halkı gayri müslim mallarını almamaya çağırdığı iktisat konferanslarından beri coşkulu bir milliyetçi idi. Balkan Savaşları dönemindeki edebî metinlerinde, cinsiyetçi hamasetten dahi geri kalmamıştı. Sadece Mustafa Kemal'in önderliğine ve politikasına bağlılığıyla değil, toplum görüşüyle de tipik bir Kemalistti. Pozitivistti; Durkheim'ın toplumsal uyumun üzerine titreyen muhafazakâr yorumunu paylaşıyordu. Kadının kamusal hayata katılırken annelik vazifesini ihmal etmemesi gerektiği konusunda o da hassastı. "Kadın erkeğe benzememeli" diyordu. "Manasız ve müfrit sufrajetlik"[5] gütmediklerinin altını çizmekteydi. Sahib-i rey olmayı isterken, "sefir veya vekil olmayı düşünmedikleri" kaydını da düşüyordu. Nezihe Muhiddin'in fikrinde ve taleplerinde rejim karşıtı bir unsur yoktu. Ne var ki özerk bir kadın hareketini, özerk bir kadın sözünü temsil ediyor olması, ka-

4 En ünlüleri Fatma Aliye, Şair Nigâr, Halide Edip olan *büyük kadınlar*, lider etkisi ve karizması olan şahsiyetlerdi. Fatma Aliye ve Halide Edip bu adı bizzat kullanarak, *büyük kadınlar* figürünü, kadınlığı güçlendiren, ona gururlu bir kimlik kazandıran bir motife dönüştürmek istemişlerdi.

5 İngilizce "oy kullanma hakkı" anlamına gelen *suffrage*'dan: oy hakkı talep eden kadınlar.

dın haklarını bir politik davaya dönüştürmesi tehlikeli bulunacaktı. Kadınların tam vatandaşlık haklarıyla ilgili, "Onlar bize vermeseler bile biz, onları alacağız" diyordu ya... Sorun buradaydı.

Nezihe Muhiddin ve 'hemşireleri', –"kadın mektepleri mezunları ve münevver kadınlar"dı bunlar–, 1923'te Kadınlar Halk Fırkası'nı kurarak, politik kararlılıklarını göstermişlerdi. Aslında siyasî taleplere öncelik veriyor değildi bu fırka. "Kadının içtimai, iktisadi ve bilahare siyasi sahalarda haklarını, inkişaflarını temin etmek" gibi genel bir görev tanımı vardı. "Evvela analık ve sonra da aile kadını vazifeleri" demekten de geri kalmıyordu. Ancak –henüz Cumhuriyet Halk Fırkası bile kurulmamışken!– parti kurmak, bir politik iddianın ifadesiydi. Bu fırkanın resmî makamlarca uygun bulunmadığı bildirildi, örgüt 1924'te programı hayli 'ılıtılarak' bir derneğe, Türk Kadın Birliği'ne dönüştü. Genel başkan Nezihe Muhiddin, genel sekreter romancı Şüküfe Nihal'di. Birlik, sonra *Türk Kadın Yolu* adını alacak olan *Kadın Yolu* dergisini çıkarttı. Dernek ve dergi, parti sıkletinde faaliyet gösterdiler. Başından itibaren, seçim hakkına odaklandılar. 1925 seçimlerinde, Nezihe Muhiddin ve Halide Edip'i[6] milletvekili adayı gösterdiler. Bu, kadınlara seçmeseçilme hakkı verilmesini zorlayan bir sivil itaatsizlik eylemiydi. Başvuru geri çevrildi; Şeyh Said isyanının bastırıldığı, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatıldığı, basının tamamen hükümet denetimine alındığı koşullarda, Nezihe Muhiddin'e karşı bir karalama kampanyası başladı.

Bu karalama kampanyası, bir anti-feminizm şenliği, bir kadın düşmanlığı infilâkıdır. Nezihe Muhiddin'in çizgisi, "ifrat" ve "süfrajetçilik" olarak karalandı. Türk Kadınlar Birliği, Cumhuriyet ve inkılâplar davasına sahip çıkacak yerde kadın-erkek davasına saplanıp taşkınlık yapmakla suçlandı. Hak talepleri, "durup dururken" ortaya atılan boş iddialar olarak karşılandı. *Cumhuriyet* gazetesi, hak eşitliği iddiasına kalkışan kadınlara karşı, "Havva kızlarına" gösterilmesi borç olan kibarlığı askıya alarak, artık eşitmiş gibi konuşacakları tehdidini savurdu. Okudukları ve yazdıkları romanları gerçek hayat zannederek güç fantezilerine kapılan hayalperestler olarak tasvir ettiği kadınlara had bildiren eril vesayet dili, Geç Osmanlı döneminde gördüğümüz *çocuksulaştırıcı* söylemi yeniden üretiyordu. Nezihe Muhiddin'in deyişiyle, sanki "meş'ür [şuursuz] bir çocuk, bir mecnün"du kadın.

Anti-feminist söylemin güçlü ve hayli dayanıklı bir motifi olarak kendini kanıtlayacak olan *Anadolu kadını* imgesi de, bu kampanyada dolaşıma girdi. Hiç 'şamata' etmeden vatan için fedakârlık yapan, hem annelik vazifesini ifa edip hem tarlada bağda çalışan vakur, yiğit Anadolu kadını portresi; şımarık şehirli züppe kadın karikatürünü itibarsızlaştıran bir ideal tip olarak parlatıl-

6 Halide Edip bu adaylığa talip olmuş değildi fakat bir yıl önce kadınlara oy hakkı vermeyen hiçbir partiyi desteklemeyeceğini bildirmişti.

dı. Anadolu kadınının çileli gerçekliğine bigâne olan bu asalak seçkin azınlık, eşit hak talebini, kendi sefahatinin ve bu arada annelik ve zevcelik vazifesinden kaçmanın imkânı olarak ileri sürmekteydi, buna göre. Bu karalama, hak mücadelesi veren kadınların, süs-tuvalet levâzımı ve ipekliler peşinde, sadece kıyafet modasıyla meşgul "tango kadınlar" suretinde çizildiği seri karikatür üretimiyle tamamlanıyordu. Bu cinsiyetçi karikatürizasyon, daha onyıllarca iş görmeye devam edecekti.

Kadın Birliği, İstanbul hanımlığı-Anadolu kadınlığı ayrımını "nifak" olarak tanımladı ve mücadelesini yılmadan sürdürdü. (Halide Edip de, "Çaylara gitmek, modaya meraklı olmak, hatta dans etmek bir kadının memlekete ait meselelerde ciddi düşünemeyeceğini ifade etmez" diyordu.) Nezihe Muhiddin, kadına yalnız vatandaşlık haklarında ve yalnız mesaide değil, *ahlâkta* da eşitlik talep ediyordu. 1927 Mart'ında yapılan kongrede, kadınlara eşit siyasî hak talebi, resmen birliğin tüzüğüne kondu. 1927 yazında yapılan seçimlerde, --daha sonra baskılar sonucu çekilecek olan– bir erkek adayı desteklerken, bunu "feminist bir cereyan tevlid etmek [yaratmak] için" yaptıklarını söylemekten geri durmadılar.

Neticede 1927 sonbaharında yapılan Türk Kadınlar Birliği kongresinde, Nezihe Muhiddin yolsuzluk suçlamaları bahane edilerek dernekten ihraç edildi. Öğretmenlik yaparak geçimini sürdürdü. Kamusal hayattan tart edilmeye direndi: Kadınlara seçme-seçilme hakkının tanındığı 1935 seçimlerinde bağımsız aday oldu, 1944'e dek on altı roman yazarak yine konuşmaya çalıştı. (Daha önce, 1911'de bir roman yayımlamıştı.) Ama görünmezleşti, unutuldu. Ancak feminizmin ikinci dönüm noktasından, 1980 sonrasının büyük uyanışından sonra keşfedilerek saygı görecek; resmî tarihe değil ama yeni kadın kuşaklarının kolektif hafızasına geri dönecekti...

Nezihe Muhiddin 1923'te bir beyanatında, şimdiye kadar kadının hep "şefik kalbi"nden bahsedildiğini, kendilerinin artık "kadının dimağıyla" hareket edeceğini söylemişti. Siyasî tasfiyesinden sonra sesini duyurmak için yazdığı romanlarında da bu tercih kendini gösterir. Epeyce didaktik sosyal gerçekçi romanlardır bunlar. Epeyce de karamsardırlar. Bilhassa kadının maruz kaldığı maddî ve psikolojik şiddetin tasvirinde yayılır bu karamsarlık. Osmanlı döneminde kadınlara yönelik şiddeti geleneğe bağlarken, yeni zamanlardaki şiddeti hızlı toplumsal değişimin yol açtığı sarsıntılarla açıklar gibidir. Pek usta bir edibe sayılamayacak olmasına karşılık, Nükhet Sirman'ın dikkat çektiği gibi, cinselliği yaşamın içinde doğallaştırmasıyla, usta edibelerden ayrılır. Romanlarında güzellik 'meselesiyle' cebelleşmesi ilginçtir. *Benliğim Benimdir*'de (1929), köle olarak paşa konağına satılan alımlı Çerkez kızı, "Ben bir kahpeyim... çünkü güzelim," diye yerinir; mükâfatı elmaslı ipekli bir esaret altındaki sahte saadet olacaksa çok çirkin olmayı ter-

cih ediyordur. *Güzellik Kraliçesi*'nde (1933) Belkıs, babasının erkek rolüyle yetiştirdiği, "erkek gibi yaşatmaya azmetmiş", sporcu bir kızdır. Bir davet vesilesiyle gördüğü iltifatların, muhatap olduğu flörtlerin iğvasına kapılır, "kadınlığın ezeli zaafına mağlup olarak" güzellik yarışmasına katılıp kraliçe seçilir. Ancak mükâfatı iade ederek "kraliçelikten istifa edecek", Avrupa'da tahsil görmüş nişanlısıyla evlenmeyi seçecektir. Kadının güzelliğinin bir 'getirisi' olan cinselliğiyle değil aklı ve çalışmasıyla (dimağ!) kendini kanıtlaması gerektiğine dair bu basbayağı müteyakkız ısrar, dönemin feminizmiyle Kemalist kadın hakları söyleminin müşterek noktasıdır. Nezihe Muhiddin'in romanlarında bir başka dikkat çekici nokta, yoz ve baştan çıkarıcı "kötü kadın" imgesinin ve kadının düşmesi tehlikesinin kol gezmesidir; bu da onu –hiç de dinî söyleme mahsus olmayan– muhafazakâr zihniyete yaklaştırır.

Yasaklılığı, Nezihe Muhiddin'i düşüncesindeki çelişkilerle yüzleşme fırsatından esirgemişti. Ona mahsus değildi bu mahrumiyet; Kemalist kadın hakları söyleminin telâfi edici hoşnutluğu ve feminist bir düşünce bağlamının yokluğu, tâ 1980'lere kadar, kadınlarla ilgili bir derdi-davası olan bütün kadınları alıkoyacaktı.

Devlet feminizmi

Nezihe Muhiddin'in tart edilmesinden yaklaşık iki yıl önce, Mustafa Kemal'in Latife Hanım'ı boşaması da bir siyasî tasfiye rengi taşıyordu aslında. Zira İzmirli bir burjuva ailesinden gelen Latife Hanım (Uşşaki, 1898-1975), iki buçuk yıl süren bu devletlü evlilik boyunca, yalnızca erkeğe arkadaşlık-yoldaşlık eden asrî eş modelini en üst makamda kişileştirmekle kalmamış, söz ve fikir sahibi atak bir kadın portresi çizmiş, dahası, bunda biraz 'ileri gitmişti' – tıpkı Nezihe Muhiddin gibi.

Latife Hanım, kadınların hayatın her alanıyla beraber siyasete katılım hakkının kararlı bir savunucusuydu. 1923 seçimleri öncesinde kadınlara seçme seçilme hakkı verilmesi talebini desteklerken, kendisi de mebus olmak istediğini –eşine!– beyan etmişti. Nitekim seçimlerde –elbette geçersiz sayılan– oylar da aldı. 1923'te dış basına verdiği bir mülakatta, "hiçbir milletin kendi kadınlarını köleleştirirken özgürlük iddiasında bulunamayacağını" anlattı. Türk Kadınlar Birliği'yle temastaydı, bir mektubunda onlara "kardeşlerim" diye seslenmişti. 1924'te Sovyetler Birliği kadın hareketinin önderlerinden Olga Kamaneva'yla mektuplaşmasında, "kadınların özgürleşmesi" davasındaki ortaklıklarını vurgularken de feminist kızkardeşlik kavramına başvurur, Sovyet kadınlarından "kızkardeşlerim" diye bahseder. Latife Hanım, kadınların yalnızca eşlikçi olarak değil bizzat 'birisi' olarak değer ve güç kazanmalarını istiyordu, bizzat bu iddianın temsilcisiydi. "Kadınların fikrî ola-

rak yükselmeleri" iddiasını temsilen, M. Kemal'in yurt gezilerinde kürsüye çıkıp konuşuyordu.

Dönemin Batı basını, Mustafa Kemal'in "ultra modern karısı" diye andığı Latife Hanım'ın, Türkiye'nin muhafazakâr vasatına 'fazla geldiği' yorumunu yapmıştı. Latife Hanım, sadece geleneksel-dindar manâsıyla muhafazakârlığa değil, Kemalist elitin de dahil olduğu patriyarkal muhafazakâr ortama fazla gelmişti. Resmî tarih yazımı ve Atatürkoloji,[7] Latife Hanım hakkında, M. Kemal'in hayatına, davranışlarına karışan, her konuda kanaat serdetmeye kalkan, –bu arada içki sofrasındaki "mutad zevata" da atıp tutan–, huysuz, geçimsiz, hadsiz, münasebetsiz bir kadın portresi çizer. Sözgelimi M. Kemal'e "Paşam, Beyim" yerine "Kemal" diye hitap ettiği, M. Kemal'in de onu "bir Kösem Sultan olma" özlemine kapılmakla suçladığı aktarılır. Kösem Sultan, Osmanlı'ya dair tarih yazımında, hanım sultanların küçük hesaplara dayanan şeytanî entrikalarla iktidara nüfuz edip devleti yozlaştırmasının imgesidir. *Koca* karşısında haddini aşmak, büyük lider karşısında haddini aşmaya 'eş koşulur' bu arada; Ebedî Şef'e saygıda kusur etmek, kocaya saygıda kusur etmekle aynı derecede ayıptır. Kıskançlığa kapılmak, isterikleşmek, Latife Hanım imgesi üzerinden, kadınca duygusallığın zaafları olarak 'evrenselleştirilmiştir'. Latife Hanım gibi yetenekli ve enerjik bir kadın, boşanmadan sonra, Nezihe Muhiddin gibi kenara itilmekten öte gerçek bir kamusal ölüme mahkûm olacak, ölümüne kadar tamamen görünmezleş(tiril)ecektir.

Mustafa Kemal'in en yakınındaki kadınlardan sadece Latife Hanım değil, manevî kızlarından Afet[8] de (İnan, 1908-1985), kadının siyasî haklara kavuşmasının sözcüsüydü. 1930'da Mustafa Kemal'in de katıldığı bir toplantıda, üç yıl önce Türk Kadınlar Birliği'nin 'darbelenmesine' yol açan talepleri tekrar eden bir konuşma yaptı. Kadınların bütün dünyada adım adım oy hakkını kazandığını, bunun eşitliğin gereği olduğunu anlattı. "Millet efradı birbiriyle istişare etmeli" idi ve kadın da "milletin azasından" idi. Fikrini şu veciz sözle özetlemişti Afet: "Efendiler, kadın insandır ve aklı başındadır."

Kadına siyasî hakların verilmesinde izlenen tutum, Tandoğancı[9] zihniyetin ("lâzımsa biz yaparız, size ne oluyor!") belki en bariz emsalidir. Rejim, bu hakları talep eden kadın hareketini bastırdıktan birkaç yıl sonra, kadınların siyasî haklarını lütufkâr bir tavırla bahşetti. 1934'te verilen seçme-seçilme hakkı 1935 seçimlerinde uygulandı. 1935'te ve 1937 ara seçimi sonucu seçilen 18 kadın milletvekili, tahmin edileceği gibi, aslında atanmıştılar; rejimin asrî Türk kadınına tanıdığı yüksek mevkii simgeleştirmeye me-

7 Atatürk'ün hayatını ve eserlerini-sözlerini işleyen bilimsel-ideolojik söylem.

8 "Manevî kız" statüsüyle, o resmî dilde Afet Hanım değil sadece "Afet" diye anılıyordu – yaşça ve 'ilmen' büyüyünce, dil inkılâbından da istifadeyle, "Bayan Afet" oldu.

9 Kemalizm bölümüne bkz., s. 135.

mur edilmişlerdi. Yine de sayının yüksekliği (Meclis'te bu kadın vekil oranına ancak yetmiş yıl sonra erişilecektir!), kadınların temsiliyle ilgili bir 'iradenin' işaretidir.

Nezihe Muhiddin, kadını "yalnız hayırkâr bir kadın bırakmak"la inkılâbın maksadının hâsıl olmayacağını söylemişti. Onun döneminde Türk Kadınlar Birliği'nin tasarladığı hayır-hasenat işleri dahi, aynî yardım yerine kadınlara beceri ve imkân kazandırmayı önceliyordu. 1927 sonrasında rejimin güdümüne giren Türk Kadınlar Birliği yönetimi ise, "yalnız hayırkâr" bir çizgiye yöneldi. Köylerde –İstanbul'un köylerinde!– kadın eğitimine, himayeye muhtaç kadınlara yardıma odaklandılar. Yeni başkan Latife Bekir (Çeyrekbaşı), Nezihe Muhiddin'e, onun siyasî hak talebini "hayal peşinde koşmak" sayarak muhalefet etmiş birisiydi.

Türk Kadınlar Birliği'nin öncelikle köye "gitmekle" görevlendirilmesi, Kemalizmin köycü-milliyetçi söyleminin bir fasılıydı. Gökalp'in köye medeniyet götürüp ondan kültür alma denklemine uygundu, düşünülen. Köyü aydınlatmak gerekiyordu; bu aydınlatma zaten köylünün saf, temiz millî cevherini işlemekle gerçekleşecekti. Köy kadını da, fedakâr, çalışkan, vakur ve anneliğine tüm varlığını kurban eden şahsiyetiyle, 'doğru'-ideal Türk kadınlığının cevheriydi. Cumhuriyet kadınları, köy kadınına okuma yazma öğretir, modern beceriler kazandıran bir eğitim verirken, bir yandan da ondan feyz almalıydılar. Köy kadınının saygın şahsiyeti, şehirli kadınlara ışık tutmalı, sahip oldukları imtiyazları istismar ederek yozlaşmanın iğvasına kapılmaktan alıkoymalıydı onları. Böylece, romantize edilen köy/Anadolu kadını imgesi, kadınlar ve *kadınlık* üzerinde bir denetim söylemi olarak kurumlaştı. Kanaat önderi olan kadınlar da onyıllarca benimsediler bu yükümlülüğü. Şükufe Nihal –Nezihe Muhiddin'in yoldaşı olduğunu hatırlayalım– 1946'da bir yazısında, "sonsuz bir didinme içindeki" köylü kadınlarla "yurda bir şey vermeden... işsiz, güçsüz, maksatsız, ülküsüz; her gün biraz daha bebekleşerek yaşayan kadınlar"ı karşı karşıya koyuyordu.

Kadınları annelik ve eşlik göreviyle kayıt altına alan patriyarkal söylemin tek aleti, Anadolu kadını imgesiyle kurulan denetim değildi. Bu kayıt, her fırsatta yineleniyordu. Nüfus politikaları, kadını evvela doğurganlık kaynağına indirgeyen diliyle, bu basınca biyopolitik bir veçhe kazandırdı. Kadınlar, öjenizmin[10] üstadlarından Ömer Besim Akalın'ın deyişiyle "ırsî sanat"ları olan "ev hanımlığı ve valideliğe" çağrıldılar. Kısacası, kadınların kamusal hayattaki temsilî varoluşlarının berisinde, güçlü bir patriyarkal tahdit ve tetik bir anti-feminizm 'yürürlükteydi'. Türk Kadınlar Birliği bile, olanca sadakati ve 'zararsızlığı' ile, zaman zaman kadın düşmanlığının ve kadın korkusunun tezahürleriyle mücadeleye zorlanıyordu. 1930'da, kadınla-

10 Milliyetçilik bölümüne bkz.

rın neden oy hakkı istedikleri gibi asker olma hakkı istemediklerini sorup alay ederek meydan okuyan bir *Cumhuriyet* köşe yazısına dernek yöneticilerinden Mediha Fazlı'nın gösterdiği tepki bunun bir örneğidir. Mediha Fazlı'nın, askerlikten kaçınmayacaklarını söyledikten sonra, kadınların esasen "harbi ortadan kaldırmak için çalıştıkları" şerhini düşmesi de önemlidir. Beş yıl sonra Süküfe Nihal, her kadının en azından birkaç aylık askerî terbiye alması gerektiğini yazacaktır. Hem Nihal'in bir müridi olduğu milliyetçi-feminizmin yol izidir bu; hem de belki kadın aydınlar, kamusal 'tanınmanın' bedeli olarak, yükselen militarizme ayak uydurma gereği duyuyorlardır...

Türk Kadınlar Birliği, 1935 Nisan'ında Uluslararası (o aralar "Arsıulusal" deniyordu) Kadınlar Birliği'nin (The International Alliance of Women) İstanbul'da toplanan 12. kongresine ev sahipliği yaptı. Bu kongre de, kadınların barışçılığını özselleştiren bir söylem içinde, barış ve silahsızlanma izleklerinin savunulduğu bir platform oldu. Kemalist rejim, böyle arsıulusal bir faaliyetin Türkiye'de yapılmasından memnuniyet, ancak ürkütmemeye çalıştığı (elitin bir kanadının ise yakınlık duyduğu) İtalya-Almanya mihverinin bu barışçı mesajlarla 'tahrik edilmesinden' rahatsızlık duydu. Türk Kadınlar Birliği'nin bu kongreden iki hafta sonra feshettirilmesinde, belki bu rahatsızlığın da payı aranabilir. Ancak esas mesele, rejimin otoriter bir yönelime girmesiydi.[11] Hükümet-denetimindeki-hükümet-dışı bütün kuruluşlar kapatılıyordu – en sadıkları bile. Türk Kadınlar Birliği, sadıklar içinde de en sadık olduğunu, kendini feshederken bir defa daha kanıtladı. Başkan Latife Bekir, arsıulusal kongrede, "Bundan böyle Türkiye'de bir kadınlık meselesi yoktur" demişti zaten; "dâhi tek şefin idaresi altında" erkeklerle beraber memleket için çalışıyorlardı. Birliğin kendini feshettiğini, "Sevinç içinde kapatıyoruz" diyerek duyurdu Latife Bekir: "Artık kadınlar bütün haklarına kavuşmuş", yapacak bir iş kalmamıştı; kendileri de bundan böyle hayır cemiyetlerinde çalışacaklardı.

Bu anı, Şirin Tekeli'nin (doğ. 1944) *devlet feminizmi* olarak tanımladığı kadınlık rejiminin mührünün vurulduğu an sayabiliriz. Bir *patriyarkal pazarlığın* bağlandığı, Yaprak Zihnioğlu'nun tarif ettiği gibi, elit kadınların statülerinin rejime sadakatleri karşılığında güvenceye kavuşturulduğu bir zımnî sözleşmenin bağıtlandığı an... Türkiye kadın hareketi tarihinin bir başka araştırmacısı, Nicole van Os, *ailesel feminizm* kavramını devreye sokar; kadının patriyarkal yapı içindeki konumunu 'iyileştirerek' yeniden üreten bir rejimdir söz ettiği. Aileyi erkeğin başkanlığı temsil ettiği hükümete benzeten müfredat ve "erkeği soğutmama" tavsiyelerine yer veren popüler kültür, bir ağızdan, ailenin toplumun temel birimi, hücresi olduğunu işlemiş, kadını da o hücreye kapatmıştır. Yeni Türkiye, Geç Osmanlı kamuoyunda telâffuz edilen kadın haklarının daha ilerisini hayli atak bir tutumla gerçekleştirirken,

11 Kemalizm bölümüne bkz.

bir yandan da bu 'önlemi' alıyordur – muhafazakâr reaksiyona karşı olmaktan çok, onunla da kesişen patriyarka adına bir önlem. Devlet feminizmi, eğitimi, kadınlar için kamusal alanda yer almanın imtiyazlı bir kanalı olarak açmış; tahsilli meslek sahibi kadınlar, bir elit zümresi olarak 'tanınmışlardır'. 1990'lara gelindiğinde Türkiye'de kadınların % 31'i gibi hayli yüksek bir oranının hâlâ okuma yazma bilmemesine mukabil, % 32 gibi hayli yüksek oranlı bir kadın akademisyen popülasyonunun varlığı, kadın elitiyle kadın kitlesi arasındaki çelişkiyi gösterir. Alt sınıfa hitap eden kız okulları ise, *bir meslek olarak kadınlığı*, yani zevceliği ve anneliği öğretmeye adanmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki kız sanayi mekteplerinin devamı olarak 1928-29'da açılan Kız Enstitüleri (sonra Olgunlaşma Enstitüsü, sonra da Kız Meslek Lisesi adını alacaklardır) Cumhuriyet ideolojisi ve milliyetçilikle de donanmış mahir ev kadını yetiştirir.

Bu çelişkinin bir yüzünde, bir bakıma Osmanlı hanım narsisizminin sürdürülmesi vardır. 2005'te Gül Özyeğin'in (*Başkalarının Kiri*) ve Aksu Bora'nın (*Kadınların Sınıfı*) çalışmalarının göstereceği gibi, tahsilli, meslek sahibi orta sınıf kadınlar, kendi elit konumlarını, ev işlerini gördürdükleri alt sınıf kadınların sırtından yeniden üretmişlerdir. 'Kadın sınıfının' kendi içindeki bu sınıfsal sömürünün temelinde, ev ve bakım emeğini kadın işi sayan patriyarkal rejim yatar. Elit kadınlar da bu yükümlülüğe tabi sayılmaya devam edilmiş, kamusal işlerini ifa eder, 'yükselirlerken', mutlaka önce annelik ve zevcelik görevlerini yerine getirmeleri beklenmiştir. Onlar da ya bu iki mesaiyi birden yürütmeyi başarmış ya da işte, tamamen veya kısmen hizmetçiye, gündelikçiye, 'yardımcıya' devretmişlerdir. Kadın eliti, gerek annelik-zevcelik görevlerinin baskısını ve bunun getirdiği eşitsizlikleri gerekse kendi özel hayatında hüküm süren sıradan-gündelik patriyarkal tahakkümü sorgulamaktan kaçınmıştır. Bu çelişkiler, "aydınlanmamış"/"feodal" kadına mahsus sayılarak dışlaştırılır.

Bir yandan annelik-zevcelik yükümlülüklerini ihmal etmeksizin, önyargılarla ve engellerle boğuştukları kamusal alanda kendilerine yer açma mücadelesi vermek, *Cumhuriyet kadını* olarak anılan kadın elitinin, kendine mahsus bir özgüven geliştirmesine de vesile oldu. Cumhuriyet kadını, erkeklerden daha dayanıklı, daha kararlı, daha fedakâr, daha zor şartlarda *başarılı* olan bir "süper kadın"dı. Yine Osmanlı hanım narsisizmine benzetilebilecek bu özgüven, bazı örneklerde kadınlığın gücünü ve istidadını vurgulayan bir söylemle birleşirken (örneğin Türkan Saylan, –bkz. s. 186 vd.–, kadınların yapıcı gizilgücüyle müftehirdir), birçok örnekte, kendini kadın kimliğinden sıyırma eğilimine kayıyordu. Kadın-olarak-başarmış olmak, kadınlığın veya cinsiyetin kısıtını aşmak demekti, 'kendini aşma' başarısıydı bu bakış açısından. Kadının kurtuluşunu, kadın-erkek eşitliğinin gerçekten sağ-

lanmasıyla erkekliğin-kadınlığın 'sönümlenmesinde' gören bu hümanist bakış açısı, zaten feminizme mesafeliydi. Bu eğilim, kadınları kamusal alanda var olurken fiilen cinsiyetsizleşmeye sevk etti. Hem bir ahlâkî denetim ölçüsü olarak sürekli karşılarına çıkarılan yoz 'koket' kadın imgesine mesafe koyma kaygısı hem de kadın-erkek-değil-insan kimliğinde eşitlenme arzusuyla benimsenen cinsiyetsizleşmenin ifadesi, tayyörlü-döpiyesli üniformavarî, zırhlandırıcı kıyafet rejimi ve aşırı resmiyetçi bir meslekî-protokoler dile tutunma eğilimi olacaktır.

Afet İnan'ın Türkiye'de kadınların durumuna dair '60'lardaki mazeretçi (apolojetik) muhasebesini **Kemalizm** bölümünde görmüştük. Kadınların haklarını mücadeleyle değil 'ihsanla' aldığını teslim ederken, "Kadının müdafaa edeceği menfaatler vardır" diyerek, özellikle tahsilli meslek sahibi kadın elitinin kazanımlarını vurguluyordu. Kemalist muhitte, kadın haklarının 'kazanılmayıp verildiği' kabulü etrafındaki mazeretçi söylem, 2000'lere kadar sarkacaktır. Örneğin Suna Kili (1929-2015), kadın haklarını "Atatürk Devrimleri'nin bütünsel çerçevesi içinde görmek" gerektiğinin altını çizer. Kadın hakları bu söylemde, kadınların mücadelesinin eseri olması gerekmeksizin ve kadınlarla ilgili bir dava olmaktan ziyade, laikliğin ve çağdaşlığın göstereni olarak anlam kazanırlar. Eğitimle yükselme imkânına, bir bakıma cinsiyetçi düzen içinde 'sınıf atlamayı' sağlayan bir kazanım olarak canı gönülden sahip çıkılır.

Dahası, kadının kurtuluşunun tek yolu sayılır: Kemalist devlet feminizminin tipik bir temsilcisi olan Necla Arat (doğ. 1945), 1990'larda, kadının *erkek egemen* (Arat bu kavramı feminist hareketin etkisiyle yeni kullanmaya başlamıştır) dünyada yer almasının tek yolunun eğitim olduğunu söyleyecektir. Arat, 1990'ların sonunda artık Erken Cumhuriyet döneminde bir kadın hareketinin varlığının 'hatırlanmış' olmasına rağmen, "Atatürk olmasaydı... kadınlar yapamazlardı" fikrinde ısrar eder. Kadının özgürleşmesi, Kemalizmin öncü çabasına rağmen, karşı-devrimci güçlerce engellendiği için başarılamamıştır ona göre. Kemalist devlet feminizminin 1990'lar sonrasında büründüğü çehrenin bir yeniliği, yine '80 sonrası feminist hareketin etkisiyle, daha önce itibar etmediği feminizm kavramına açılmasıdır. Necla Arat 1999'da Kemalizmin "büyük bir feminist hareket olduğunu" söyleyecektir. Bu çizgi, literatürde feminizmin birinci kuşağı olarak anılan "eşit haklar feminizmini" benimser, kadın haklarını "insan haklarına yaklaştırarak" savunmaktan yanadır.

Kemalist feminizmin bu yeni çehresi, 1990'ların sonlarında, "irtica" tehdidine karşı otoriter bir olağanüstü hal rejiminin tesis edildiği 28 Şubat sürecinde[12] şekillenmiştir. Yükselen İslâmcılığın simgesel taleplerinden biri-

12 Bkz. Kemalizm bölümü, s. 123, 172, 179 vd.

nin başörtüsüne serbestlik talebi olması, laik kadınlar arasında, bu harekete atfedilen gericiliğin öncelikle kadınları kamusal alandan sürmeyi hedeflediği kanısını pekiştirmişti. Bu tehdit algısı, tahsilli orta sınıf şehirli kadın elitinin, "cahiller", köylüler/taşralılar ve 'aşağıdakilerle' özdeşleştirilen başörtülülere dönük sınıfsal nefretiyle de birleşebiliyordu. (Yeni ve farklı bir kadın elitinin 'yükselmesi' tehdidi vardı burada.) Tehdit algısıyla büyüyen reaksiyon, kadınların bir nazarlık ikon misali sarıldıkları Atatürk imgesine adeta aşkla bağlanmalarına yol açtı. Doğan Gürpınar, bu nedenle o dönemde "Atatürkçülüğün feminizasyonu"ndan söz etmiştir.

Tabiî bunun evveliyatı vardı. Mustafa Kemal'i kültleştiren *atavizmin* inşasında, kadınlar başından itibaren önde gelen bir rol oynamışlardı. Bizzat Nezihe Muhiddin, siyasî tasfiyesinden sonra yazdığı bir kitabı dahi "Büyük Rehbere" ithaf etmekten geri durmamıştı. Şüküfe Nihal, Atatürk tapıncını besleyen şiirler yazmış, hatta bir davette bunlardan birini –o ortam için bile– abartılı bir coşkuyla okuyunca bizzat Mustafa Kemal tarafından istiskal edilmişti. Manevî kızları Ülkü ve Afet, ayrıca tabiî askerî pilot Sabiha Gökçen, M. Kemal'in kadının elinden tutmasının, onu 'yetiştirmesinin' numunesiydiler. Kemalist kadın hakları savunucuları, böylece vesayete muhtaç çocuk-kadın imgesini kabullenirken; baba figürü "Ata"nın başı üstüne, kız-çocuklar olarak ayrı bir hâle konduruyorlardı.

Aksu Bora (doğ. 1963), öncü Cumhuriyet kadınlarının, anılarında hep emsal-öğretmen-himayeci-destekçi babalarından hayranlıkla bahsettiklerine işaret ederek, 'babasının-kızı' romantizminin Atatürk imgesiyle sınırlı olmadığına dikkat çeker. Cumhuriyet kadınlarının özyaşam algılarının baba-odaklılığına, annelerini hafızalarında (da) eve kapatarak unutuşları eşlik etmiştir. Aksu Bora, bu unutuşla, Geç Osmanlı döneminden beri süregelip 1927'de tasfiye edilen özerk kadın hareketinin unutuluşu arasında koşutluk kurar. Bu arada Fatma Aliye'nin de "pederine" azamî hürmet duyarken, annesiyle mesafeli, soğuk bir ilişkisinin olduğunu bilmek, modernleşme tarihindeki daha uzun bir devamlılığı düşünmemize vesile olabilir – ve tabiî patriyarkanın güçlü kadın şahsiyetleri de kendi yörüngesinde tutan kudretini.

Neticede Kemalizm-feminizm gerilimini, –patriyarkal bir mecazla–, aile içi kavga sayabileceğimizi unutmayalım. Kadın hakları söylemi ile arasındaki bu gerilim, feminizmin vesayet karşıtı mücadelesinin bir veçhesidir. 'Dışarıda', milliyetçi-muhafazakâr vasatta ise, **Türkçülük-Ülkücülük** ve **Muhafazakârlık** bölümlerinde ele aldığımız (Osman Yüksel'i hatırlatmak yeter!), koyu bir kadın korkusu, kadın düşmanlığı hüküm sürer. Nurettin Topçu'nun bir öyküsündeki anlatıcıya kulak verirsek, örneğin: "Kadının izzet-i nefsi varmış, o varken erkeğinki olamazdı zaten... Bilmeyiz ki izzet-i nefsimi-

zin en büyük düşmanı en yakınımızdaki kadındır." Milliyetçi-muhafazakâr ve onun yaygın bir lehçesi olan anti-komünist söylemdeki açık veya örtülü anti-Kemalist reaksiyonun temel motiflerinden birini, hatta diyebiliriz ki bir *takıntısını*, Kemalizmin kadın politikası oluşturmuştur.

Suskunluğun içindeki sesler

Haldun Taner'in ölümünden sonra "en yaman kadınımız" diye andığı Halide Edip'in, İngiliz süfrajetlerini "azgın" bulduğunu biliyoruz. Ancak Halide Edip, 1935'teki Hindistan seyahatindeki bir konuşmasında, "Allah erkekleri farklı ırklardan, kadınları ise tek milletten yarattı" sözünü de sarf edecektir! Kâh Halide Edip gibi "kadının şanına yakışmayan sufrajetlik"ten sakınarak, kâh Kemalist patriyarkal pazarlığa uyarak feminizme mesafeli duran kadın aydınlar, yine de zaman zaman 'feminizan' çıkışlar yapıyorlardı.[13]

Tasfiye edilmiş feministlerin de romanlarda konuşmaya devam ettiklerini Nezihe Muhiddin örneğinde görmüştük. Şüküfe Nihal de romanlarında 'davayı' sürdürmüştür. "Erkeğin oyuncağı... evlilik bağımlısı" kadın yerine ayakları üzerinde duran kadın imgesi kurmaya çalışır. Kadının geçimini kendi temin etmesi, onun roman kahramanlarının temel meselesidir. *Çöl Güneşi* romanında, evleneceği erkekle aynı gelir düzeyinde olmayı gözeten kahramanı Zehra, eşiyle bir evlilik mukavelesi yapar. Nihal, 1947'de *Kadın Gazetesi*'nde "kadının kesin olarak bir işi olması" gerektiğini yazacaktır. Ayrıca, kadının da bir "ruh arkadaşı" sorunu olduğunu işler romanlarında.

Nasıl, kadın haklarının herhangi bir talep ve mücadele olmadan yukarıdan aşağı verildiği kabulü uzun süre resmî tarihi belirlediyse; 1980 sonrası feminist tarih anlatısı da, 1927 tasfiyesinden 1980'e kadar feminizmin büyük uykuya veya suskunluğa çekildiği kabulünü abartma eğilimine girmiştir. Daha sonra, eleştirel feminist tarih çalışmaları, gerçekten neticede bir fetret devri olan 1927-1980 arasında da pekâlâ bazı sesler çıktığını gösterdi. Romanlardan işitilenler vardı hiç yoksa – sadece o kadar da değil.

1940'ların ortasında çok partili hayata geçiş, "Cumhuriyet kadınları" arasında da bir hareketlenmeyi başlatmıştı. Irk ve sınıfın yanı sıra cinsiyete da-

13 Meslek sahibi ve akademisyen kadın sayısı az değildi, fakat 1960'lara kadar, kalburüstü kadın edebiyatçı sayısı tek haneli rakamları zar zor geçer. Halide Edip ve Şüküfe Nihal'i andık. Sâmiha Ayverdi ve Safiye Erol 'eski kadınlığı' özleyen muhafazakâr yazarlardır – Nezihe Araz da onlara katılacaktır. Birazdan bahsedeceğimiz Sabiha Sertel ve Suat Derviş sosyalistti. Edebiyata aşk romanlarıyla başlayan Peride Celal'e de birazdan değineceğiz. O dönemde bir başka çok okunan kadın yazarın, Cahide Üçok'un adını Cahit Uçuk diye erilleştirmeyi tercih ettiğini de not edelim.

Bir de, ustaları Muazzez Tahsin Berkant (1900-1984), Kerime Nadir (Azrak, 1917-1984), Güzide Sabri (Aygün, 1886-1946) olan, hafif/piyasa işi aşk romanları edebiyatı vardı. Kadınlara mahsus olan bu edebiyat, başka 'açılımları' yanında, modern adab-ı muaşeret ve "iyi zevce/iyi evlilik" bilgisinin yeniden üretimini de sağlamıştır.

yalı örgütlenmeyi men eden yasal düzenlemenin gevşemesiyle, 1950'lerde çok sayıda kadın derneği kuruldu. Bunların bir bölümü, 1928'de kurulmuş olan ve 1950'lerde tamamen kadınlaşan hayli yaygın Yardımseverler Derneği gibi, hayır-hasenata odaklanarak, bir bakıma kadının geleneksel karşılıksız yeniden-üretim ve bakım emeğini kamusal alana taşıyan örgütlerdi. 1957'de çıkan *Kadın Sesi*, bu misyonun, yani "yardıma muhtaç kadınlar için işe koyulan aydın kadınlar"ın yayın organıydı. Türk Anneler Birliği (1959), aynı misyonu milliyetçi-Kemalist annelik yüceltisiyle sürdürecekti. Başka bir örgütsel silsile ise, meslek sahibi aydın kadınların kazanımlarını korumaya ve geliştirmeye odaklandı: örneğin Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği (1949), Türk Hukukçu Kadınlar Derneği (1968). 1949'da yeniden kurulan Türk Kadınlar Birliği, eğitim ve hayır işlerine yönelmekle, kadın hakları savunusu arasında salınacaktı. 1954'te Mediha Gezgin başkanlığında kurulan Kadın Haklarını Koruma Derneği, adında ifade edilen davanın peşinde bir partileşme arayışını başlattı. Uzun tartışma ve hazırlıklardan sonra anca 1972'de Türkiye Ulusal Kadınlar Partisi adıyla kurulan parti, 1981'e kadar açık kalsa da bir varlık gösteremedi.

Kadın hakları savunucuları arasında bu arayışın doğmasının bir nedeni, parlamentodaki kadın milletvekili sayısının düşmesiydi. 1937'de Meclis mevcudunun % 4,5'i kadındı – bu oran, 2007'ye kadar en yüksek oran olarak kalacaktı (2007'de elli kadın milletvekiliyle % 9'a ulaşıldı). Çok partili hayata geçildikten sonra, bu oran 1946-50 arasında dokuz milletvekiline (% 1,9), 1950-54'te dibe vurarak üçe (% 0,6) düştü. Devamında minik bir yükseliş görüldü: 1954-57'de dört (% 0,7), 1957-60'ta sekiz (% 1,3). Sadece DP değil, inkılâpların savunuculuğu misyonunu bayraklaştırmaya yönelen CHP de kadın adaya teveccüh göstermiyordu. Oysa 1950'lerin başında CHP, 1954'te DP, kadın kolları kurmuşlardı. (Bu arada, o vakte kadar CHP çizgisindeki Türk Kadınlar Birliği de 1955'te DP milletvekillerinden Nazlı Tlabar'ın başkan olmasıyla DP'ye yaklaşmıştı.) Ancak bütün partilerin kadın kolları, siyasal faaliyeti lojistik hizmet birimi olarak kurumlaşacaktı.

Milliyetçi şiirler, romanlar, piyesler yazan İffet Halim Oruz (1904-1993), 1948'de kadınların da kadın adaylara teveccüh göstermemesine isyan etmişti: "Erkeklerin yaptıklarını bu kadar mı beğendik, bizler bu kadar mı davasızız; cinsimizin kendine göre hiç mi bir görüş tarzı yoktur?" Oruz, 1947-1960 arasında, ara ara feminist bir meyil gösteren, en azından "sufrajet ruhlu mücadele" fikrine yer açan *Kadın Gazetesi*'ni çıkarttı. Gazete, "yurt davaları"nın "kadın elinin çevikliğine ve kadın yüreğinin hassaslığına muhtaç olduğunu" söylüyordu.

Kadın dernekçileri ve kadın 'davasına' önem veren yazarlar, 1940'ların ikinci yarısından itibaren, siyasî temsildeki gerilemeden rahatsızlık duyma-

nın yanında, asıl, inkılâp kazanımlarının tehdit altına girdiği kaygısıyla seferber olmuşlardı. Örtülü ve çarşaflı kadınların görünürlüğünün artması, çokeşliliği yeniden tartışmaya getirenlerin çıkması ve imam nikâhını meşrulaştırma bahisleri yanında, genel olarak kadının denetimsizleşerek yozlaştığı 'sohbetinin' –ki aslında hiç kapanmayan bir sohbetti bu– iyice koyulması, kamusal bir varlık kazanmış olan kadınları tedirgin ediyordu. Yerleşik 'sağcı' kadın düşmanlığını, basında ve gündelik politikada görece ılımlı ama yine de yeterince saldırgan bir yeni-modern cinsiyet ayrımcılığı izlemişti. Sosyetik-koket kadın tipini karalarken, aslında her kadında orospulaşma istidadı teşhis eden karikatürizasyon, alıp yürümüştü. Dünya Savaşı sırasında askere alınan erkek nüfusu ikame etmiş olan kadınların artık o işlerden 'geri çekilmeleri' talebinden de itki alarak, kadınların çalışmasını sorgulayan muhafazakâr tavır, yeni bir ivme kazandı. Kadınların "kadınca" meslekler dışındaki varlıklarına itiraz eden, onları alaya alan çıkışlar arttı. Kadınların ihtiyaçtan değil "lüks ve israf" arzularını doyurmak için çalıştıkları 'tezi', bunun bir parçasıydı. Rezaletin şahikası olarak tabiî fuhşu ve kadının "düşmesini" işleyen ahlâkçı dil, yeni bir rüzgâr buldu. Bu erkek-ahlâkçılığa karşı, örneğin Kadın Haklarını Koruma Derneği savunmacı bir hatta durup, "düşmüş kadınlara yardım" kampanyasına girişti. Bazı kadın dernekçileri, düşmüş kadınların erkek şehvetperestliğinin kurbanı olduklarını söyleyerek, bu cinsiyetçi hücumları savuşturmayı denediler. *Kadın Gazetesi*, "müşterek bir fiilin ahlâkî neticelerini münhasıran kadının omuzlarına yükleme"ye itiraz ederek, karşı hücuma geçti. *Kadın Gazetesi*, istihdam konusunda da, hariciye, orman mühendisliği gibi bazı iş sahalarının neden kadınlara kapatıldığını sorgulayarak hücumları ileride karşılıyordu.

Kadının kamusal varlığının daha fazla sorgulanması, cinsiyetçi dilin 'coşması' ve bunun yarattığı tehdit algısı, kadın hareketinde hakları *muhafaza etmeye* dönük savunmacı bir sorunsalın hâkim hale gelmesini sağladı. Bu hâkimiyet, öncelikle, daha önce değindiğiniz Kemalist kadın hakları söylemine damgasını vurmuştur. İffet Halim Oruz, Atatürk'ün haleflerinin onun ileri görüşlülüğünden uzak olduğunu, bu nedenle kadınların kazanımlarını savunmak için kendilerinin örgütlenmesi gerektiğini yazmıştı. Oruz, inkılâpları sekteye uğratılarak rencide edildiği için "Atatürk'ten özür" diliyordu. Kadınlarla hâmileri olarak Atatürk arasında özel, adeta 'mahrem' bir ilişki kuran söylemin harcında da yer alır bu tutum.

Muhafazacı/savunmacı söylem, cahil kadınları aydınlatmayı vazife edinen vesayetçi bakışın yeniden üretimiyle tamamlanıyordu. Örneğin İffet Halim Oruz, köy kadınını "öz, can, her şey" diye yüceltiyor, fakat onu başıboş bırakmamak... varlığını işlemek gerektiğini" vurguluyordu. Cehaletin, kadınların "taassuba yem olmasına" yol açtığı düşünülüyordu. Kadın dernekçile-

ri, yardım faaliyetleri ve eğitimle aydınlatmanın yanı sıra, çarşafa kâh yasaklama talep ederek kâh manto seçeneği geliştirerek, bu tehlikeye karşı durmaya çalışıyorlardı. 1950'lerde köylü kadınların yanı sıra işçi kadınlar da 'aydınlatma' menziline girmişti. İşçi kadınların "sosyal hayatta ıstırap çektikleri" vurgulanırken, bir yandan yine onların ahlâkî denetimiyle meşgul olunması (iş çıkışları erkeklerle gezmelerine takılınması) ilginçtir. Muhafazacı/savunmacı kadın hakları söylemi de "düşmüş kadın" karikatürünün basıncı altındaydı ve o karikatür çalışan kadını da uçurum başında resmediyordu. İffet Halim Oruz, "dünya kadını, köy kadını, ev kadını, iş kadını, hayır kadını" tasnifi içinde şehirli kadını üçe ayırmıştı: işçi, meslek sahibi ve müstehlik (tüketici) – müstehlik kadını, "en az yeşil sarık kadar zararlı" sayıyordu.

1953'te Afet İnan, Nimet Özgüç, Vedide Pars, Hamide Topçu gibi önde gelen kadın akademisyenlerce kurulan Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu'nun, çalışmalarında, orta sınıf kadınların yanı sıra, emekçi kadınlara, dahası ev içi emeğe de fener tuttuğunu zikretmek gerekir. Dönemin "kadın sorunu" literatürüne aşina olan hukukçu Hamide Topçu (1908-2009), biçimsel eşitliğin gerçeklik kazanmasının koşullarına eğilmiştir. Bunun için, eşit işe eşit ücret ilkesinin geçerlilik kazanmasının yanında, ev içi emeğin iktisadi değerinin teslim edilmesini, bakım ve ev hizmetlerinin toplumsallaştırılmasını da gündeme getirmişti.

Suskunluk döneminde sosyalizm ve kadınlar

1920'lerden 1960'lara uzanan zamanda, kadın haklarını, onun *ezilmişliğiyle* ve bir *özgürleşme* ereğiyle birleştirerek sorunsallaştıran sosyalist kadınları ihmal etmemek gerekir. TKP'nin kurulduğu 1920 Bakü Doğu Halkları Kurultayı'nda Naciye Hanım/Yoldaş, "ayrıca erkeklerin zorbalığına karşı da savaşan" Doğulu devrimci kadınların işlerinin zorluğundan bahsetmişti. Daha önce andığımız Sabiha Sertel, fikrî mesaisinde kadınlara hep bir fasıl ayırmaya devam etmişti. 1930'larda *Tan* gazetesindeki yazılarında bilhassa çalışan kadının eşitlikten mahrum olduğunu, bu kadınların "hem cinsî hem işçi olarak istismar edildiğini" işledi. "Bayan mebusları" bu konularda susmamaya çağırdı. 1935'te, uluslararası sosyalist literatürün kadın sorunundaki temel başvuru kaynağı özelliğini uzun süre sürdüren August Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm* kitabını Türkçeye çevirdi. Kitaba yazdığı önsözde, amacı şöyle tanımladı: "Kadın sorununu hâlâ emperyalistlerin ve kapitalistlerin ellerinde bir kukla gibi oynattıkları kadın örgütlerine bir uçurtma kuyruğu gibi yapışarak savunduklarını sananlara, gerçek hastalığın nerede olduğunu, kurtuluş hareketinde çıkarlarının hangi cephede bulunduğunu göstermek..." Sabiha Sertel, kadınların kurtuluşunu "son kertede" sosyalist devrime bağla-

yan ve solda etkisini en azından 1980'lere kadar sürdürecek olan dogmanın mümessiliydi.

TKP Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner'in eşi Suat Derviş (1903-1972), tam da bu eşlik statüsüyle değil yazarlığıyla tanınmada ısrar edişiyle, *özerk* ve 'dik' bir kadın portresi çizmiştir. Gazeteciliğinde de kadınların meseleleriyle özellikle ilgilendi. Romanlarının kahramanları hep kadındı. Gerçekçilikle romantizm arasında salınan ilk romanlarına, sıra dışı, yetenekli kadınların bile toplumsal yapının onları ikincil konuma iten engellerini aşamamalarından doğan bir çaresizlik duygusu hâkimdir. Toplumcu-gerçekçi rotaya girdikçe, romanlarında toplumsal cinsiyete atfedilen önem azalır. Suat Derviş'in, edebiyatının içeriğinden çok *güçlü kadın* kimliğiyle 'feminizan' bir etki yarattığından söz edilebilir.

1930'larda kadın sorunuyla meşgul olmuş bir başka sosyalist kadın, Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın uzun süreli hayat arkadaşı Fatma Nudiye Yalçı'dır (1904-1969). 1933'te yazdığı "Daktiloya[14] açık mektup", etkileyici bir ajitasyon metnidir: "Sen kendini değil işini satıyorsun... Kürk mantolar, lüks otomobiller içinde gezen sokak kadınının önünde yalnız garsonlarla kuaförler eğilir... Ama tufeyliliğe isyan etmiş, hayat kavgasında ekmeğini taştan çıkarmak irade ve kabiliyetini göstermiş olan iş kadınının[15] önünde bütün bir cihan eğilir." Onun sosyetik-koket burjuva kadını zemmedişi, uvriyerist diyebileceğimiz bir sınıf ahlâkına dayanır. Gözlerini, dudaklarını boyayıp "iğreti güzelliğe" imrenmekten caydırır işçi kadını; "işçi meziyetin o kadar mükemmeldir ki," der, "iğreti güzelliğe kim için katlanacaksın?" Dişilik estetizasyonuna karşı "esaretin amansız düşmanı olan enerjik, dinamik kadın" imgesini yüceltir. Bu sosyalist emekçi kadın romantizmi içinde, çarşaf ve peçe "azabını" tasvir ettiği bir yazısında karşı cinsten "erkek denilen imtiyazlı mahlûklar" diye bahsedişinde, feministçe bir 'sınıf kini' de sezdirir kendini.

Yalçı'nın hayat arkadaşı ve politik ustası Dr. Hikmet Kıvılcımlı, 1930'larda yazdığı "Kadın sosyal sınıfımız" makalesiyle, gerçekten devrimci bir çığırın kapısını aralamıştı aslında. Kendine has üslûbuyla patriyarkal sömürünün adını koymuş, "kadın-erkek sınıflaşması"ndan söz etmiş, ezilen sınıfların en alt katında duran erkeklerin bile kadını ezdiğine işaret etmişti. Kadınlar üzerindeki bu sömürü "milletimizin yarısını sömürge mahkûm sınıf" haline getiriyordu; oysa kadını "tarih ve toplum dışı bırak"tıkça "hiçbir sosyal meselemizde ayık gezemez"dik. Yine o yıllardaki bir başka çalışmasında, kadının ücretsiz ev içi emeğini konu ederek, ev kadınları için "ev sanayiinin adsız

14 Kastedilen, sekreterlik yapan "daktilo kız"dır. O yıllarda "daktilo", yarı-vasıflı emekçi kadının prototipidir.

15 Kuşkusuz emekçi kadındır kastedilen, bu terimin 1980'lerden itibaren kazanacağı anlamla işveren-girişimci kadın değil!

proleterleri" tanımını yapmıştı. Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*'nde, sınıflı toplumun oluşumunda ataerkilliğin rolü üzerinde duracaktı. Gerçi ortalama sosyalist literatür bunu zaten yapıyordu fakat bu rolü bir ilk günah gibi geride bırakıyordu; Kıvılcımlı'nın teorik yaklaşımının farkı, bu 'ilkel' ve *ilksel* tahakkümün, sınıflı toplumların ilerleyen aşamalarında ve bugün modern kapitalist toplumda da, filiz vermeyi sürdürdüğünü düşünmesiydi. Kıvılcımlı'nın patriyarkal sömürüye verdiği bu 'statü', 1960'ların sonundaki sol uyanış sırasında sosyalistleşen kimi kadınların ilgisini çekse de, yine kenarda kalacaktır. Onun görüşleri doğrultusunda örgütlenen İşsizlik ve Pahalılıkla Savaş Derneği'nin ilk genel başkanı olan Latife Fegan (doğ. 1941), yıllar sonra bu 'uyandırıcı' metne tekrar döndüğünde, Kıvılcımlı'nın feminizmden haberdar olmadığı gibi aslında kadın hareketine özel bir önem atfetmediği değerlendirmesini yapacaktır; ona göre "büyük bir potansiyel olarak gördüğü kadınları devrime kazandırmanın yollarını" aramıştır sadece. Burada, "Doktor"un geniş ufuklu teorik istidadıyla ortodoks (Stalinist) siyasî sosyalleşmesi arasındaki çelişki[16] kendini açığa vurur.

Aynı siyasî sosyalleşme, TKP ve mücavir alanında "kadın sorununun" etrafını çitliyordu. Sevim Belli (doğ. 1925), yıllar sonra geçmiş muhasebesinde bir yandan "erkeklerin kendini politikaya verecek durumları, daha çok vakitleri oluyordu. Kadınlar için çocuk var, onların bakımı var, ev işi var..." diyerek eşitsizliği saptayacak, bir yandan da yine "bizim çevremizde kadın-erkek konusu... farklılığı aşılmıştı" diyecektir.

'70'ler solu ve kadınlar

TKP'nin mücavir alanındaki kadınlardan biri, 1948'de anti-komünist cadı avıyla DTCF'den tasfiye edilen parlak akademisyen Behice Boran (1910-1987), 1940'lardaki sosyoloji çalışmalarında, kadın emeğiyle de ilgilenmişti. Gelişmiş kapitalist ülkelere bakarak, kadının üretime katılmasının otomatik olarak toplumsal konumunu yükseltmediğini gösteriyordu. Bununla bağlantılı olarak ailenin, erkeğin hâkimiyetini yeniden üreten bir iktisadî birim işlevi gördüğünü saptıyordu. Behice Boran, 1960'lardaki sol uyanışın ilk büyük mecrasını oluşturan Türkiye İşçi Partisi'nin önde gelen şahsiyetlerinden biriydi. TİP'te teoriyle ülfeti en güçlü olanlardan biriydi aynı zamanda. Nitekim '60'lar-'70'ler dönümünde, genel başkan Mehmet Ali Aybar'ı eleştiren ve sonunda deviren ortodoks sosyalist muhalefetin teorisyeni oydu. 1975'te kurulan ikinci TİP'in genel başkanı da o oldu. Kadınlar Halk Fırkası'ndan sonra, az evvel andığımız tesirsiz Ulusal Kadınlar Partisi'ni saymazsak, Türkiye'nin siyasî parti genel başkanı olan ilk kadınıydı – üstelik 'kadın partisi'

16 Sol, s. 652 ve evveli.

değildi bu parti. Ancak Boran, siyasî kariyeri boyunca kadın sorunuyla, akademik çalışmalarında ilgilendiği kadar dahi meşgul olmadı. 1976'da Kadınlar Günü vesilesiyle yazdığı bir yazıda, feminist harekete karşı, "işçi sınıfının politik hareketiyle uyumlu ilerici kadın hareketi"ni inşa etme gereğinden söz etmişti. Feminizmi, küçük ve orta burjuva kadınların, "seks objesi" olmaya karşı çıkan ve kişiliklerini geliştirmelerinin önündeki kısıtların yol açtığı ruhsal bunalımlarla boğuşan biraz 'lüks' bir hareket gibi tasvir ediyordu. Kadınlığını silen Cumhuriyet kadını tavrından pek farklı değildi, tavrı. Tabiî bu tavır, kadın sorununun neticede sosyalist devrimle çözüleceğini vaz'eden, dahası onu müstakil bir sorun gibi ele almanın –dolayısıyla feminizmin de– sorunu kökünden kavramayı önleyeceğini düşünen ortodoks sosyalist paradigmanın icabıydı. Kadına öznelikten ziyade nesnelik atfetme istidadındaki *kadın sorunu* terminolojisinin de büyük ölçüde aynı paradigmanın eseri olduğunu söyleyebiliriz.

Behice Boran, evet, politika sahnesinde kadın kimliğiyle dürmuyor ve kadından pek söz etmiyordu – fakat bir kadın olarak *lider* olabilmişti yine de. '60'lardaki sol uyanış, ardından '70'lerin iç savaş ortamındaki muazzam politikleşme, sol hareket içinde kadınların o zamana kadar görülmemiş bir kitlesellikle seferber olmasını sağlamıştı. Sol dalga, öncelikle geniş bir özgürleşme ufku vaat ediyordu. Ayrıca, feminist bir gündemi bulunmasa hatta antifeminist olsa bile, kadın-erkek eşitliğini kesin bir ilke olarak benimsemiş tutumuyla ve 'ortamıyla', teşvik ediyordu kadınların katılmasını. (Bu dönemde sollaşan CHP'nin üst yönetim organlarına '70'ler boyunca Kadın Kolları temsilcisi dışında tek bir kadının seçilmediğini de not edelim.)

TİP'e katılan kadınlardan Nurten Tuç (doğ. 1933) yaklaşık kırk yıl sonra yaptığı muhasebede, 1960'larda TİP üyesi erkeklerin karılarına davalarını anlatmamış, onların 'apolitik' ev kadınları olarak kalmasından rahatsızlık duymamış olmalarından yakınır. '70'lerin devrimci sosyalist hareketinde, aksine, eşler birbirini bilinçlendirmekle yükümlü tutulacaktır. Çiftlerden, birbirlerini ideolojik ve politik açıdan "geriletmemeleri" beklenir. Latife Fegan'ın hafızasına göre, devrimci erkekler arasında "güçlü kadınla beraber olma özlemi" yayılıyordur. Şu da var ki, Gülseren Pusatlıoğlu (doğ. 1960), kadınların kendilerinden "ileri" (ve hayran olacakları) erkeklerle evlenmelerinin teşvik edildiğini, tersinin ise hoş karşılanmadığını anlatır. '70'lerin devrimci kadınları, kimi durumlarda bilfiil bir "şef eşi" statüsünün ortaya çıkabildiğini, her halükârda evlenen kadının eşine göre konumlandırılabildiğini anlatırlar. Ayfer Kantaş (doğ. 1957), kadınların 'cinsini' ve eş mi arkadaş mı devrimci mi olduğunu, "kadınlardan ziyade erkeklerin bilemediğini" söyleyecektir! Bölümün başını hatırlayın: 1909'daki "kadın bir muammadır" istifhamı sürüyordur...

'60'ların ve '70'lerin sosyalist militan kadınları, gündelik siyasî faaliyette fazla dışlanmadıklarını, fakat kurumsal yapılarda, yönetimlerde hemen hiç 'mevki' alamadıklarını hatırlarlar. Silahlı mücadelenin başlamasının ve hızla başat hale gelmesinin, kadınları adeta 'doğal seçilimle' ikincilleştirdiği, çoğunun birleştiği bir noktadır. Gerçi 1973'te bir polis baskınında çatışmada vurularak yaralanan Kutsiye Bozoklar (1953-2009) gibi istisnalar yok değildir.[17] Hem, '60'lar-'70'ler dönümünde Filistinli gerilla Leyla Halit ikonu, kadınları silahlı mücadeleye özendiren bir imgeydi. Yine de, silahla ünsiyetin genellikle kadınlara göre olmadığı kanaati baskındı. Bazen bu kabul, kadınlara hudut çizmenin bir aracı olarak kullanıldı – bazen de bir kadına 'zayıflığını' hatırlatmanın aracı olarak: İlkay Demir (doğ. 1946), "Silah talimine gider misin?" yoklamasının, alaycı bir meydan okuma işlevi gördüğünü hatırlar. Ancak '70'lerde silahlı mücadeleye katılan kadın sayısı az olmamıştır.

Silahlı mücadelenin başatlaşmasının sosyalist harekette kadınları ikincileştirici etkisi, onların 'yardımcı' rollere itilmesiyle görüldü. Onlardan lojistik katkılar isteniyordu. İllegalitenin ev bulma, "aile görünümü verme" gibi icapları da onları bilfiil sınırlandırıyor, anne-eş yükümlülüklerini pekiştiriyordu. Erkekler tutuklandığında, dışarıdaki hayatı çevirme gereği, bakım emeğinin yeni bir biçimi olarak devreye girmekteydi. O dönemde sosyalist kadın militanların bir çoğu "pasif görevlere" itilmeye itiraz ettiler, kendilerini kanıtlama saikiyle silahlı 'işlere' talip oldular ancak genellikle 'yatıştırıldılar'. Kadınları ikincilleştiren tutum, onların fedakârlıklarının ve eylemlerinin kendi gözlerinde dahi görünmezleşmesine katkıda bulundu. Kader Çeşmecioğlu, tâ 2015'te Devrimci Yol'cu kadınların anlatılarını derlediği kitabın girişinde, onları deneyimlerinden konuşturmaya çalışırken bir "mütevazılık duvarını" aşmanın güçlüğünden söz edecekti.

'70'lerin sosyalist gündelik kültürüne dair kadın kolektif hafızası, dişil kıyafetlerin, etek giymenin, makyajın, süslenmenin veya bazen sadece saçını açmanın, genellikle ancak yine illegalite icabı, kendini gizleme maksadıyla mubah görüldüğünü kaydeder. Bunun dışında, devrimci kadınların gösterişsiz, dişil-olmayan, üniseks-üniform kılıklar giymeleri tercih edilmiştir. Böylece burjuva-sosyetik görüntüden sakınılıyor, özel tüketim ve gösterişten uzak, zahidâne bir kişilik ideali geliştiriliyordur. Bu dikkat, bir yandan da sosyalist hareketin kitleselleşmesiyle ve popülerleşmesiyle gelişmiştir. Kadınlar gecekondu örgütlenmesinde öncü rol üstlenirken, halka yakın olmanın ve oradaki gündelik hayat pratiğinin gereği olarak da, sade kıyafetlere yönelmişlerdir. Halksallaşma eğilimi, kadınları "bacı" olarak anma alışkanlığını da geliştirmişti. Umumiyetle, kadınca bir zaaf addedilen duygusallık-

17 Bozoklar kalan ömrünü tekerlekli sandalyede geçirmiş, sürekli yazmıştır; "Yaşamak direnmektir" sloganıyla bilinir.

tan sakınma ve kadın cinselliğini konu etmeme eğilimi güçlüydü ve bu bizzat kadınları da etkilemişti. Fatmagül Berktay (doğ. 1956), 1990'larda geriye bakarak, '70'ler sol hareketinin kadın cinselliğinden sakınışını, İslâmcı ideolojinin kadını fitne kaynağı olarak görmesine benzetir. Kadın, "burjuva zaaflara" kapılmaya daha yatkın görünüyor, duygusallık vb. zaaflarından ötürü, kendini ispat etme zorunluluğuyla sürekli imtihan ediliyordur...

'70'ler soluna dair kadın kolektif hafızasının, 1980 sonrasında gelişen feminist bilinçlenmenin bir âmili olarak, seçici algıyla 'abartabildiği', 'kıyıcılaşabildiği' eleştirisi de dile getirilmiştir. Bizzat patriyarka eleştirisine ket vurmadığı oranda, elbette hesaba katılması gereken bir eleştiri...

1970'lerde sosyalist hareket içinde kadınlara odaklanan örgütlenmeler de bir miras bıraktılar. 1975'te TKP çizgisindeki kadınların kurduğu İlerici Kadınlar Derneği (İKD), dönemin önemli demokratik kitle örgütlerinden biriydi. 1980'de kapatılana kadar genel başkanlığını yürüten Beria Onger (1921-2015), 1965'te, "kadın sorununun çözümü" için, kadının "siyasal güce sahip olması" gerektiğini savunmuş biriydi. İKD'liler o yıl –kurulma sürecindeyken– Türkiye'deki ilk 8 Mart'ı kutladılar.[18] 1960'lardan itibaren (1977'de resmen) bütün dünyada "Dünya Kadınlar Günü"ne dönüşen 8 Mart, Türkiye'ye 1960'lar öncesindeki sosyalist kimliğiyle, "Emekçi Kadınlar Günü" olarak girdi. İKD zaten öncelikle emekçi kadınlar arasında örgütlenmeyi hedeflemişti. Hedef, "bilinçli işçilerin" bile yeterince çaba göstermediği düşünülen bir seferberlikle, kadınları "sosyal savaşıma" çekmekti. İşçi kadınların sosyal haklarıyla ilgili kampanyalar ve eğitim-bilinçlendirme çalışmaları yürüttüler. Emekçi kadınların haklarını genişletmeye çalışırken, erkek egemenliğini sorunsallaştırma perspektifi yoktu. (Örneğin eğitim programında ahlâk ve aile bahsinde, burjuva miras düzeninin ve servet kaygısının "aile hayatını" bozması üzerinde duruluyordu.) Yöneticilerden Saadet Arıkan Özkal, 1990'larda yaptığı değerlendirmede, boşanma[19] ve kürtaj hakkını da gündeme getirdiklerini, fakat bunu kadınların kendi bedenlerine 'sahip' olma iddiasına bağlayamadıklarını söyler. Dönemin diğer sosyalist kadın örgütçüleri gibi İKD'liler de, burjuva, küçük-burjuva kadınların önemli bir sorunu olduğunu düşünmüyorlardı. Erkek tahakkümünün dayak, taciz gibi tezahürleri, "feodal yapının" etkisi ve kalıntısı olarak görülmekteydi.

1976'da kurulan Ankara Kadınlar Derneği, Devrimci Yol çizgisinde, gecekondularda gelişti. Okuma yazma kursları, sağlık yardımları ve dayanış-

18 Aslında ilk 8 Mart'ı 1921'de TKP'li kadınlar Ankara'da bir bağ evinde kendi aralarında kutlamışlardı!

19 İKD'li kadınlar 1990 yılında ANAP iktidarının "aileyi güçlendirme" şiarıyla yürüttüğü politikaların kadını güçsüzleştirme anlamına geldiğini söyleyerek, protesto mahiyetinde bir boşanma kampanyasının başını çekeceklerdir.

ma ilişkileriyle, gecekondulara nüfuz etmede kadınların öncülük üstlendiği bir deneyimdi. Kadınların bilinçlenmesinin erkekleri de ileri iteceği düşünülüyordu. Kuruculardan Latife Türkyılmaz, "Sakın dayak yemeyin, sizin de bir kişiliğiniz, bir gururunuz var" telkininde bulunarak kadınlara özgüven ve güç kazandırmaya çalıştıklarını aktarır. 1977'de İstanbul'da kurulan Devrimci Kadınlar Derneği de benzer bir çizgi izledi. (Başta Devrimci Yol muhitindeydi, sonraları Dev-Sol'da 'kaldı'.) Onlar da kadınların gecekondularda örgütlenme ve propaganda kapısını açacağını düşünüyorlardı. Onlar da kadınları güçlendirmek için ev içi şiddetle meşgul oldular; kuruculardan Ümide Aysu'nun anlatımınca, "dayakçı adamlara müdahale" ediyorlardı. "Devrimler tarihinde kadın mücadelelerine", sınıflı toplumun oluşumundan beri kadının ezildiğine değinen eğitim çalışmalarında, cinsel özgürlük konulu bir sunuş talebi de gelmişti; kuruculardan Semra Kesim, tutucu kadınların hassasiyetini hesaba katarak bunun geri çevrildiğini hatırlar. '70'lerin sonlarında birkaç taşra ilinde de benzer kadın dernekleri faaliyet göstermişti. Bu arada *Kurtuluş* hareketinin aynı adlı gazetesinde bir "Kadınların kurtuluşu" bölümü açılmıştı. *Kurtuluş* kurucularından Şaban İba, bir ara "erkeklerin evde birlikte yaşadıkları kadın arkadaş ve sevgililerine günde bir saat eğitim çalışması yapma zorunluluğu getiren bir karar" aldıklarını aktarır.

'70'lerin devrimci sosyalist hareketinin aslî gündeminin anti-faşist mücadele olması, kadınlara dönük örgütlenmeleri de etkiledi. En önemlisi, hayatmemat meselesinden gayrisini gerçekten ehemmiyetsizleştirerek etkiledi... İlerici Kadınlar Derneği "Analar doğurur faşistler öldürür", Ankara Kadınlar Derneği "Anayız, bacıyız, faşizme karşıyız" sloganlı yürüyüşler yaptılar. Geleneksel analık kültüne eklemlenmekle, onu faal-eylemci bir özneye dönüştürmek arasında salınan bir söylem – ilk slogan geleneksele, ikincisi dönüştürmeye daha yakın...

Sol içindeki kadın örgütlenmeleri, başından itibaren "bölücülük, ayrımcılık" zanni altında kalmış, kendileri de katiyen feminist olmadıklarını vurgulama gereği duymuşlardı. Giderek, kadınlara odaklanan çalışmalardan uzaklaşıp, iç savaş ortamının gerekleri içinde araçsallaştılar. Yine de, kadınların haklarıyla ve sorunlarıyla ilgili bir bilgi birikimi sağladılar, kadınlar arası yoldaşlığı geliştirerek, önemli bir deneyim oluşturdular. İKD yöneticilerinden Şeyda Talu'nun deyişiyle, "gencecik kızlar Anadolu'da erkek örgütlerinin karşısında söz söyler, sözü dinlenir oldular."

Bizzat sosyalist kadın örgütçülerinin sakındığı, can-ı gönülden 'anti'si olduğu feminizm, züppe bir Batılı küçük burjuva hareketi olarak görülmüştü bu dönemde. (İKD, kuruluş açıklamasında, "ülkemizde şimdiye kadar kadın örgütlenmesi denince salt burjuva feminist kadın örgütlenmelerinin anlaşıl-

dığını" söylüyordu!) Feminist literatürün temel metinlerinden Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i (1949) Bertan Onaran çevirisiyle 1969'da Türkçe yayımlandığında belirli bir ilgi uyandırmıştı gerçi. Ancak sol muhitleri 1960'ların ilk yarısında cezbedip sonra küçük burjuvalıktan kopuşun icabı olarak silkelenen varoluşçulukla aynı sepete atılmıştı. Yine de, 1960'larda politikleşen kadın kuşağı, Beauvoir okumanın, "emansipe kadın" olma özleminin tohumunu ektiğini hatırlar. 1970'lerde Payel Yayınları, Kate Millett'tan Shulamith Firestone'a, birkaç temel feminist metni yayımlayarak, bu tohumları serpmeyi sürdürmüştür.

"Özel olan politiktir"in öncüsü: Edebiyat

Simone de Beauvoir, "Kadın doğulmaz, olunur" şiârıyla, cinsiyetin salt biyolojiyle belirlenmeyip, toplumsal yapılar ve deneyim içinde inşa edildiğini ortaya koymuştu. Kadınlar, ataerkilliğin süregiden uzun tarihi boyunca, onları ikincilleştiren, bastıran, 'kapatan' bir toplumsallaşmaya tabi olagelmişlerdi. De Beauvoir, Kate Millett ve İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin diğer feminist teorisyenleri, kadınların yüz yıllık eşitlik mücadelesinin, bu birikmiş ve sürekli yeniden üretilen eşitsizliği gidermeye yetmeyeceği fikrine vardılar. Sistemli ayrımcılık ve erkek tahakkümü, biçimsel eşitlik tanındığında bile onun altını oyuyordu. 1960'lı ve '70'li yıllarda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki feminist hareket, –feminizmin ikinci dalgası–, kadınların kamusal ve politik alana katılım hakkından ziyade artık o alanın sorgulanmasına ve değiştirilmesine odaklandı. Bu radikalleşmenin önemli bir veçhesi, kamusal alana çıkabildiklerinde dahi kadınların 'eteğini bırakmayan' özel alan/özel hayat 'rejimiyle' hesaplaşmaktı. Gerek 'cinsiyet icabı' doğallaştırılan ev içi işbölümü gerekse cinsel ilişkilerin düzeninde ve tahayyülünde yeniden üretilen eril tahakküm, kadının ezilmesinin kaynağı olarak, bizzat politik bir meseleydi. "Özel olan politiktir" sloganı, bu ilişki ve tahakküm alanını mesele etme kararlılığını özetliyordu.

'60'lı-'70'li yılların Batılı feminist hareketi ve bu talepleri, Türkiye'de politikleşen genç kadınlar arasında pek yankı bulmadı. Bunlar, şayet şımarıkça veya 'azgınca' bulunmuyorsa, ancak ileride varılabilecek aşamalar sayılıyordu; solun gözünde zaten küçük burjuvalıkla malûldü. Böylelikle, feminizan yönelişler içinde dahi, eşitlik paradigması geçerliliğini sürdürdü.

Bununla beraber, 1960'lardan itibaren gelişen kadın edebiyatı, yerleşik 'olumlu' (duygusal, müşfik...) kadınlık imgesini de sorgulayan eleştirel bir *kadın bakış açısını* genişletirken, bilfiil, feminizmin ikinci dalgasının gündemine de ısındırmaktaydı okurlarını. Annelerine benzemekten ödleri kopan bir *genç-kadınlar* neslinin edebiyatıdır bu...

Kadın yazarların kendilerini kabul ettirmeleri, başlı başına bir cehd oldu. Sevim Burak (1931-1983), oğluna mektuplarından birinde, kadın yazarların en az yüz yıllık evrensel davasını dile getirecekti: "Bir yazar erkek olmalı ve karısı ona yardım etmeli –ki bu hep böyle oluyor– ama bir erkek sadece benim yazı yazmam için bana bakar mı?" Burak, Türkçe öyküye bir 'deli dilinin' yeniliğini getiren *Yanık Saraylar* kitabından (1965) Sait Faik Öykü Ödülü'nün esirgenmesini protesto ederek, yıllarca eser yayımlamamıştı. '60'larda eser vermeye başlayan kadın yazarlar kuşağı, entelektüel muhitteki cinsiyetçilikle, sessiz bir inatla baş etmeye çalıştı. 1960'ların sol özgürlük söylemi, pek 'dokunmadığı' bu cinsiyetçiliği, kadın yazarlar gözünde daha çelişkili ve bariz kılıyordu. Onların, eserlerinde bu çelişkiyle boğuşmaları o dönemde genellikle görmezden gelindi, bu arada erkek tahakkümü altında bedenlerle beraber hayallerin ve arzunun da baskılandığı cinselliği tasvir etmeleri yadırgandı; aynı zamanda 'apolitik' bulunarak küçümsendi bütün bunlar.

Zaten bu dönemin kadın yazarlarının demirbaş izleklerinden biri buydu: Kadınların, onları 'evlerinden çıkaran' solculuk ortamında *da* özgürleşememeleri, baskılanmaları... Tomris Uyar'ın (1941-2003) öykülerinde, hayatı değiştirmeye dönük, çok defa solculukla karışık gençlik düşlerinden pes eden erkekler olur; bu hayal kırıklığıyla beraber, gündeliğin yükü de, kadınların sırtına yıkılır. Sevgi Soysal (1936-1976) 12 Mart dönemini anlattığı *Şafak*'ta, solcu erkeklerin hoyratlığını, "feodal kültürden" kopamamalarını tasvir eder. Polis ve işkence tecrübesinden geçen kadın kahraman Oya, bundan sonra neler yapacağını düşünürken, "Başka deneylere girişeyim derken karşısına çıkacak ilk bıyıklar ürkütecek, vazgeçirtecek onu" diye karamsarlığa düşer. Soysal, *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*'nda kendi hapishane tecrübesini anlatırken, kılık kıyafet ve hal tavırları hakkında erkek koğuşundan gelen 'yönergeler' üzerine, arkadaşlarına "erkek tayfasının buyurduğuna uyup durmasanıza, sizin kendi kafanız yok mu?" diye çıkıştığını yazar. Bu görüşleri, "feminist bulunmuştur".

Leyla Erbil (1931-2013), *Tuhaf Bir Kadın*'da (1971), solculuğun ve entelektüel ortamın vaatlerinin yarattığı hayal kırıklığının, kadınları, "kadınlığın... nasıl yapılacağını bilemez" hale getirdiğini anlatır. Kısacası, baskılar ve tabular altında 'tuhaflaştırılmasını', kendini tuhaf hissetmesini ve tuhaf muamelesi görmesini... Tezer Özlü (1943-1986), Leyla Erbil'e mektuplarında, "Biz ki ne çocuğuna, ne kocasına dayanamayan, kendi kendine dayanamayan kadınlarız" diyecektir. Kadınların güçsüzlüğü, Erbil'in romanındaki dokunaklı ifadeyle *kadınlığın nasıl yapılacağını bilemez hissedişi*, 1965-80 kadın edebiyatında derin bir yol izidir. Sevgi Soysal, *Tante Rosa*'da (1968) "bütün kadınca bilmeyişler" diye tabir eder bu hissi. "Bütün kadınca bilmeyişlerin tek adı" olan Tante Rosa, "kocadan bıkma" hakkını kullanarak, ailesini terk

ederek, Sevgi Soysal'ın kızı Funda Soysal'ın kitabın 2002'deki yeni basımına yazdığı önsözdeki ifadesiyle "orospuluğa bile özenerek", 'öğrenmenin' kapılarını zorluyordur. Tomris Uyar'ın 1966'da yayımlanan bir öyküsünde, babaannesinin kız torununa verdiği nasihat, dönemin kadın yazarlarının ve onların roman kahramanlarının kulağına küpedir sanki: "Bir çocukluğun var ya, hiç yitirme onu, bazıları yitirmezler..." Bu artık, akıl baliğ olmaktan uzak, saf çocuk-kadın çocukluğu değildir, sönmeyen merakın, hayat arzusunun, vazgeçmemenin, güzel bir acemiliğin çocukluğudur. Soysal'ın dilindeki acullüğü de sadece bu hevesin değil, yine bir kadınlık durumunun, yazmaya ancak arada derede fırsat bulabiliyor olmanın üslûbu saymalı.

Adalet Ağaoğlu (doğ. 1929) dönemin en büyük yankı uyandıran romanlarından biri olan *Ölmeye Yatmak*'ta (1973), özgürleşme ümidiyle sol muhite giren kadınların hayal kırıklığını ve güçsüzlük hissini, genişleterek, Cumhuriyet kadınının trajiğiyle bağlayarak anlatır. "Özgür bir Türk kadını olmak" azmiyle ve görev bilinciyle yola çıkan Cumhuriyet kadınları, hep bir imtihan baskısı altında yaşamışlardır. Akademisyen kadın kahraman Aysel'in rüyasına Atatürk girer romanda, ona doçentlik teziyle ilgili sıkıştırıcı sorular sorar. Bu kadınlar, yakalarını bırakmayan suçluluk duygusundan sıyrılabilmek için, cinsiyet kimliklerinden soyunmaya bakmış, bedenlerine yabancılaşmış, "kendi olamama"nın kafesine girmişlerdir. (Sevgi Soysal'ın 1970'te çıkan *Yürümek*'inin kadın kahramanı da, çocukluğundan itibaren hayatının her aşamasında yaptığı her şey için duyduğu, cinsellikle ilişkisine de musallat olan suçluluk duygusuyla eziliyordu.) Aysel'in, sohbet ve eğlenceyle geçen bir akşam, kendini mutlu hissettiği geçici bir haz anındaki hislerini tasvir edişi, çarpıcıdır; beden-akıl, kadın-insan ikilikleri çözülür, o an için birbirine sarılırlar: "Yeniden diri, dolu bir kızdım. Bütün aklım, bilgim, saçlarım, dudaklarım, göğsüm, belim, dünyaya bakışım, gülüşüm, söyleyişim bir bütün halinde ortaya dökülüyordu. Bu arada hem saygıdeğer, hem saygıdeğmez; hem kusursuz, hem kusurlu; hem giyinik, hem çıplak. Hem kadın, hem insan."

Sevgi Soysal *Yürümek*'te, solcu genç kadınların, erkek arkadaşlarını çok önemseyip, "kapıcının karısını önemsemeyişini" sorgulamıştı. Bu yazar kuşağı, sadece sol ve entelektüel ortamlardaki kadınların hayal kırıklıklarıyla meşgul değildir, yine de. 'Münevver olmayan' kadınlar üzerindeki baskıları da işlemişlerdir. Pınar Kür'ün (doğ. 1943) 1979'da çıkan *Asılacak Kadın*'ı, bunların herhalde en 'sertidir'. Kadının "sadece erkeğin rahatını ve zevkini temin etmek için var olduğu" bir dünyada, köyden getirilerek basbayağı köleleştirilmiş bir çaresiz genç kızın trajedisini anlatır. Kıza âşık olan bir genç adam, kızın uğradığı zulme dayanamayarak onu cinsel köleye dönüştüren erkeği öldürür, fakat açılan davada kadın kahraman, erkek hâkimin peşin hükümlü tavrıyla, suça azmettirmekten hüküm giyer. Tomris Uyar, Beh-

çet Çelik'in deyişiyle, "kadınların hayatlarının toplumsal kurallarla nasıl yaşamasız hale getirildiğini" mesele eder. Bu işin ustası Füruzan (doğ. 1932), 'sıradan' denebilecek kadınların, baskı altında biçimlenen, kendi deyişiyle "duygu bellekleri" ile meşgul olur. *Parasız Yatılı*'da (1971), "Kadın kişi nedir ki. İnsanın çilelisi" denir bir yerde. Bu kitapta, Cumhuriyet kadınının cinsiyet üstü statüsünün ince bir tarifi vardır: "O kadın öyle biriydi ki, herkesin yanında söyleyebileceğimiz kelimelerle konuşulurdu kendisiyle." *Kuşatma*'da (1972) yoksul kadınlara şefkatle bakar; *Tante Rosa*'daki gibi, "düşmüş" kadınların kıstırılmışlık karşısında bir ümit ışığını temsil edebildiğini görürüz bir an. *Benim Sinemalarım*'da (1973), genç kadın kahramanın sinema kapısındaki bekleyişi, bir 'veri' olarak erkek saldırganlığının canlı bir tasvirini içerir: "Daha çok babasını ya da ağabeysini bekleyen genç kız görünümüyle çevresinin taşkınlığını şimdilik geride tutuyordu". Füruzan, ilk romanı *47'liler*'de (1974), yakın dönem toplumsal tarihini, Cumhuriyet kadını anne ile solcu kızları üzerinden anlatmıştır. 'Sıradan' kadınlar üzerindeki baskıları, eski kuşak kadın yazarlar da işlemişlerdi. 1960'larda ve '70'lerde çıkan kadın yazar kuşağının farkı, onların hiç sorgulamadığı aile kurumunu ve anne mevkiinin saygınlığını sarsmaları oldu. Sevgi Soysal, *Tante Rosa*'da "evlilik, birlikte edinilmiş eşyalardı" diyordu bir ara. Leyla Erbil, Anne'yi, "zar bekçisi" sıfatıyla, kadının özgürleşmesinin önünde bir engel olarak tasvir etmişti. Tezer Özlü'nün en büyük etki yaratan eseri *Çocukluğun Soğuk Geceleri* (1980), aile kurumuyla beraber, koruyucu/kollayıcı kadın idealinin 'dehşeti' ile cebelleşiyordu.

Önceki kuşaktan bir kadın yazarın, 1960-80 sol edebiyat ve kadın edebiyatı bağlamında anılmayan, kadri bilinmemiş bir eserini anmak lâzım burada: Peride Celal'in (Yönsel, 1916-2013) *Evli Bir Kadının Günlüğünden* (1971). Roman, Simone de Beauvoir'ın, epigrafta aktardığı fikrinin davasını güder: "Bir kadın için tutsaklığı körü körüne kabullenmek çok kolaydır. Tutsaklığı alt edebilmenin güçlüğü, kuşku götürmez bir gerçek olduğu gibi..." İstanbul'un küçük burjuva solcu muhitinde, aşkın saadetiyle, sosyalist değerleri ve kadın olarak varlık kazanma arzusunu ("kendim bir şey olmak istiyorum") bağdaştırma arayışının macerasıdır bu roman. Kocasının kendisini beğenmesine ve "yatak oyunlarına" olan düşkünlüğü, Sevda adlı kahramanımızı çalışarak hayatını kazanmaktan, "iktisadî özgürlükten" alıkoyuyordur. "Yatıcılığı en önde giden bir küçük isterik" midir yoksa o? Hâlâ "kadınca" düşünmekten ve konuşmaktan sıyrılamamaktan rahatsızdır, bunu aşmak için "akıl ve bilgi gerek"iyordur. Evliliğin, "kadın özgürlüğünü baltalayan bir kuruluş" olduğu fikrini sisleyen bir konformizm içinde yaşar. Bir yandan, hakiki devrimci Ali'nin, asıl köylü kadının ezildiğini hatırlatan, "kadın dediğin Anadolu kadınıdır" diyen eleştirisiyle çeliniyordur aklı. Bu kon-

formist uzlaşmada kocasının ona zımnen, "Sen evinin işine bak karıcığım, sen benimle sevişmeye bak! Güzel ol ve sus!" mesajını yolladığından kuşkulanır: "Kadın erkek eşitliğini kabullendiğini belli ediyor kocam. Yalnız garip bir yanı var: Çekişmelere girdiğimizde ağzımı öperek konuşmayı kesiveriyor çabucak."

Bu edebiyatçı kuşağının, Türkiye'de *ön-feminizmin* etkili bir aktörü (aktristi!) olduğunu gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz.

'80 SONRASI FEMİNİST UYANIŞ

Sevgi Soysal 1976'da *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*'nda, 12 Mart döneminde tutuklu ve mahkûm kadınların tecrübelerini yazmıştı. 12 Eylül askerî rejiminin çok daha korkunç baskılarının muhasebesi yapılır, anıları yazılırken, mağdurların bu kendi resmî literatüründe kadınların bahsi hayli uzun bir süre boyunca geçmeyecekti. Tâ ki 2011'de Meral Akbaş Mamak kadın koğuşunun hikâyesini yazana kadar... Oysa 12 Eylül dönemi, sadece kadın militanların önceki zamanlarla kıyaslanmayacak bir gaddarlıkla, artık bizzat kadınlıkları aşağılanarak işkence ve baskıya maruz kaldıkları –ve buna direndikleri– bir dönem olmakla kalmamıştı. Tıpkı savaş dönemlerinde kadınların 'mecburen' kamusal alana girmesine benzer bir dinamik işlemiş, sol harekette kadınlar aktifleşmişlerdi. Sol örgütlerin lider kadroları olan erkekler hapishanede olunca, kadınların 'dışarıdaki' işlerle ilgili daha fazla sorumluluk üstlenmeleri gerekti.

Gerçi bu sorumluluklar, cinsiyetçi işbölümüne tekabül eden bir meyil içinde, öncelikle mahpusların ihtiyaçlarını karşılamanın ve haklarını savunmanın örgütlenmesiyle ilgiliydi. Ancak başta ikincil ve 'lojistik' görünen bu faaliyet, giderek aslîleşti. Ağır insan hakları ihlâlleri, kitlesel, canlı ve uzun süre tüm politik faaliyetin ikamesi işlevi de gören bir insan hakları hareketini doğururken, kadınlar bu hareketin öncüleri arasında yer aldılar. 1986'da kurulan İnsan Hakları Derneği'nin 98 kurucusunun 26'sı kadındı. (Kadınların yönetim organlarında eksik temsili 'geleneği', yine berdevamdı.) 1 Eylül 1987'de Meclis'e dilekçe vermeye giden bir heyetin karşılaştığı polis müdahalesi sırasında fenalaşarak canını kaybeden Didar Şensoy, çoğu tutuklu yakını olan bu kadınların simgesi oldu.

Ağırlıkla insan hakları hareketine akan bu deneyim, sol örgütlerden gelen kadınların birbirleriyle yakınlaşmalarını sağladı ve onları hep ikincilleştirmiş olan politika yapma tarzını sorgulamaya itti. Onların feminist teoriye açılmasını teşvik eden bir muhasebeydi bu. Feminist teorinin keşfinde, 1984'te kurulan Kadın Çevresi Yayınları önemli rol oynadı. Bu girişim, 1983'te haftalık *Somut* gazetesinde başlayan kadın sayfasında mayalanmış-

tı. Kadın Çevresi'nin kurucularından Stella Ovadia, *Somut*'taki ilk sayfanın sunuşunda: "Dünyanın yarısı, Türkiye'nin yarısı, bir haftalık gazetenin tek bir sayfasına nasıl sığar?" sorusuyla, 'sığıntılıktan' çıkma iddiasının işaretini vermişti.

Somut'un ilk sayılarından birinde, Ovadia ile Tomris Uyar arasındaki bir tartışma, geleneksel sol tutumun feminizmden duyduğu rahatsızlığın özetini sunar. Tomris Uyar, "toplumculuk" varken feminizme hacet olmadığını demeye getiriyordur. Feminizm, "tüketimde birinci sırayı alma peşinde olan" kadınların lüks ihtiyacı gibidir ona göre. (*Ön-feminist* diyebileceğimiz edebiyatın çok zikrettiğimiz bir diğer şahsiyeti, Sevgi Soysal da, 1970'lerde sağ-Atatürkçü, asap bozucu derecede konformist bir hizmetçili küçük burjuva ev kadını karikatürünü –"Hatice Hanım"– işlediği gazete yazılarında, orta sınıf kadınlara karşı hayli şefkatsizdi.) Ovadia'nın cevabının başlığı, feminizmin artık 'utanılmadan' sahiplenildiğini gösterir: "Kim korkar feminist olmaktan". Ovadia, artık değerden payını alan "bir avuç kadının", kadınlara mahsus ezilmeden de payını aldığını anlatır. Kadınlar sınıfsal konumlarından bağımsız olarak, sırf kadın oldukları için de eziliyor, sömürülüyordur, dolayısıyla özerk bir mücadele alanı açılması gerektir.

Zaten açılmaktadır, böyle bir mücadele alanı. 1986'da Birleşmiş Milletler'in kadınlara karşı ayrımcılığın kaldırılması sözleşmesi etrafında, yaygın bir imza ve propaganda kampanyası yürüten kadınlar, *feministler* olarak anılıyorlardı artık. Belirli bir hedef doğrultusunda gönüllü katılıma ve yatay ilişkilere dayanan kampanya odaklı örgütlenme ve faaliyet, feminizmin politika yapma usulü olarak devreye girmişti. 1987'de erkek dayağına karşı kampanya da, feminizmin lafzından öte bu alternatif politika yapma tarzı önerisinin bir tecrübesi oldu. Mağdurelerin tanıklıklarını aktaran *Bağır Herkes Duysun* kitabıyla da kayda geçirilen bu kampanya, aynı zamanda "Özel olan politiktir" şiârının popülerleşme adımıydı. Bu adım, 1989'da cinsel tacize karşı Mor İğne Kampanyası'yla bütünlendi. Bu iki kampanya, genel bir eşitsizliği veya "sistemi" değil, doğrudan doğruya erkek egemenliğini hedef alarak ve dayak/taciz gibi mahrem kalmasına alışılan 'ayıplı' durumları politize ederek, yeni bir çığır açıyordu. Aksu Bora'nın tespitiyle, kendini geliştirmeye ve tanınmaya talip olan azgelişmişlik dilinin yerini, direnmeye talip bir ezilmişlik dili almaktaydı.

Feminist neşriyat, 1987'de *Feminist* dergisi, 1988'de *Sosyalist Feminist* sıfatlı *Kaktüs*'ün çıkışıyla zenginleşti. 1988'de düzenlenen Kadın Kurultayı, kampanya ve yayın deneyimlerinin muhasebesiyle beraber, feminist kimliğinin, Türkiye'deki kadın hareketinin tarihi boyunca ilk kez şeksiz şüphesiz ve yaygın biçimde benimsendiğini gösterdi. Nitekim ertesi yıl gerçekleşen benzer bir buluşma, Birinci Feminist Haftasonu adıyla düzenlenecekti. 1989 8

Mart'ında açıklanan *Kadınların Kurtuluşu Bildirgesi*, adıyla ve "Biz kadınlar cins olarak eziliyor ve sömürülüyoruz" diyen başlangıcıyla, 'feminist minimum'un hattını çiziyordu.

İdeolojik ayrışmalar: sosyalist... radikal...

12 Eylül sonrası demokratikleşme mücadelesinin en canlı bileşenlerinden biri olan feminist seferberliğin, geleneksel sol muhitlerde, 12 Eylül yozlaşmasının bir parçası olmakla karalanması, ironikti. Sol hareketten gelen ve birçoğu sadece sosyalist kimliğini değil örgütsel ilişkilerini de koruyan feminist kadınlar, daha uzun süre, feminizmin bir küçük burjuva sapma olduğu ithamıyla baş etmeye çalıştılar. 1980'ler-'90'lar dönümünde, sol alt kültürde, feministlerin örgütsel özerkliği iyi kötü kabullenilmişse de, feminizmin politik-ideolojik özerkliği hazmedilmemişti.

'80 sonrası feminist uyanışa öncülük eden kuşağın sosyalist olmayan bir mensubu, Stella Ovadia, bu zayıf noktaya basmıştı parmağını: İdeolojik bağımsızlık olmadan örgütsel ve politik bağımsızlığın da sağlanamayacağını söyleyerek, solcu feministleri sosyalizmle hesaplaşmaya çağırıyordu. Aynı kuşağın sosyalist-feminist hattı tutan düşünürü Gülnur Savran, 1985'te uzunca bir makalesinde bu hesaplaşmaya da girişmişti. Savran, feminizmin, tarihsel materyalizmde ve Marksizmde mutlaka ikmal edilmesi gereken bir eksiği gündeme getirdiğini düşünüyordu. Sosyalist teori, özel alanın, kapitalizmin yeniden üretim işlevini yerine getirdiği kilit bir toplumsal ilişki alanı olduğunu feminizmden öğrenmişti, öğrenmeliydi. Yeniden üretim alanının kapitalizm analizine katılması, sadece kadınlar adına değil sosyalist teori adına bir kazanımdı. Nitekim Gülnur Savran, aynı yıl bir başka makalesinde, sosyalist-feminizmin iki akım arasında bir orta yol olmadığını söylüyordu; bu bir yeni terkip olmalıydı.

1988-90 arası yayımlanan *Sosyalist Feminist Kaktüs*, Savran'ın '90'larda sürdüreceği bu yeni terkip arayışını geliştirmekten çok, feminizmi sınıfsal perspektifle donatmaya odaklanmıştı. "Arı bir feminizmin mümkün olmadığını" vurguluyorlardı. Müşterek olan kadınlık durumu içinde, kadınlar farklı sınıfsal-toplumsal konum ve kimlikleriyle ayrışıyorlardı. Kadın-erkek eşitsizliğini gidermek için, onun salt ideolojik değil, üretim ilişkilerine de dayanan sistemsel kaynaklarına inmek gerekirdi. *Kaktüs*, kadın-erkek ilişkisi dışındaki egemenlik biçimlerine de müdahil olan, sosyalizmle tutarlı bir feminizm anlayışının peşindeydi.

Kaktüs, mesaisinin büyük bir kısmını, sosyalist cenahtaki anti-feminizmle uğraşmaya hasretmek zorunda kaldı. 1980'lerin ortalarında, sosyalist dergilerde feminizm reddiyesine adanmış çok sayıda makale ve birkaç ri-

sale çıkmıştı. Feminizm, 'büyük' davadan uzaklaştıran bir küçük burjuva karamsarlık ve yılgınlık ideolojisi olarak damgalanıyordu. Kadının ezilmesi, burjuva-demokratik devrim 'seviyesinde' halledilmesi gereken, feodalite kalıntısı bir mesele olarak görülüyordu. Kadın özgürlüğü şiârının, "fuhuş, porno ve sapık ilişkilere" kapı açtığına dair ahlâkçı tepkiler de eksik değildi. Nesrin Tura, 1988'de *Kaktüs*'te iki uzun makalede, bu yorumlarla boğuşmuş, kadının ezilmesinin kapitalist sisteme dışsal olmadığını anlatmaya çalışmıştı.

Sosyalist-feminist çizgi, 2008'de kurulan ve 2009'da *Feminist Politika* dergisini çıkarmaya başlayan Sosyalist Feminist Kolektif (SFK) tarafından sürdürüldü. (2009 yerel seçimlerinde İstanbul-Beyoğlu'nda bağımsız feminist aday Ülfet Taylı'nın kampanyasının aktif katılımcısıydılar.) Siyasî aktüaliteyi yakından takip ederek 'cevap yetiştiren' bir hararet içinde, kadına şiddet başta olmak üzere 'standart' konular ve 'büyük gündem' (Kürt sorunu, barış...) yanında, neoliberalizmin ve sosyal refah rejiminin dönüşümünün kadın üzerindeki etkilerine odaklandılar. 2011'de Kadın Emeği Konferansı düzenlediler. Bu konferansların ana davası, kadınları ev içi ücretsiz emekle prekarizasyon (ucuz, güvencesiz, esnek, niteliksizleştirilmiş emek rejimi) arasında bir kıskaca sokan patriyarka-kapitalizm kompleksini teşhirdi. 2013'te "sevgi için de dayanışma için de... daha eşit, daha özgür" ilişkileri çağıran "aile dışında da hayat var" kampanyasını yürüttüler.

Gülnur Savran, 1985'te sosyalist-feminizmin hareket noktasını belirlediği makalesinde, feminizmi üçe ayırmıştı: Sosyalist sıfatlının yanı sıra, eşitlikçi ve radikal feminizmler vardı ona göre. Birinci dalga feminizmle özdeşleşen eşitlikçi feminizm (Kemalist kadın hakları söylemi dahil), eşitsizliğin maddî koşullarını mesele etmemesiyle, liberal bir çizgiye oturuyordu. Liberal ideolojinin özel-kamusal ayrımını mutlaklaştıran, kapitalizmi ve onun özel alana, aile içine, haneye nüfuzunu sorunsallaştırmayan anlayışını paylaşan bir çizgiydi bu. Feminist uyanışın öncü kuşağından bu çizgiye yakıştırılan Şirin Tekeli dahil, liberal feminizm kimliğini benimseyen çıkmadıysa da, bu üçlü tasnif ve liberal-feminizm kategorisi, feminist politik analizlerde yerleşikleşti.

Radikal feminizmin ayırt edici teorik öncülü ise, eşitsizliğin ve sömürünün kaynağını kadimde araması, patriyarkal tahakkümü insanlığın *ilksel* ve süreğen sömürü ilişkisi olarak görmesiydi. Modern-kapitalist sistemde bu sömürünün yeniden üretim alanında inşa edildiğini saptamakta sosyalist feminizmle hemfikirdiler; fakat patriyarkal çelişkinin kapitalizme öncelliğinde ve onun tarafından üst-belirlenmeyen özerk niteliğinde ısrar ediyorlardı.

Liberal feminizmden farklı olarak, radikal feminizm kimliği 'sahipsiz' kalmadı! Politik ve fikrî etkinlikleriyle, radikal feminist politikayı geliştirmeye

talip olan kadınlar çıktı. Stella Ovadia, Ayşe Düzkan ve Handan Koç'un sözcüleri oldukları bu çizgi, Simone de Beauvoir, Valerie Solanas, Shulamith Firestone ve Andrea Dworkin'in eserlerinden beslendi. Firestone, biyolojiyi mukadderat saymayışıyla da radikaldir; kadının ezilmişliğinin, doğurganlığın getirdiği yükün de bir sonucu olduğunu düşünür, doğurma işlevinin teknolojik olarak kadın vücudundan 'atılmasının' mümkünlüğüne dayalı bir kurtuluş perspektifi kurar. Radikal feminizm, feminizmin ikinci dalgasının '68 hareketiyle birleşen 'narsisizmini' de taşır; kadın olmanın 'harikalığı' motifini zevkle işler. Dworkin'in –kadının erkeğin aksine 'bozulmamış' kromozomdan olmasıyla da temellendirilen– "insan kadındır" şiârında sivri bir ifadesini bulan bir tür kadın fundamentalizmine/özcülüğüne de meyli vardır radikal feminizmin. Beraberinde, anti-feminizmin severek tükettiği "erkek düşmanlığı" ithamını 'tahrik eden' bir meyli de vardır. Radikal feminizm, gerektiğinde provokatif bulunabilecek çıkışlardan geri durmayan politik üslûbuyla da *radikal*dir; bunları kadın hareketinin özerkliğini sağlamanın ve ona özgüven kazandırmanın yordamı olarak görür. Ayşe Düzkan ve Handan Koç, "ayrılıkçılık" yapma gereği duyduklarından söz edeceklerdir. Yakıcı Kürt meselesi dahil, diğer politik gündemlerle organik de olsa eklemlenmenin, kadınları esas öncelikten, yani feminist gündeme odaklanmaktan geri bırakacağı kaygısını güderler. Feminizm, kitle hareketinden ziyade, ön açan bir öncü hareketidir onlara göre.

Radikal feministlerin öncücü propaganda eylemlerinden biri, 2001'de bir güzellik yarışmasını 'basarak' protesto etmek olmuştu. Kadının ezelî aşağılanma tecrübesinin bir veçhesi olan nesneleştirici edimlere cevaz vermemek, radikal feministler için bir tür politik haysiyet meselesiydi. Fahişelikle ilgili tartışmada da böyle bir 'kırmızı çizgi' çizdiler. Sosyalist vd. birçok feminist, fahişeliği başka emek biçimlerindeki gibi bir sömürü deneyimi olarak kavramlaştırıyor, "seks işçiliği" terimini kullanıyorlardı. Hem fahişeleri kriminalize etmemek, hem de cinselliği normalleştirmek (onun nizamî-aile içi 'uygulamasını' yüceltmemek) için, "kol kası ile vajina kası arasındaki farkı abartmamak" gerekirdi. (1995'te bir grup seks işçisinin dayanışma amacıyla kurduğu Kadın Kapısı'nın kurucularından Şevval Kılıç, patriyarkanın en önemli hedefinin vajinayı kontrol altına almak olduğunu söyleyerek, "vajinanın üremek dışındaki her türlü faaliyetini desteklemek gerektiğini" söylemiştir.) Radikal feministler ise kadın sömürüsünün can damarı olduğunu düşündükleri fahişeliği 'tanımayı' reddettiler, seks işçisi kavramını da onun hüsnütabiri sayarak geri çevirdiler.

Radikal feminist fikriyat daha sonra, 1990'ların ikinci yarısında, Christine Delphy'nin eserlerinden etkilendi. Delphy, patriyarkal tahakkümün kapitalizmden bağımsız ve ona öncel olduğunu, üretim ilişkilerini irdeleye-

rek anlatıyordu. Ev-içi üretim tarzı, ataerkilliğin, kapitalizmden bağımsız ekonomik temeliydi. Hatta bu üretimi piyasalaştırmaya yönelen kapitalizmle muhafazakâr patriyarkal üretim ilişkileri çelişebilirdi de. Delphy'nin teorik analizi, radikal feministleri, içinden çıktıkları sosyalizmle ve sosyalist-feminizmle farklarını sağlamlaştıracağı için bilhassa 'ilgilendiriyordu'. Kapitalizmle patriyarkal tahakkümün ilişkisinin nasıl kurgulanacağı, başlı başına önemli olduğu gibi, daha geniş bir teorik sorunsala açılabilirdi: başka kadim sömürü ve tahakküm biçimlerinin (ilk akla gelen: ırkçılık, hak ve 'tanınma' mücadeleleri) kapitalizmle ve emek-sermaye çelişkisiyle nasıl eklemlendiği meselesi... Bunları, bizzat kapitalizmin inşasını biçimlendiren, –"kurucu dışarısı" benzeri–, para-meta-para döngüsünün işlemesini güvenceleyen, o döngüye eklemlenen fakat kısmen o döngünün dışında kendi sömürü 'mantığını' da sürdüren tahakküm ilişkileri olarak hesaba katmak, tümüyle kapitalizm ve "sistem" analizini yeniden ele almayı gerektirirdi. Radikal ve sosyalist feminist tezlerin karşılaşması, pek geniş katılımlı olmasa da, bu tartışmanın ucunun açılmasına katkıda bulundu. Bunda asıl pay yine Gülnur Savran'ın yazılarınındır. O, kapitalizmle patriyarkayı iki ayrı sistem olarak düşünür: İlki üretim, ikincisi yeniden-üretim alanını tutuyordur. (Savran'ın, patriyarka kavramını tarih-aşırılığından ötürü tercih etmediğini not edelim.) Kapitalizm, hazır bulduğu patriyarkadan yararlanmış (ev emeği, emek gücünü ücretsiz olarak yeniden üretmiş), aynı zamanda patriyarka tarafından biçimlendirilmiştir. Savran, kapitalist üretim ilişkilerinin üst-belirleyiciliğini varsaymaya devam ederken, yeniden-üretimin kapitalist üretim ilişkilerinin analizine dahil edilmesi gerektiğini yineler.

Ekolojik düşüncede de, doğa-insan ilişkisini, kapitalizmle eklemlenen ve onunla 'azgınlaşan' bir başka kadim çelişki bağlamında ele alan kalın bir hat vardır. Bu sol-ekolojist hatta, doğanın tahribatını ve ekolojik sömürüyü, kadın üzerindeki tahakküme koşut düşünen *ekolojik feminizm* patikası da yer alır. Kadınlığı bereket, doğurganlık imgeleri üzerinden doğaya, toprağa 'eş koşan' romantik söylemi, ekolojik feminizme de bir 'kadın fundamentalizmi' çehresi kazandırır. 2000'lerde, Türkiye'de de ekolojik feminizme ilgi duyanlar oldu. Özellikle Karadeniz'de yoğunlaşan doğa tahribatına karşı çıkan çevre hareketine "geleneksel" kadınların dahli, bu söylemin romantizasyonuna dekor oluşturdu.

Yine 2000'lerde, anarşizmle feminizmin 'doğal' uyumundan, hatta her türlü tahakküm ve hiyerarşiye karşıtlığıyla, feminizmin anarşizmin ta kendisi olduğundan hareket eden anarko-feminist yönelimin muhipleri çıktı. Kimliklerin sabitlenmesini reddeden *queer* fikriyatla, –buna geleceğiz–, hemzemin bir yönelimdi bu...

1990'lar: Meşrulaşma içinde duraklama

'80'lerin feminist uyanışının genç kuşağından Aksu Bora, 1988'de *Perşembe Grubu* fanzininde, kimlikler arasında tutarlılık arama baskısını sorgulayarak, feminizmleri tasnif eden şemalara mesafe koymuştu. (2011'de yayımlanan kitabının adıyla da bu tasnif 'takıntısına' takılacaktır: *Feminizm Kendi Arasında...*!) Sosyalist-radikal-liberal vd. eklemlenmeler gayri meşru değildi kuşkusuz fakat hem "bu dünyaya birkaç farklı açıdan bakmak mümkün"dü ona göre; hem de feminist politikanın, özne-nesne ilişkisini ve topyekün politika yapma halini sorgulayan cevherini bu tasniflere kurban etmemek gerekirdi.

Feminizm, gerçekten, politik kültürü ve zihniyeti "kadın sorunu"ndan bağımsız olarak da etkilemişti. Filiz Koçali (doğ. 1958), 1996'da bir makalesinde, kayıp yakınlarının hukukunu arayan Cumartesi Anneleri hareketi örneğinde tasvir eder bu etkiyi: İnsanlar başka işleri karıştırmayıp sadece onları bir araya getiren meseleye odaklanarak, gerilmeden, kırıcı tartışmalardan kaçınarak fakat duygularını birbirlerinden saklamadan, fırsat bulduklarında birbirlerinin özel dertlerinden de konuşarak yürütüyorlardı bu faaliyeti. Bu 'başarıyı', "kadınca" hassasiyet veya incelikle değil, feminizmin kampanya odaklı politika tarzının ve özel-kamusal duvarını yıkmanın etkisiyle açıklamak gerekir. Feminist politik kültür, eril tahakkümün teşhis ve teşhirine verdiği önemle, hiyerarşik, otoriter, rekabetçi-buyurgan politik dili ve davranışı aşındırıyordu. "Dir/dır"lı kesinlikli konuşma tarzına iltifat etmeyen, öznel deneyimin ve hissiyatın kamusal konuşmaya yansımasına izin veren, bu arada *dinlemeyi* bir edim olarak önemseyen bir politik örf, itibar kazanıyordu. Bu etki, yerleşik ve biçimsel politika alanı/protokolü dışındaki konuların da politikleştirilmesiyle iç içe gelişti.

Feminist politikanın, içerikten öte biçime, *habitus*'a damga vuran –ve tedricen erkekleri de etkileyen– bu dönüştürücü etkisi, onun *bilinç yükseltme grupları* deneyiminden beslenmişti. 1980'lerin feminist uyanış atmosferinde dünya deneyiminden nakledilmiş, belki daha doğrusu, önceki kadın kadına buluşma deneyimini dönüştürmüştü bu yöntem. Yüz yüze iletişimin ve temasın ("birbirine dokunma") güçlendirici dinamiğine yatırım yapıyor, kendini değiştirme ve bugünden-değişim imkânına 'inanan', deneyim odaklı öznellik anlayışını geliştiriyordu. (Daha sonra gelişen kadın anlatıları çalışmalarının, bu deneyimi kamusallaştırmanın bir yolu olduğunu düşünebiliriz.)

Aksu Bora 1996'daki bir değerlendirmesinde, '80'lerin bilinç yükseltme ve küçük grup deneyimlerinde feministlerin, "zıpırlık gibi değerlendirilmesi" tehlikesini göze alarak, "kadın dili" ve "kadınlık bilgisini" merkeze alan bir ortam oluşturma çabasından geri durmamalarının, militan bir performans olduğunu belirtir. Ama sonra, '90'larda küçük grup dinamiği, bir alt-kültüre

dönüşmüştür ona göre. (Sosyalist-radikal-liberal vs. feminizmler ayrımının da bu alt-kültürleşmeyle ilgili olduğunu imâ eder.) Kampanya-odaklı politika yöntemi süreksizlik zaafına yenik düşmüş, feminist kimliğinin asgarî bir kabul görmesinin ardından politik iddia zayıflamıştır. Hamarat bir aktivizm görüntüsünün berisinde, politik bir özne olamıyordur feministler. Ona göre, feminizmi *kimlik politikası* olmaktan çıkartmak gerekiyordur.

Politik gündem kuramamak, devamsızlık, çoğulculuğun dağınıklığa dönüşmesi, '90'larda feminizmin başkalarınca da dikkat çekilen zaaflarıydı. Şirin Tekeli, o yıllardaki bir muhasebesinde, feminist hareketin üç temel eksiğini tespit etmişti: Alt sınıflara erişememe, küçük gruplara sıkışma, 'lider' çıkaramama... İlk eksik, özellikle Kürt hareketi bağlamında, oradaki feminizasyonla giderilecekti; diğer ikisini, tam da feminizmin politik kültürünün yan etkileri sayabiliriz!

Beri yandan Şirin Tekeli, 1990'da, "bir bölümü antagonist ilişkiler içinde bulunan çeşitli grupların birbirlerine karşı verdikleri kavgaların odak noktasında, kadınların nasıl yaşamaları gerektiği sorusu"nun yer aldığına dikkat çekmişti. '90'ların politik kutuplaşmasında, özellikle başörtüsü kavgası, kadınlar üzerinden, kadınların gıyabında bir 'vekalet savaşına' dönüştüğü gibi, feminist veya feminizan kadınlar arasında da derin bir ayrışmaya yol açtı. Kemalist-laisist kadın hakları savunucuları, başörtüsü serbestisini kadınların hayatları ve bedenleri hakkındaki karar haklarının bir icabı olarak gören feministlerle cepheleştiler. Keza, gelişen Kürt kadın hareketini ve onlarla temas kuran feministleri de kriminalize ettiler. Bu bahislere döneceğiz.

Bürokratik feminizm, akademik feminizm

Feminizmin belirli bir meşruiyet ve popülerlik kazandığı, ancak özetlediğimiz zaaflarıyla inisiyatif kaybına uğradığı, böylelikle feminist söylem unsurlarının boş göstergelere dönüşme istidadına girdiği bu vasatta, Aksu Bora'nın dikkat çektiği bir başka sorun, boşluğu devlet ve proje feminizminin doldurması idi.

Duygu Asena, 1995'te, "Sokak feminizmi geride bırakıldı" demişti. Feministler sokaktan çekilmiş değildi, fakat '90'lar, feminizmin kurumsallaşma dönemidir. Bunun sivil cephesinde, *sosyal feminizm* vardır. 1990'da şiddet gören kadınlara destek ve danışma sağlamak üzere kurulan *Mor Çatı*, bu mecranın ilk yapısı sayılabilir. Kadına yönelik şiddete karşı dayanışma desteği örgütleyen kurum, bir dizi kampanyanın yanı sıra, şiddete uğrayan kadınlar için kamusal sığınaklar[20] açılması talebinin takipçisi oldu. 1995'te kendi-

20 Buralar "ev" değil geçici bir mekân olduğundan, "sığınma evi" terimi problemli görülür.

si bağımsız bir sığınak açtı. Ülkenin birçok yerinde kurulan yardım-dayanışma derneklerinin yanı sıra, 2000'lerde uç veren ekonomik dayanışma kooperatiflerinin oluşturduğu sosyal feminist deneyim, bir bakıma, 1980 öncesinin kadınlara mahsus hayır cemiyeti geleneğini feminist dönüşüme uğratmıştır. 2007'de kurulan Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi, bu cehdin sosyalist olmayanları da kapsayan daha geniş mezhepli bir platformudur.

1990'da Kadının Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü'nün kurulması, *bürokratik feminizm*in miladı sayılabilir. Müdürlüğün görev tanımı, cinsiyet eşitsizliklerini gidermeye dönük kanun çalışmaları yapmak ve bürokrasi içi müdahalelerde bulunmaktı. BM'nin 1981'de yürürlüğe giren, Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi'nin (CEDAW) 1985'te onaylanması etkili bir adımdı – bu süreçte siyasetbilimci Feride Acar (doğ. 1948) önemli bir rol oynadı. 1997'de bir durum raporu hazırlayan müdürlük, bu çalışmada kadın örgütleriyle işbirliği yaptı. Bürokratik feminizm, feminist söylemin meşrulaşmasıyla *ehlileştirilmesi* arasında bir gerilim hattı üzerinde yürümektedir. Bürokratik feminizmin piyasacı-sivil sahasında "projecilik" yer alır. Bu sahanın açılmasıyla, uluslararası kuruluşlarla ve devletle ortak yürütülen –genellikle 'iyi' finansmanlı– araştırma ve yardım projeleri[21] etrafında bir *profesyonel-feminist* elit ve söylem oluştu. Sadece meslekleşmesiyle değil, bir tür feminist uzmanlık ve protokol dili inşa etmesiyle de profesyonelleşmeden söz ediyoruz.

1990'lardaki kurumlaşma bağlamında akademik feminizmi, daha doğrusu *kadın çalışmalarını* zikretmek gerekir. 1990 Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'nin kurulması, feminist hareket ve düşüncenin arkeolojisiyle ilgili önemli bir adımdı. Akademik alanda, ilkin 1989'da İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Araştırma ve Eğitim Merkezi kurulmuştu. 1993'te Ankara Üniversitesi'nde kurulan Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'ni (KASAUM) başka birçok üniversitede aynı adlı merkezlerin kuruluşu izledi. Kadın çalışmaları, müstakil bir sosyal bilim disiplini olarak kurumlaştı. *Feminist Yaklaşımlar* (2006) ve *Fe Dergi* (2009), bu disiplinin dijital akademik yayın mecralarını açtılar. Akademik kurumlaşma, ne derece, siyasal düşünüşe cinsiyet perspektifini katmaya, feminist bakış açısını yerleşik hale getirmeye katkıda bulundu? Ne derece, her konunun "... ve kadın" eklentisiyle işlendiği ikincil bir alana dönüştü? Böylece feminist düşünüşün gettolaşmasına mı yol açtı? Bunlar, akademik feminizmin Türkiye'ye mahsus olmayan tartışma konularıdır.

---

21 Projecilik, sosyal devletin tasfiye sürecinde, kamu kaynaklarının çekildiği sahalarda sivil toplum (kâh gönüllü, kâh piyasa) girişimleriyle bir bakıma telâfi 'hizmeti' sunuyordu. Kadın 'konusunun' bütün dünyada revaç görmesi, "kadınların güçlendirilmesi" mottolu projelere bilhassa geniş bir saha açmıştı.

1993'te, Türkiye'nin başbakanı ilk defa bir kadındı: DYP Genel Başkanı Tansu Çiller. Onun kadın olarak başbakanlığa gelebilmesinde, feminist rüzgârın payı vardı. Aynı zamanda, feminizmin meşrulaşırken ehlileşmesinin ve içeriksizleşmesinin de simgesiydi Çiller: "Cumhuriyet kadını"nın sağcı, militarist ve otoriter-milliyetçi versiyonu gibiydi. Kadın-başbakan 'olgusunun' nafileliğinin feministlerde yarattığı hayal kırıklığı, kadınların Meclis'teki temsil oranının yerinde saymasıyla pekişti. Çiller'in başbakanlığının sona ermesinden bir yıl sonra, 1997'de, kadınların politik temsil gücünü artırmaya adanmış bir örgüt kuruldu: Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği (KA.DER). KA.DER'in, kadınlara bütün politik organlarda kota ayıran pozitif ayrımcılığın daha fazla tartışılmasına bir katkısı oldu. Zaman zaman kadınlara biçilen geleneksel imgeleri kullanmaktan ("siyasete hanım eli") geri durmayan bir lobi ve sosyal reklam çalışmasına odaklandılar. Politikada kadın temsilinin artmasını bizatihî bir dönüştürücü etmen olarak önemsiyor; bu talebi feminist bir programla bağdaştırmaktan ve seçilecek kadınların kimliğini-çizgisini tartışmaktan imtina ediyorlardı. 2011 genel seçimleri öncesinde çok sayıda kadın derneğinin katılımıyla oluşan Haklı Kadın Platformu'nun perspektifi de buydu.

Popüler feminizm

Sosyolojik gözlemleriyle tek başına '90'lar Türkiye'sinin rasathanesi olan Can Kozanoğlu, bir yazısında "pratik kız sanat feminizmi"nden söz etmişti. Bu hafif alaycı tabir, feminizmin popülerleşmesini ve –Şirin Tekeli'nin saydığı zaafları hatırlayalım– orta sınıf seçkinler katından 'aşağı' inmesini anlatır.

Vulgerleşmiş, belki biraz 'seyreltilmiş' bir feminizmin, sol ve entelektüel muhitlerin dışına da yayılmasında, Atıf Yılmaz'ın (1925-2006) 1980'lerdeki filmlerinin etkisinden de söz edilir. *Mine* (1982), *Seni Seviyorum* (1983), *Dağınık Yatak* ve *Bir Yudum Sevgi* (1984), *Adı Vasfiye* ve *Dul Bir Kadın* (1985), *Asiye Nasıl Kurtulur* ve *Aaahh Belinda* (1986), rahat olduğu varsayılan modern şehirli kadının bunaltılarını ve kadınların özgürleşme arzularını işleyen, güçlenme hikâyelerini anlatan filmlerdi.

Bu film serisinin son halkası, 1987 tarihli *Kadının Adı Yok*'tur. Filmin senaryosu, Duygu Asena'nın yine o yıl çıkan aynı adlı kitabına dayanıyordu. Duygu Asena'nın (1946-2006), 1980'lerin feminist uyanışının popüler kültür ve söylemdeki öncülüğünü yaptığını söyleyebiliriz. *Kadının Adı Yok*, "ahlâka ve aile değerlerine aykırı" suçlamasıyla 1988-90 arasında yasaklı kalışıyla iyice 'olay' olmuş, on yılda yüz elliyi aşkın baskı yapmıştı. Konusu, mutlu orta sınıf aile idilinin arkasında, kadınlar üzerindeki baba ve koca tahakkümünün yapısal şiddetidir. Kitabın adsız kahramanı, bunlara boyun eğme-

yerek özgürlüğüne açılan bir genç kadındır. Kendini mutsuz hisseden kadına, onu boğan ortamdan, aileden, kocadan kaçmayı, bunun için de güçlü olmayı, kendi kendine yetmeyi salık veren bir hayat tecrübesini aktarır kitap. Duygu Asena, yüz yıl önce erkeklerin duyduğu eş-ve-arkadaş özlemini kadınlar adına 'temellük eder' gibi konuşur bir yerde: "Hem dostluk, hem aşk, hem seks, hem heyecan, hem saygı, hem bağımsızlık. Tümü bir anda. Olmayacak mı bu, olamıyor mu?"

Asena, 1979'da çıkmaya başlayan *Kadınca*'ya 1980'lerin ikinci yarısında verdiği içerikle de popüler feminizm söyleminin mimarlarından oldu. Süheyla Kırca Schroeder, onun kadınlara (çoğul) "siz" diye hitap ettiğine dikkat çeker. Yüreklendirmek için de olsa, öğüt veren abla tavrıdır bu; öncü-örnek Cumhuriyet kadınının modernleştirilmiş biçimidir. Aileye kapanmama, kamusal hayata katılma ve mutlaka çalışarak ekonomik bağımsızlığını kazanma telkini yapılır *Kadınca*'da kadınlara. Cinsellikten sakınılmaz, aksine, kendini gerçekleştirmenin bir yolu olarak önemsenir. Bu tavrın tüketim hazlarıyla ve 'kariyer kadını' imgesiyle kesişen narsistik bir 'açılımı' da vardır (Asena'nın deyişiyle "hayatta başarılı olmak isteyen kadın..."): (*Kadınca*'nın "çalışan kadına" istişare hizmeti veren köşesinin yazarı, güçlü bir müteşebbis olan Leyla Alaton'du.) Feminizmi bir kişisel gelişim kaldıracı olarak görme eğilimi kendini gösterir – "kişisel olan politiktir"in liberal bir yorumu denebilir belki buna! *Kadınca* cinsel tacize ve şiddete karşı hep müteyakkız olmuştur. Fakat patriyarka ve aile eleştirisine fazla girmez. Kadınlara atfedilen olumlu özellikleri (incelik, duyarlılık...) benimseyerek yüceltmekte beis görmez. Birazdan değineceğimiz *Kim*'de de "Cadıca" köşesi, lânet-uğursuz kadının alâmeti olan cadı imgesini sahiplenerek tersine çeviren radikal bir tavırdan ziyade, onu şirinleştiren bir resim çizecektir.

1990'larda Asena'nın ayrılmasından sonra bir ara güzellik-moda dergisi halini alan *Kadınca*, 1993'te Esra Kazancıbaşı'nın editörlüğünde eski çizgisine döndü; "kadınların kendi ayakları üzerinde durması, hayatlarını kontrol edebilmesi" şiârını sürdürdü. Bu arada Duygu Asena da *Kadınca*'ya nazaran "daha yumuşak ve eğitici" bir misyon biçtiği *Kim*'i yayımladı. 1980'lerde bazı sayılarının satışı 70 binlere ulaşan *Kadınca* '90'larda ortalama 10 bin satarken, *Kim* yaklaşık 15 bindeydi. *Kadınca*'nın 1998'de kapanmasıyla, bu çığır kapandı.

1980'lerden itibaren sayıları hızla artan, modern şehirli orta sınıf "profesyonel" kadınlara –ve onlara özenenlere– hitap eden renkli, bol reklamlı dergiler ise yayınına devam etmiştir. Bazıları uluslararası markaların Türkçe versiyonları olan bu dergiler, tüketim ve moda endüstrisinin bayisidirler. Hem cazibeli, özellikle seksî hem de çalışan, kariyer yapan, başarılı kadın ikonunu parıldatırlar – *Cosmopolitan* dergisinin yarattığı "Cosmo kızı",

bunun timsalidir. İzleyen yıllarda televizyon dizileri de *Cosmo* kızı imgesini çoğaltacaktır.

Pazartesi ve *Amargi*

'90'larda, '80'lerin feminist neşriyatının yol izinde giden dergi girişimleri, kısa ömürlü oldular: *Dolaşan Mavi Çorap*, *Martı*, *Eksik Etek* ve Ermeni kadınların –20. yüzyıl başındaki derginin adını canlandıran– *Hay Gin*'i. Bunlar, kadın yayıncılığı araştırmacısı Aslı Davaz'ın tasnifine başvurursak, "kadınların kendileri için çıkarttıkları", bir nevi bülten mahiyetinde yayınlardı. '90'ların görece uzun ömürlü tek feminist yayıncılık deneyimi, yine popüler mecradadır.

1995'te yayına başlayan aylık *Pazartesi* dergisi, radikal feminist bakış açısıyla bir popüler söylem inşa etme teşebbüsü olarak görülebilir. Kadınları ilgilendiren haberlerde derinleşerek, "sıradan kadınları" konuşturarak, olayları onların bireysel tanıklıkları üzerinden anlatarak, bir alternatif gazetecilik yapmaya çalıştılar. Derginin yazı kurulundan Ayşe Düzkan'ın *yerlilik* kaygısı bilinir. Kamusal ve özel alan mefhumunun, Türkiye'de kadınların kendilerine mahsus sosyalleşme ağlarını hesaba katarak düşünülmesi gerektiğini savunmuş; örneğin benimsenen sığınma evleri modelini, yerel şartları dikkate almadığı için eleştirmiştir. *Pazartesi*, böyle bir yerlilik kaygısını epeyce gözetti. Biraz da bu saikle, feminist neşriyatın halihazır menzilini genişleterek, pop kültüre, magazine açıldı. Mizah ve karikatür dergilerinin erkek ortamında o aralar kendilerine yer açabilen kadın karikatüristlerin de (başta Ramize Erer) katkısıyla, hem erkek 'bönlüğünü' hem kadınların 'sevimli' çaresizliklerini tasvir için, mizahtan yararlandılar. Kadınların gündelik hayatı "çevirmeye" dönük emeklerini çalışmak değil de *uğraşmak* diye anma alışkanlıklarından hareketle "Uğraşıp Duruyoruz" adı konulan köşede bu tecrübeleri paylaşırken, ücretsiz ev emeğinin gündelik görünümlerini sorunsallaştırmaya çalıştılar. "Ayıp Köşe" bölümü, cinselliği ("kıl, tüy meseleleri" dahil!) kadınlar için 'normalleştirmeye', açıkça konuşmaya teşvik etmeye dönüktü. *Pazartesi*'nin odağı, 2000'den sonra "gazete okuyan her kadını" hedefleyen popüler açılımdan feminist camiaya kaydı, 2006'ya kadar böyle devam etti.

Pazartesi'nin kapandığı 2006'da, başka bir feminist dergi, *Amargi*[22] yayına başladı. Pınar Selek'in[23] inisiyatifiyle ve aynı adlı kadın kooperatifinin ilişki

22 Sümer dilinde hem özgürlük hem "anneye dönme" anlamı taşıyan bir kelime.

23 Sosyolog-yazar Pınar Selek (doğ. 1971) PKK propagandası ve daha sonra bir bombalama eylemine karışma suçlamasıyla iki buçuk yıl hapis yattı. Aldığı müteaddit beraat kararları müteaddit defalar bozularak yıllarca hukukî baskı altında tutuldu, en nihayet 2014'te kesin olarak beraat etti.

ağına dayanarak kurulan dergi, Aksu Bora'nın editörlüğünde giderek kendine mahsus yeni bir çehre edindi. Özellikle Zeynep Direk ve Nilgün Toker'in derinlikli katkılarıyla, gündeme sıkışmayan felsefî sorgulamalara yer ayırarak, teori ve politikanın nefesini açtı. Popüler kültür konularına, hem bu felsefî ilgiyi yansıtan hem edebî zevki gözeten bir bakışla eğildi. Derginin ideolojik tavrını özetlemek için, 2011 Kış sayısındaki "Kızkardeşlik" dosyasının editör notuna başvurabiliriz. "Sıkıntılı ve zorlu bir ilişki" olan kızkardeşliğin idilleştirilmemesi uyarısında bulunulur burada. Bunun bir aile bağını imlemesinin işaret ettiği tuzağa dikkat çekilir, "kadınlar arası iktidar ilişkilerini görmezden gelen" bu evrenselci idilin, kimi kadınlık deneyimlerini dışladığı ve "kibirli, beyaz, orta sınıftan ablaların siyah, lezbiyen, işçi, fahişe... kız kardeşlerine 'kadın kurtuluşunu' anlatmaları"na dönüştüğü hatırlatılır. Feminizm "kadıncılığa" indirgeniyordur böyle olunca... *Amargi* bu 'sakınımı' içinde, feminizme, onu bir kimlik aidiyetinin ve birtakım programatik esasların denetimine sokmadan *içkinleşeceği* ucu açık bir söylem ufku açmaya çalıştı. Nitekim söylediklerinden ziyade, bu *edasıyla* etkili olduğu söylenebilir. Aynur Demirdirek (doğ. 1958) incelediği ilk Osmanlı kadın dergilerinin "içten, kişiselleşmiş üslubu"na, "şefkati ve duygusallığı güçsüzlük olarak görmemeleri"ne dikkat etmişti. Sonradan bu tavrın, "erkekler gibi yapabildiklerini" kanıtlama yarışına kurban gittiği kanısındaydı. *Amargi*, bu daireyi kapattı: Demirdirek'in yittiğinden yakındığı o içtenlik, kişisel ve duygusal üslûp, *Amargi*'de geri döndü – elbette yüz elli yıl öncekinden farklılaşan bir birikim ve özgüvenle, fakat hâlâ meraklı kalabilerek. *Amargi*, 'gündemin' basıncı altında böyle bir merakın yeterince karşılık bulamadığını teslim ederek, 2015'te basılı dergiyi, bir yıl sonra da online yayıncılığı sona erdirdi.

2000'lerde yayıncılığın yeni mecrası olarak gelişen internet siteleri ve bloglar, feminizmin kişisel-öznel olanı 'ciddiye alan' kamusallık anlayışına bilhassa uyan bir alan açıyorlardı. Bunlar arasında, 2012'de yayına başlayan *5 Harfliler* temayüz eder. *5 Harfliler*, "kadın"ın kod adıydı; üç harflileri, –"cin"–, anıştıran bu adla, kadınlara atfedilen tekinsizliği üstleniyorlardı. Erkeklere de kapalı değildiler. Editörlerden biri, "içlerindeki esprisiz, nemrut feministi" mizahla barıştırmayı hedeflediklerini söyleyecektir. Yerleşik gündemin ve 'kurulu' kamusallığın kadınları dışlayan ve zihni-ruhu daraltan basıncına karşı, dünyaya açık bir tutumu ve geniş bir entelektüel ilgiyi geliştirmeye çalıştılar. Popüler kültüre ve gündeliğe iştahla ve neşeyle yaklaştılar.

2001'de kadınların medya ve bilhassa sinema ülfetini geliştirmek amacıyla kurulan Filmmor kooperatifi, üretimine olanak sağladığı filmlerin yanı sıra 2009'dan beri medyada yılın en cinsiyetçi figürlerine verdiği Altın Bamya "ödülleriyle" de hayır işliyor.

Eşcinsel hareketi, queer

1980'den sonra İstanbul'da feministlerin düzenlediği ilk 8 Mart'ta, transseksüel bir kadının konuşup konuşmayacağı üzerine münakaşa çıkmıştı. Zamanla, feministler nezdinde (kadın olmuş) transseksüellerin kadınlığı 'tanındı'. Transseksüeller ve travestiler, öz savunmayla başlayan kendi dayanışma örgütlenmeleriyle de bu tanınmayı hızlandırdılar.

Eşcinsellerin ise, bir süre, feminist hareketin 'mücavir alanı' gibi görüldükleri söylenebilir. Feminizm, öncelikle daha çok lezbiyenlikle 'yüzleşti'. 1960'lar-'70'ler Batı feminizminin, lezbiyenliği erkek tahakkümünden sıyrılmanın ve erkeklerden 'kopmanın' son adımı olarak gören radikal tutumu, fazla revaç bulmadı. Yine de, 1990'da *Kaktüs*'te Gülnur Savran'ın lezbiyenlik üzerine kaleme aldığı "kopuk" düşünceler, önemliydi. Savran, lezbiyenlik üzerine düşünmeyi, cinselliği yeniden tanımlamanın ve politikleştirmenin bir veçhesi ve bir imkânı olarak görüyordu. Cinselliğini ve arzuyu-hazzı erkek gözüyle bakarak tanımlamaktan kurtulmanın bir yoluydu. Genel olarak "kadınları sevmeyi öğrenme"ye katkısı vardı. 1999'da *Kaos GL*'de Yeşim Başaran, lezbiyeni "aklına bir şekilde kadınlar düşmüş kadın" diye tarif eden bir 'geniş tanım' yapacaktı.

Feminizmin uyanışı, kuşkusuz eşcinselliğin 'tanınmasını' ve politikleşmesini teşvik etmişti. Tanınma talebiyle politikleşen eşcinseller, sonraki adımda, feminizmin vesayetine karşı çıktılar. 1988'de *Feminist*'e yazan, kendisini "anti-seksist" olarak tanımlayan bir okuyucunun mektubu, bunun bir işaretiydi. Kadınların kurtuluşunun, eril-dişil ayrımına sığmayan veya cinsel kimliğini değiştirmeye meyledenleri kurtarmayacağını söylüyordu "anti-seksist" okur. Feminizmi, eleştirdiği kendinden önceki muhalefet tarzlarının tekelciliğini devralmakla itham ediyordu. Kadınlarla eşcinselleri ezen egemenliğin "mahrecini aynılaştırmaya çalışmamak", bunun için de mutlaka heteroseksüel sistemin ve zihniyetin eleştirisini yapmak gerekirdi.

1990'ların ilk yarısında, eşcinselliğin hastalık ve anomali olarak görülmesiyle mücadele eden, tanınma talebi yanında heteroseksizm eleştirisine odaklanan bir eşcinsel hareketi gelişti. Eşcinselliğin aşağılayıcı, tıbbîleştirici veya soğuk-bilimsel bir tını taşımayan adı olarak uluslararası geçerlilik kazanan *Gay/Gey*, yavaş yavaş Türkçeye yerleşti. 1993'te kurulan (kapatmalardan sonra 2006'da resmîleşen) *Lambda*, eşcinsellerin uluslararası direniş ve başkaldırı bayramı olan Onur Haftası'nın kurumlaşmasında başı çekti. 2005'ten itibaren verdikleri "hormonlu domates" ödülü, homofobi eleştirisinin popülerleşmesine katkıda bulundu. 2006'da kurulan *Pembe Hayat*, transseksüellere yönelik ayrımcılık, nefret suçları, şiddet ve toplumsal dışlanmayla mücadeleyi hedef aldı. Eşcinseller ve transseksüel aktivistler ara-

sındaki –yine kimlik tartışması ve vesayet kaygısıyla ilgili– bazı gerilimler, LBGT (lezbiyen, gay, biseksüel, transcinsel) 'üst kimliğinin' yerleşmesiyle görece sükun buldu.

1994'te kurulan ve aynı adla düzenli bir-iki aylık dergi çıkarmaya başlayan *KaosGL*, Türkiye'de eşcinsel hareketinin politik ve düşünsel mesaisini derinleştirdi. Derginin ilk sayısında, kadın meselesinin artık genel kabul gördüğünden hareketle, "Heteroseksüel devlet bir gün bize de sahip çıkarsa şaşırmayacağız" diyerek, otorite karşısındaki eleştirel-muhalif tutumlarını belli etmişlerdi. *KaosGL*, eşcinselliğin tanınma ve kendini gerçekleştirme talebi yanında onların "özgürlükçü değerleri benimsemelerini" de önemsedi. Tanınma talebini, hiyerarşi karşıtlığı, eşitlikçilik, şiddetsizlik kültürüyle birleştirdiler. Temel sloganları olan "Eşcinsellerin kurtuluşu heteroseksüelleri de özgürleştirecektir" şiârı, heteroseksizm eleştirisini bütünlüklü bir özgürleşme tasarımına bağladıklarının ifadesiydi.

KaosGL, verili eşcinsellik alt-kültürlerine de eleştirel bir perspektifle yaklaştı. "Heteroseksist terörün" ezici baskısı altında, bu tahakkümden kopuşun ve kimliğini kazanmanın da sağlıklı yaşanamadığına dikkat çekti. Bu bakımdan, "heteroseksist sosyalizasyonu sadece bireysel olarak değil toplumsal olarak kesintiye uğratmak için örgütlenmek" gerektiğini savundu. Heteroseksizmi, sınıflı toplumun ürünü olarak görerek, genel olarak sınıfsal perspektifi içermeye çalıştı. 1995'te çıkan 9. sayısında yazılanlar, *KaosGL*'nin bu yönelimini özetler: "Bir eşcinsel, ressam, şair, modacı olabiliyor. Bir başka eşcinsel ise işçi olduğunda ya heteroseksüel rolü yapmak zorunda kalıyor ya da kendini açık ederse, anlaşılırsa adı ibne'ye çıkıyor. Yani hem 'eşcinsel', hem de 'işçi' olmak mümkün değil. İnsanlar çalışmak zorunda olduğuna göre, bütün eşcinseller de ressam, şair, modacı olamayacağına göre..." Dergi eşcinsellerin ezilme ve yaşam deneyimleri bağlamında sendikal mücadeleyle, yoksullukla ilgili dosyalar yaptı. Bu arada, Ermeni Soykırımı'nın ikrarı dahil, politik gündemin her maddesinden de 'görev çıkardılar' kendilerine. 2009'da, Türkçe edebiyattaki homoerotik tasvirlerden, bastırılan arzulardan, "esnaf tarafından da çok sevilen ama neticede katledilen travesti" hikâyelerine uzanarak, eşcinsellik vakıasını görmezden gelen riyakârlık kültürünü ele aldıkları taşra dosyası, bakışlarının genişliğinin ve derinliğinin sadece bir örneğidir.

2015'te yayına başlayan *KaosQueer* dergisi ile, *KaosGL*, akademik-teorik üretime girdi. Bu çaba, adından çıkarılacağı gibi, queer kavramının ve teorisinin 'tatbikine' dönüktü. Judith Butler'ın (doğ. 1956) eserlerinin aktarımı ve çevrilmesiyle tanışılan bu teori, cinsel kimliklerde ikili karşıtlıkların ve öznelerin sabitlenmesini reddederek, özneleşme süreçlerinin ucu açık ve çoğul dinamiğine bakmayı önerir. Feminizmin kendisi ve kadın hakkındaki özne-

lik tasarımı da veri sayılmamalı; bu özneliğin/kimliğin, yine heteroseksüel ve ataerkil rejim içinde sabitlenmiş olduğu unutulmamalıdır. Queer teorik-politik açılım, feminizmle LBGT hareketi arasındaki ilişkiye ve kimlik-temsiliyet 'karmaşasına' (ve vesayet gerilimine) yeni bir çözüm getirir. *KaosQueer*'in ilk sayısının sunuşunda Ayşe Uslu, bunu (kimlikler veya 'duruşlar' arasında) bir uzlaşma gibi almamak gerektiği uyarısında bulunmuştur. Batı dillerindeki "çapraz kesen" ya da "aynı anda birçok çizgiyi kesen" anlamına dikkat edilirse, queer'in ancak hareket halinde doğrulanabilecek ve temsiliyete izin vermeyen bir eylem felsefesi olarak yorumlanması gerekiyordur. Queer teorinin, feminizmle eşcinsel hareket ve sol/sosyalist düşünce arasındaki alışverişleri ve eleştiriyi tahrik eden bir enerji kaynağı olduğu söylenebilir.

KÜRT KADIN HAREKETİ

1980'lerdeki feminist uyanışın 'stabilize' olduğu 1990'larda, Kürt kadın hareketinin Türkiye'de feminizmi hem ayrıştıran hem ona yeni bir tazelik getiren uyanışı başladı.

Osmanlı feminizmi çığırı içinde, 1919'da "Kürt kadınlığının", "asrî zihniyetle" gelişmesini ülkü edinen bir Kürt Kadınları Teali Cemiyeti de kurulmuştu. Fakat etkili bir miras bırakmadı; 1960'ların Kürt siyasî uyanışında da[24] ne kadın "sorununun" ne kadın sözünün ehemmiyetli bir yeri vardı. 1990'larda bir Kürt feminizminin uyanışının 'tetiğini' yine bir savaş çekti: 1980'lerin ortasında PKK'nin silahlı kalkışmasıyla başlayıp 1990'ların başından itibaren düşük yoğunluklu savaş boyutlarına ulaşan çatışma, Kürt kadınlarının politikaya ve kamusal hayata kitlesel katılımına zemin hazırladı.

PKK'nin ideolojik söylemi, başlangıçta eril tahayyülün kopkoyu bir örneğiydi. Sömürgeleştirilme hali kadınlıkla özdeşleştiriliyor, Kürtlerin ezilmişliği, boyun eğmeciliği "kadınlaştırılmış halk" imgesiyle karalanıyordu. "Bayan yapısı", "duygusallık geliştirme" zaafı nedeniyle sorunlu görülüyordu. Ancak hareketin seyri içinde bir değişim başladı. Değişimin birinci âmili, silahlı örgütlenmeye kadın katılımının artması idi. Bunun karşısında, "erkekleri düşürdükleri" gerekçesiyle bir direnç oluştu, hatta 1993'te 'az kalsın' kadınları silahlı faaliyetten uzak tutma kararı alınıyordu. Ancak muhtemelen kadınların hareketlenmesinin geri döndürülemez olduğunu fark eden örgüt lideri Öcalan'ın müdahalesiyle bu karar durduruldu. O yıl, "özgür kadın ordulaşması" adıyla karma birliklerin yanı sıra ayrı kadın birlikleri oluşturuldu. 1990'larda savaşçı kadroları arasında kadın oranının % 20 ilâ 30'a çıktığı kestirilir. Neticede politik dil giderek kadınları daha fazla 'hesaba katar' hale geldi. "Savaşarak özgürleşme ve güzelleşme" romantizmi, kadınlara bir

24 On birinci bölüme bkz., s. 837 vd.

öznelik kapısı açtı. İdeolojik söylem, sömürge=kölelik=kadınlık denklemini, bizzat kadının köleliğini sorunsallaştırmaya doğru büktü.

Bu arada sivil ve legal alanda da Kürt kadınlar boy göstermeye başlamışlardı. Leyla Zana'nın[25] 1991 seçim kampanyasında yaptığı konuşmalarda, erkeklerden mitinglere kadınları da getirmelerini talep eden çıkışları vardır. Ancak izleyen yıllarda Kürt kadınların sadece politik eylemlere kitlesel katılımı değil, aktivist ve politikacı olarak varlığı da sür'atle olağanlaştı ve arttı. İlk evrede "acılı ana" suretinde (çocuğu öldürülmüş veya kaybedilmiş), Kürtlerin uzun mağduriyetinin timsali olarak görünen anneler dahi, giderek 'konuşan', aktif öznelere dönüştüler. Kürt politikasının bir eleştirel analizini yapan Sinan Kızılkaya, bu dönemde kadınların güçlenmesini, ağır baskı ve zulüm altında hem özsaygısı yıkılan hem de ailesini kollayamayan erkeğin mütehakkim mevkiini kaybetmesiyle de açıklar – aslî değil ama talî olarak belki hesaba katılabilecek bir etken...

PKK'nin 1995 programı, kadınları "toplumsal dinamiklerin en güçlü kesimi" diye tanımladı. Kurulan Kürdistan Özgür Kadınlar Birliği (YAJK-Yekitiya Azadiya Jinen Kurdistan), Pekin'deki Birleşmiş Milletler Kadının İnsan Hakları Konferansı'na katıldı. PKK lideri Abdullah Öcalan, sağladığı muazzam toplumsal genişleme ve gelişmeyi görerek, –örgüt jargonuyla– "kadın yapısı"nın güçlenmesine özel önem verdi.[26] Dahası, giderek 'feminizan' bir tutumla, erkek-egemen zihniyeti sorgulayan çıkışlar yaptı. Özgürleşmek için "erkeği öldürmek" gereğinden, "erkeği dönüştürme projesi"nden söz etmeye başladı. Bu değişim, teorik açıdan, –on birinci bölümde göreceğimiz gibi–, Öcalan'ın bağımsız ulus-devlet hedefini odaktan çıkarmasıyla da uyumludur; zira 'toplam' bir iktidar-merkezli düşünüş sorgulamasına katkıda bulunur.

Bu yönelim içinde, yine Öcalan'ın başını çekmesiyle, hareketin politik mitolojisinde kadın-merkezli bir anlatı inşa edildi. Tarihte ilk sömürülen sınıfın kadın olduğu belirlemesinin ışığında, erkek tahakkümünün kurumlaşmasından önceki anaerkil kültürleri yitik cennet gibi tasvir eden bir tarih anlatısı gelişti. Kadının kanamasının saklanmadığı ve zaaf sayılarak onun tecridine yol açmadığı, tersine kutsal sayıldığı, sömürünün olmadığı, barışçı, eşitlikçi kadim anaerkil kültürler, ilkel komünizmin tarihteki ütopyası ola-

25 Doğ. 1961. Diyarbakır'ın 12 Eylül 1980 öncesi belediye başkanı Mehdi Zana'nın eşi sıfatıyla girdiği politik mücadelede, 1991 TBMM açılışında yemin ederken Kürtçe konuşmasıyla, sonra 1994'te tutuklanıp on yıl hapis yatmasıyla simgeleşti. 2015'te yeniden milletvekili seçildi. Zana'nın, bu öncülüğüne mukabil, daha sonra gelişen Kürt kadın hareketiyle pek yakınlığı olmadığını eklemek gerekir.

26 Öcalan'da bu yönelimin, örgütün kurucularından olan eşi Kesire Yıldırım'dan (doğ. 1951), onu "hain" ilan ederek ayrılmasından sonra gerçekleştiğine dikkat çekenler olmuştur. Kesire Yıldırım, lider adayı olacak kadar 'iddialı', 'güçlü' bir kadın figürü olarak anlatılır.

rak yüceltildiler. Tarihin başlangıcında kadın vardı, buna göre. Sümer mitolojisindeki, bilimle, sanatla, hikmetle ilgili marifetlerin erkek tanrı Enki tarafından Tanrıça Ianna'dan çalınması hikâyesi, sömürünün ve insanlığın topyekûn yozlaşmasının miladı olarak işlendi. Bu anlatıda, Akad mitolojisinin Ianna figüründen türetilen, esirgeyici-koruyucu ana tanrıçası İştar, Kawa[27] imgesine rakip bir sembol olarak yükseldi. Handan Çağlayan'ın (doğ. 1968) 1990'larda Kürt kadın kimliğinin oluşumuyla ilgili çalışmasında gösterdiği gibi, –Kürtçe hem koruyan/sığınılan hem yıldız anlamına gelen *star-sterk* kelimesinin çağrışımıyla da desteklenen– İştar, Kürtlüğün kadim tarihiyle insanlığın kadim altın çağını birleştiren imge idi. İştar'dan mülhem *tanrıçalık*, kadını yüceltmenin pâyesine dönüştü. Bir intihar saldırısında ölen Zilan'a (Zeynep Kınacı, 1971-1996) verilen "modern çağın özgürlük tanrıçası" sıfatıyla, bu pâye güncel kullanıma aktarıldı. Teslim olmamak için kendini uçurumdan atmış olan (1992) Beritan, sonra 2013'te bir suikastta öldürülen Sakine Cansız ve iki kadın arkadaşı da tanrıça pâyesiyle anıldılar. Bu yüceltimin 'problemi', kendini fedayla, ölümle kaim olmasıydı.

Kürt kadın hareketinin içinden ve dışından feministler, bu ideolojik maceranın kadının değerlenmesini ve güçlenmesini teşvik eden seyrini heyecanla izlerken, söz konusu feda kültü yanında, buradaki kadın özcülüğünü/fundamentalizmini de eleştirdiler. Tarih-üstü "kadın doğası" idealleştirmesi, cinsiyet kimliğinin tarihsel-toplumsal içeriğini boşaltıyordu bu eleştiriye göre. Ayrıca anaerkil dönemin idilleştirilmesindeki abartıya karşı ikazda bulunanlar oldu.

Kürt hareketi içinde feminizmin başlarda reddedildiğini eklemek gerekir. Kürt kadın dergileri *Jiyan* (Yaşam, 1991), *Jin* (Kadın), *Roza* (1996), *Jujîn* (1997), *Jin û Jiyan* (Kadın ve Yaşam, 1998) baskı gördükleri, bazıları kapatıldıkları gibi, Kürt politik camiasında da yadırgamayla karşılandılar. *Roza*, "Kürt kimliğimiz için [mücadele ederken] kadınlığımız güme gidiyor"; "Türk kadınları Kürtlüğümüzü unutmamızı isterken Kürt erkekler de kadınlığımızı unutmamızı istiyor" diye yakınıyor, "oysa, bizim iki kimliğimizi de unutmaya hiç niyetimiz yok" diyordu. "Kimse kimseyi kurtaramaz"dı. *Roza*'da, Kürt toplumunda kadının menopoz sonrası edindiği saygınlığın yanıltıcılığına dair yorum ilgiye değerdir: Artık "tespih çekip sigara içebilen" orta yaşlı kadınların bu göreli serbestiyi, ev işlerini üzerine yıktıkları gelinler ve evin diğer genç kadınlarının sırtından elde ettiğine dikkat çeker. *Roza*, Kürt muhalefetinin feminist eleştirisine girişmiş, Kürt kadınlara yönelik tacizleri buna tanık olan kocalarına dönük bir hakaret olarak işleyen erkek-egemen bakışı sorgulamış, Kürt erkeklerinin ulusal mücadelenin meşrulaştırmasıyla 'hak edilmemiş' bir hoşgörüden yararlandığını savunmuştur. *Ro-*

27 Kawa, Zerdüşt, sonra da Fars ve Kürt mitolojilerinde, zalim hükümdara isyan eden demircidir.

za yazarları, kadın sorununa bir 'yan konu' muamelesi yapan ve ulusal kurtuluş sonrasına ertelenen tavrın kadınlarca da benimsenmesinden şikâyetçidirler. "Kadın sorunsalının" ulus ve sınıf meselesine indirgenmesinin, özgür kadın hareketinin oluşumunu engellediği kanısındadırlar.

Roza'dan kopan bir grup kadının çıkardığı *Jujîn*, ismiyle bir mesaj verir: Kürtçe kadın (jin), yaşam (jîn) ve kirpi (juji) kelimelerini harmanlayarak türetilen bu isim, kadınların erkek egemen bakışa karşı "artık dikenlerini göstermesi" isteğinin ifadesidir. *Jujîn,* kadının kurtuluşunu ve saygınlığını bir nevi cinsiyetsizleşmeye bağlayan anlayışı, kadın kimliğinden ve bilincinden uzak kadın militan tipini sorguladı. Kadınların cinselliğini (başlık parasıyla, değiş-tokuşla, berdelle...) pazarlayan, onu bir mübadele aracı olarak kullanan Kürt ataerkil geleneğinin teşrihini yaptı.

Gerek bu iki dergi, gerekse onların çizgisini sürdüren *Jin û Jiyan*, açık feminist tutumlarına mukabil, feminist kimliğinden sakındılar. 1998'de yayına başlayan *Yaşamda Özgür Kadın,* iyice öyle... Zaten bu derginin göreli özerkliği daha düşüktü ve kadın "özeline" fazla inmeksizin, kadınları politik mücadeleye seferber etme görevine bağlıydı.

Kürt kadın hareketinin ana akımı dışında yer alan ve feminist adından sakınmayan önemli bir örgütlenme, fiilen 1996'da kurulan KAMER'dir (Kadın Merkezi). KAMER'in kurucusu, eşini de bir faili meçhul cinayette kaybetmiş, Alevi-Kürt insan hakları aktivisti Nebahat Akkoç'tu (doğ. 1955). Akkoç, kendi deyişiyle "emir komuta zinciri içinde hareket etmeyi reddettiği" için, Kürt politikasından tecrit edilmişti – yine kendi deyişiyle: "KAMER'in bağımsız olduğuna ne siyasal hareketler ne de devlet inandı." KAMER, "devlet şiddeti ve aile içi şiddete" karşı mücadele ederek kadınları korumaya ve güçlendirmeye ("mağduriyet duygusundan kurtarmaya") vakfedilmişti. Bilinçlendirme ve hukukî destek çalışmaları yanında, kadınların ekonomik bağımsızlık edinmelerine katkıda bulunan, gündelik hayata müdahaleyi önceleyen sosyal feminist bir örgütlenmeydi. Akkoç'un ifadesiyle "radikal ve marjinal olmak yerine özgürleşmeyi yavaş yavaş içselleştirmeyi" (hatta "kadınlara özgürlük alanı açabilmek için kendi özgürlüğünü sınırlamayı") öngören, "mümkün olduğu kadar çok farklı kadının yanında durmayı" önemseyen örgütlenme, yirmiden fazla ile yayıldı. KAMER, Türkiye'nin batısındaki feministlerle –Türklerle de– canlı bir işbirliği kurdu.

"Kadın inşası" ve jineoloji

1994-2003 arasında faaliyet gösteren HADEP'in (Halkın Demokrasi Partisi) ilk otuz kişilik üst kurulunda sadece bir kadın yer aldı – o da bir "şehidin", Mazlum Doğan'ın ablası sıfatıyla. Partinin 2000 kongresinde pozitif ayrımcı-

lık ilkesinin benimsenmesiyle, Kürt kimliğinin tanınması talebi etrafında örgütlenen parti geleneğinde kadınların temsili hızla arttı. 2005-2009 arasında faaliyette olan DTP'nin (Demokratik Toplum Partisi) eşbaşkanlığı kabul etmesiyle, genel ve yerel bütün yönetim organlarına bir kadın ve bir erkeğin müşterek başkanlık etmesini kurallaştırdılar. Temsilde cinsiyet eşitliği açısından, dünya ölçeğinde ileri bir hamleydi bu.

Bu değişimde kadınların güçlenmesinin ve 'bastırmasının' etkisi vardı kuşkusuz. Fakat herhalde Abdullah Öcalan'ın "kadın devrimi"ni –yine hareketin jargonuyla söylersek– "gündemleştirmesi" olmasa, mümkün olamazdı. Öcalan, 2000'de mahkemedeki savunmasıyla beraber, ulus-devlet modelini ve "kapitalist modernite"yi aşmayı hedefleyen bir "demokratik modernite" tasarımı geliştirmeye yönelmişti (on birinci bölümde göreceğiz). Hem yerleşik modernitenin hem bütün sömürü ve tahakküm rejimlerinin reddiyesinde kadın bahsi ("binlerce yıllık kadın düşürülmüşlüğünün" aşılması) nirengi noktasıydı. Ataerkilliğin ihdasıyla kadının ikincilleştirilmesiyle, insanlık tarihinde sömürü ve tahakkümün ilk adımının atıldığı, anaerkilliğin yıkılışının bütün yozlaşmaları başlatan ilk büyük yozlaşma olduğu fikrini Öcalan şimdi, kadim Ortadoğu tarihlerinin kuytularına inip çok daha romantize ederek işlemeye koyuldu. Kadın hem eşitlikçi, barışçı bir insaniyetin hem de topyekün medeniyetin asıl yaratıcısı ve müstakbel kurtarıcısı sayılıyordu. Doğa ve evren "dişil özelliklerle var olmuş"tu. Tıp ve biyolojinin temeli, doğayla uyumla var olan kadının bitkilere dair bilgisiydi. Ekonomi, kadının "kutsal mesleği" idi. "Yaşamın devamını sağlayan yaşamsal-duygusal zekâ"sıyla toplumsallaşmayı yaratan, kadındı. Sosyalist devrimler "erkek egemen zihniyetin kurnaz, incelikli yaratımı olan kapitalizmin yedeğine düştükleri" ve kadınlığın bu misyonunu göremedikleri için başarısız olmuş ve yozlaşmışlardı.

Bu sorunsal içinde kadın meselesi, salt toplumsal cinsiyetle ilgili değil, 'toplam' politikayla ilgili ana davaydı. Öcalan, kadını –sosyalizmde sınıf mücadelesine yüklenen anlamı uyarlayarak– 'tarihin motoru' gibi tarif etti. Kadınlar "özgür yaşamın öncü gücü" idiler: "Kadın toplumun ve toplumsal doğanın temel anlam gücüdür. Toplumsal yaşama anlam ve değer katan esas güç, kadının maddi ve manevî dünyasından süzülerek maddi ve manevî kültür gerçekliği kazanan kadın doğasıdır." Bu paradigma, yeni bir bilimsel yöntemi, basbayağı yeni bir epistemoloji kurmayı gerektiriyordu ona göre. Nitekim, müstakil bir bilim olarak *jineoloji* 'gündemleştirildi'. Kürtçe jin kadın, jîn yaşam anlamına gelir; jineoloji ile ikisi birleştirilerek, adeta bütün bilimlerin bilimi hükmünde[28] bir kadın-ve-yaşam bilimi inşa edilecekti. Ataerkil paradigmayla geliştirilmiş bulunan bütün bilimlerin "radikal sorgusu-

28 Tıpkı Geç Osmanlı modernleşmesinde pozitivizme ve sosyolojiye atfedilen misyon gibi...

na" girişen ve bilimi politikleştiren bir müdahale olacaktı bu. Kadınlardan ve toplumdan "çalınarak" pozitivist ve Batı-merkezci bir cendereye sokulmuş olan sosyal bilim, böylece doğrultulacaktı.

Jineoloji söylemi, romantik bir kadın fundamentalizmini uçlaştırdı. "Kadın bilgeliği" dindeki hikmete benzer bir yere konuyor, 2008'te yayına başlayan *Hêviya Jinê* [Kadın Umudu] dergisinde "kadın formunda kendini gerçekleştiren evren"den söz ediliyordu. 2016'da yayımlanan *Jineoloji* dergisi "kadın doğasının/dünyasının direngenlik, zarafet, asalet ve isyancılık" hassalarından dem vuracaktı. Metalaştırmaya alternatif, enerjisini "içsel yoğunlaşmadan" alan kadın "etik ve estetiği" bahsi vardı. "Kadın-oluş", emeğin ve yaşamın, hem ortaklaşmaya hem çoğullaşmaya ve farklılaşmaya imkân tanıyan "özü" olarak tanımlandı. "Erkek kültürü" ise "yalancı, gaspçı ve kurnaz" idi. Fıtraten "kadın mesleği" olan ekonomi, onu ahlâkî ve politik ölçülerle düzenleyecek olan kadınların elinde kapitalist sömürüden arındırılabilirdi. Doğurganlık, yaşamı yaratma kabiliyetiyle yüceltilirken, "salt fizikî hatta sırf insanî değil, ekolojik bir olay" mevkiine oturtuluyordu. "Erkeğin cinselliğe bakışı çarpık ve sorumsuzca" bulunuyor, kadının kendi doğurganlığı üzerindeki karar hakkı vurgulanıyordu. Öcalan, –belki Kürt halkını 'üremeye' teşvik ettiği 1980'li ve '90'lı yıllardaki 'geriliklerine' ilişkin zımnî özeleştiriyle– şu istisnayı not etmişti: "Çok [yüksek] doğurganlık kendini birey ve toplum olarak entelektüel ve politik güçle geliştiremeyen en geri sömürge halkları için bir öz savunma olarak değer taşıyabilir."

Öcalan'ın kadınları yücelten ve pratik olarak da güçlendiren söyleminin paradoksu, bir erkek, üstelik sözleri taraftarlarınca tartışılmaz telâkki edilen mutlak lider statüsündeki bir erkek tarafından vaz'edilmesiydi. Bu mahfildeki Kürt kadın hareketi içinde meyledilen, Öcalan'ı aşkın –cinsel olmayan– bir aşkla yücelten dil ("kadını yaratan Öcalan'a selâm" sloganı, örneğin), paradoksu derinleştirir. Nagehan Tokdoğan bir makalesinde, "erilliğin [eril otoritenin] aşkınlıkla sağaltılması" diye yorumlar bu paradoksu. HADEP'te ve partinin Kadın Kolları'nda yöneticilik yapan Fatma Nevin Vargün (doğ. 1956), 2006'da bir söyleşide, Kürt hareketinde kadın mitolojisi yükselirken, bu hareket içinde yıllardır kadın bakış açısının güçlenmesi için emek veren kadınların bir kenara itildiğinden yakınmıştı.

Kürt kadın hareketi, 2000 yılından itibaren, Öcalan'ın kadın-devrimci çıkışına paralel bir kalkışmaya girdi. Bir grup tutuklu ve hükümlü, "bütün sömürü biçimlerinin erkek egemenliğince yürütüldüğünü", "bu erkeklikle hesaplaşmadıkça özgürlüğün yeşertilemeyeceğini" bildiren bir ortak açıklama yayımladı. 1999'da PKK şemsiyesi altında bir Kürdistan İşçi Kadın Partisi (PJKK) kurulmuştu, bu yapı giderek itibarı yükseltilerek 2000'de Kadın Özgürlük Partisi'ne (PJA), 2004'te Kürdistan Kadın Özgürlüğü Partisi'ne dö-

nüştü (Partiye Azadiya Jin a Kurdistan - PAJK). PAJK, yöneticilerinden Beritan Cudi'nin ifadesiyle, kadın fundamentalizmini yurtseverlik söylemiyle eklemler: "Yurtseverlik ilkesi en başta kendi toprağına bağlılıktır. Kadının toprakla, doğayla olan birlikteliğidir. Ve aslında kadının kendi yurdunda, toprağında yeşermesidir." 2005'te, "neolitik çağdaki kadın eksenli toplumsal yaşam tarzının güncelleştirilmesi"ni amaçlayan bir "Yüce Kadınlar Topluluğu" oluşturuldu (Koma Jinén Bilind). Amaç, "ataerkil ve devletçi sisteme karşı, devlet odaklı olmayan, konfederal, karşılıklı sorumluluğa ve emeğe dayalı, esnek ve yatay" örgütlenmenin, "kadın bilgeliğiyle" gerçekleştirilmesi idi. 2011'de, "Erkekler ne der diye düşünmeden yazma"yı şiâr edinen kadın haber ajansı JİNHA faaliyete geçti. Bunların yanı sıra bütün "kadın yapısı", çatı örgütü Kürdistan Kadın Özgürlük Hareketinin (Komalên Jinên Kurdistan - KJK) gözetimi altındaydı. 2012 ve 2014'te Almanya'da, 2015'te Kürdistan'da Jineoloji Konferansları düzenlendi.

Kadın kimliğinin yüceltimi, Kürt kadınlar tarafından da yeniden üretildi. *Yaşamda Özgür Kadın* dergisi, 2000 yılı 8 Mart'ı vesilesiyle, "Kadın her şeyden önce güzel bir insandır" diyordu: Kadın "beynindeki cevhere, duygularındaki yüceliklere kilit vurulmuş bir varlık"tı ama "özüne yabancılaşma" içindeydi. Kadının tüm ezilenlerle ortak paydalarının bulunması, "ezilen, sömürülen toplumlarda devrimlerin kadın devrimi olma" zorunluluğunu dayatıyordu. Kadın her düzlemde iktidara ortak olarak "kendi yaşam kaderine hükmetmeli" idi. PAJK Jineoloji Birimi'nden Arjîn Rozerîn'in –örneğin– anlatımıyla, demokratik modernite demek, "kadın modernitesi, kadın çağı" demekti. Kadının özgürleşmesini "kurtuluş" sonrasına erteleyen tutum, erkek-egemen zihniyetin, bizzat toplam kurtuluşu imkânsızlaştıran yanılgısı idi. '90'lar boyunca Kürt kadın hareketi içindeki feminist muhaliflerce dile getirilmiş olan bu eleştiri, artık hareketin resmî görüşü olmuştu.

Ancak o feminist muhaliflerin de birçoğu gibi, kadın-devrimci Kürt kadın hareketi de feminizm adından kendini sakındı. Resmî tutum, feminizmle eleştirel bir dostane ilişki kurmaktı. Öcalan, feminizmi Avrupa-merkezci, oryantalist, pozitivist ve dünyayı, hele Ortadoğu'yu anlama kabiliyeti mahdut olmakla eleştirmişti. Kürt kadın hareketinin sözcüleri bu eleştiriyi sürdürdüler. Feminizm ideolojik değil teorik bir akımdı, "toplumdan kopuk"tu, açık seçik sistem karşıtı değildi, alternatif toplum tasarımı eksikti. "Parçalanmış, örgütsüz, ortaklaşma zeminlerini tahrip eden", "liberalizmden kopamayan" bir akımdı. Akademik darlığı içinde, bilimsel anlayışı da yerleşik erkek-egemen bilim anlayışına esirdi, zaten onun için jineolojiye gerek vardı.

Suriye'deki iç savaşın seyri içinde, 2012'de, PKK'nin Suriye'deki 'partneri'/birimi olan PYD'nin ülkenin kuzeyindeki Rojava bölgesinde ihdas ettiği

demokratik özerklik yönetimi, peşinden buranın doğusunda, Kobanê bölgesinde benzer bir hamleye girişmesi, kadın-devrimci söylemin propagandasına –kelimenin tam anlamıyla– kan verdi. Rojava'da, askerî ve idarî birimlerdeki geniş katılımlarının yanı sıra, "yaşamın her alanında kadının öz örgütlülüğü" ilkesi vurgulanarak, "kadın devrimi" ilan edildi. Suriye'deki iç savaşta güçlenen Selefî İslâmcı radikalizmin –başta IŞİD (Irak ve Şam İslâm Devleti)– kadını sıkı denetim altına alan tutumuna karşı, bu politika dünya çapında etkili bir alternatif olarak görülerek sempati uyandırdı. IŞİD'i "beş bin yıllık tecavüz kültürü"nün en vahşi örneği olarak tanımlayan PAJK, "mağdur kadın" imgesine karşı "direnişçi kadın"ın propagandasını yaptı: "Evde kadın için 'seni koruyacak olan babandır, ağabeyindir, erkek kardeşindir' denir. Hep kadın öyle büyütüldü. Ama görüldü ki... erkek de kadını koruyamadı. Birçok kadın IŞİD'in eline geçti. Kadının kendisini koruyacak güç yine kendisidir."

Kürt kadın hareketinde kadın-devrimci söylemin, silahlı mücadele hamaseti ve dallanıp budaklanarak kurumlaşan kadın örgütlenmesi kadar etkili bir temsilcisinin, DTP-BDP-HDP silsilesinde kota uygulamasıyla sayısı ve önemi artan kadın politikacılar olduğunu unutmamak gerekir. Leyla Zana'nın yanı sıra, özellikle Aysel Tuğluk (doğ. 1965), Emine Ayna (doğ. 1968), Sabahat Tuncel (doğ. 1975), Pervin Buldan (doğ. 1967), Gültan Kışanak (doğ. 1961), cerbezeli politikacılar olarak temayüz ederek, yüreklendirici bir 'kuvvetli kadın' profili çizdiler. 2009-2014 arasında BDP eşbaşkanı olan, 2014'de Diyarbakır büyükşehir belediye başkanlığına seçilen Kışanak, Diyarbakır'ı "kadın kenti yapma" hedefi koyuyor, "kadının özgür olmadığı bir halkın özgür olamayacağını, erkeklerin de kadınlarla özgürleşeceğini" söylüyordu. 2012'de Stockholm Feminist Forumu'nda şöyle demişti: "Kadınların olmadığı ortamda alınan kararlar kadınları hiçbir biçimde bağlamaz."

MÜSLÜMAN KADIN SÖYLEMİ

Muhafazakâr edibeler Münevver Ayaşlı ve Sâmiha Ayverdi,[29] Kemalizmin *yeni kadın* ülküsüne karşı, *eski kadının* kıymeti üzerinde ısrar etmişlerdi. Okumamış ama "şifahî kültürü" ile bilge, "sabırlı, temkinli, vakarlı, şefkatli, bilhassa hamiyetli" – ve tabiî "yerli ve milli" olan eski kadın, sokağa salınarak ahlâken düşen yeni kadından daha yüksekti ona göre. İslâmcı hareketle de, kadının eve geri dönmesini özleyen bu muhafazakâr bakış '80'lere kadar hâkimiyetini korudu.

29 Muhafazakârlık bölümüne bkz., s. 356 vd.

"Müslüman kadının adı var"

Ancak bu arada, 1960'larda popülerleşen İslâmcı yazar Şule Yüksel Şenler (doğ. 1938), aynı muhafazakâr mesaja farklı bir mecra açmıştı. O da pekâlâ zevce-anne rolünün ihyasını savunuyor, ancak bunu Ayverdi'nin Osmanlı hanım narsisizmini yeniden üreten edasıyla değil, sıradan dindar kadınlara 'değerek' yapıyordu. Hicap, iffet ve örtünme çağrısında bulunuyor, fakat bunu kolay okunur gazete yazıları yanında taşrayı gezip konferanslar vererek yapıyor, böylece geniş bir dindar kadın kamuoyunu seferber ediyordu. Taşrada birçok kadın, ilk defa Şule Yüksel konferansları vesilesiyle evinden çıkıp bir kamusal etkinliğe katıldı! Hatta Şenler'in '90'larda evine çekilmesi, kimilerince, kendisiyle tutarlı olmak için aldığı bir karar olarak yorumlanacaktı. Onun *Huzur Sokağı* (1969) ile en çok satan örneğini verdiği *hidayet romanları* da benzer bir işlev gördü. Nazife Şişman (doğ. 1963), 1990'larda, hidayet romanlarının, kadını evde tutar veya oraya geri çağırırken, fiilen bir kamusal ahlâk terbiyesi verdiğini yazacaktı. Bu romanlar, modern şehir hayatının yozluğundan ve anlamsızlık duygusundan, hidayete ererek –ve kapanarak– kurtulan genç kızların hikâyelerini anlatıyordu. Aynı zamanda aşk romanlarıydı bunlar; kadınlar çoğunlukla sevdalandıkları bilge bir mümin erkeğin ilhamıyla kurtuluşu buluyorlardı.

Bu arada, üniversite mezunu, meslek sahibi bir şehirli dindar kadın zümresi oluşmaktaydı. 1973'te kurulan Hanımlar İlim ve Kültür Derneği, 1976'da *Şadırvan* dergisini çıkararak bu zümrenin sesi oldu. 1980'e kadar çıkan dergi, "ilimci" bir söylemle, özellikle başörtülülere itibar kazandırmaya önem verdi. Tasarımlar yayımlayarak bir örtünme estetiğini işlemek de bunun parçasıydı. (Şule Yüksel Şenler de o zamanlar "Şulebaş" denen bir örtünme stili geliştirmişti.)[30]

1978'de *Şûra* dergisi, kadınlara dönük çıkardığı *Rayet* ekiyle, başka bir faslın işaretini verdi. Rayet, Hazreti Ayşe'nin siyah ehramının bir mızrağa geçirilmesiyle açılan bayraktı. İran Devrimi'nin ilhamıyla gelişen radikal İslâmcılık, başka bir kadın imgesini gündeme getirdi: aktif, militan, hatta silahlı kadınlar...

'80'li yılların ilk yarısı, bir yandan radikal İslâmcılığın, bir yandan o dönemde üretimi çok artan hidayet romanlarının tesiri altında geçti. Şerife Katırcı'nın (doğ. 1955) açıkça Duygu Asena'nın *Kadının Adı Yok*'una cevap mahiyetindeki *Müslüman Kadının Adı Var* romanında (1988) başörtülü kadın kahraman, hekim olarak çalışma hakkını söküp alıyordu. 1980'lerin ortasından itibaren kadınlara mahsus İslâmcı dergiler çığırı açıldı. Nakşîbendi İs-

30 Örtünün boyun etrafından dolaştırarak bağlandığı bu nispeten 'gevşek' baş örtme tarzının, o dönemde genç kadınları tesettüre alıştırmak için geliştirildiğini ileri sürenler olmuştur.

kenderpaşa cemaatinin 'açılımının'[31] bir parçası olarak 1985'te çıkmaya başlayan *Kadın ve Aile*, kadınlara geleneksel rolleriyle hitap ediyordu: "Sizler bizim nazarımızda ya beyaz oyalı namaz başörtülü, eli tesbihli, ağzı dualı hacı anne ve teyzeler veya eşine, yuvasına sadık, ciddi, şefkatli ve fedakâr ev hanımları; ya da cici, temiz, cıvıl cıvıl, hünerli küçük ablalarsınız." *Kadın ve Aile*'nin 1988'de kadınlara taciz meselesini gündemine alması önemliydi; çözüm teklifi, hanımlara mahsus otobüs talebi oldu. 1988'de yayına başlayan Nurcu *Bizim Aile* de ev içi hayat ve görevlere eğildi.

Yine 1985'te yayına başlayan *Mektup* dergisi, her şeyden önce "kadınların kaleminden" çıktığı vurgusuyla ayrılıyordu. "Kadın erkek herkese" hitap eden dergi, Batı'da ve kapitalist düzende kadınlık durumunun ve istismarının eleştirisiyle, İslâm'da kadının yeri meselesiyle, örtünme biçimiyle meşgul oldu. *Mektup*'un yayın yönetmeni Emine Şenlikoğlu'nun (doğ. 1953) esas arayışı, kadının kamusal hayata katılmasının adap ve yordamını geliştirmekti. 1990'larda sivrilen politikacı ve yazar Sibel Eraslan (doğ. 1967), onun için, "Batılı olsaydı, feminizmin önderlerinden kabul edilebilirdi" diyecektir. Genel olarak radikal bir söylem kurmakla beraber, Şenlikoğlu da Müslüman kadının öncelikle iyi bir evlat, eş ve anne, ancak ondan sonra iyi bir *mücahide* olması gerektiği fikrindeydi.

Biraz daha sonraları, 1995'te, Şule Yüksel Şenler gibi ağır bir ismin yayın yönetmenliğinde çıkan *Kadın Kimliği* de aynı çizgidedir. Şenler, gerçi "kadın kimliğini entelektüel bir düzeyde sorgulamak ve İslâm'ın fıtratına uygun olarak kadına biçilen kimliği yeniden kuşanmak" iddiasını ortaya koyar, "sadece ev hanımlarına hitap etmeyen entelektüel bir dergiyiz" vurgusunu yapar. Ancak neticede "kadınların evlerine, annelerin çocuklarına, hanımların kocalarına, dolayısıyla huzur, emniyet ve saadetin tekrar yuvalara iade edilmesi gerektiği" kanaatindedir. Bunun da "kadınlara fıtratlarına uygun olan 'gerçek haklarının' verilmesiyle sağlanabileceğini" savunur. Kadını "çağdaş ve uygar kılmak adına bağlayıcı bütün dini ve ahlaki kaygılardan koparan, her sahada erkeklerle at başı gitmek, onlarla haşır neşir olmak durumunda bırakıl"maktan azat edecek haklardır bu haklar.

Bu dönemde 'dile gelen' İslâmcı kadınların, radikalizmlerini Batı eleştirisinde tükettiklerini söyleyebiliriz. Bir *Mektup* yazarının "asırlık çirkin nine" diye andığı Batı, kadının istismarının kaynağıdır. Kadın Hıristiyanlıkta ilk günahın sorumlusu ve şer kaynağı sayılarak dışlanmış, ancak kapitalizmle, ucuz emek sömürüsünün ve metalaşmanın nesnesi olarak sahte bir itibarla yeniden 'ortalığa çıkarılmıştır' buna göre. Kadının "ortalıkta" olmasının zehirli iğvası, budur. Kadın, bedeniyle bizzat metalaştırılırken kendisinin de tüketim arzuları kamçılanarak metalaşmanın faili kılınması, aynı bağlamda

31 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 423 vd.

bir başka ideolojik eleştiri konusudur. Tâ 2000'lerde Nazife Şişman, erkek İslâmcıların, tüketim kültürünün yeniden üretilmesinden kadınları sorumlu tutan eleştirilerini onaylayacaktır.

Yozlaşmaya, sömürüye karşı, kadının haysiyetli varoluşu için gösterilen referans, "Asr-ı Saadet kadını" ve Peygamberin zevceleriydi. Bütün geriliklerin ve sorunların çözümü gibi kadının da kurtuluşu, İslâm'ın özüne dönmekteydi. Dönemin İslâmcı kadın dergileri, aslına dönmüş İslâm'ın zaten kadına "hakkını verdiği" üzerinde hemfikirdiler. Ancak İslâm'da değil ama İslâmiyet kültüründe ve İslâmcılıkta kadının 'durumuyla' ilgili bir sorun olduğunu söyleyen kadınlar da çıkmaya başlamıştı.

'80'lerde dergiler ve siyasî ilişki ağları etrafında ve üniversiteli ortamlarında Müslüman kadınları bir araya getiren ev buluşmaları, ev toplantıları, bir bakıma aynı dönemin feminist bilinç yükseltme gruplarıyla mukayese edilebilecek bir işlev gördü. Cihan Aktaş, 2008'de, "Bir bakıma kendi kamumuzu oluşturuyorduk" diyecektir. Bu buluşmalarda evler, İslâmcı kadın hareketi üzerine çalışan Zehra Yılmaz'ın tanımıyla, özel-kamu ilişkisini dönüştüren *ara mekân*lar halini aldılar.

1987 çıkışı

1987'de, İslâmcı muhitin etkili aydınlarından Ali Bulaç, bir süredir *Zaman* gazetesinde düzenli yazan –ve *Somut*'un kadın sayfasının feminist hareket açısından oynadığı role benzer bir etki uyandıran– bir grup genç Müslüman kadına çıkışan bir makale kaleme aldı. Makalenin başlığı, meramı özetliyordu: "Feminist bayanların kısa aklı". Bulaç, feminist fikriyatın tesirine girdiğini söylediği bu kadınları, İslâmî referanslardan uzaklaşmak ve fıtrî hadlerini aşmakla suçluyordu.

Suçlamaya hedef olan kadınların mukabelesi, miladî bir çıkış oldu. O sıra 28-30 yaşlarında olan bu yeni kadın yazar kuşağı, dilini hiç korkak alıştırmadan, İslâmî söylemdeki erkek vesayetçiliğine karşı hücuma geçti. (Tuba Tuncer'in yazısının başlığı, Bulaç'ın aşağılamasını aynen iade ediyordu: "Kimin aklı kısa?") Yıldız Ramazanoğlu (Kavuncu, doğ. 1958), Müslüman erkeğin "her şeye razı, uysal, uyuyan güzel kadın tipi"ne tahakküm etmesinin daha kolay olduğunu, onun için "öğrenen kadın"dan korktuğunu yazdı. Ramazanoğlu daha sonraları İslâmcı dergileri, Müslüman kadınların genişleyen ilgilerini uzun süre börek tarifleri çerçevesinde tutmaya çalışmakla da eleştirecekti. Mualla Gülnaz (bir ara Türköne, doğ. 1957) ve Elif Halime Toros (doğ. 1960), feminizm adının üzerlerine küfür gibi savrulmasından sakınmadılar. Toros'a göre feminizm "kadınları erkeklere karşı dayanışmaya çağırmak" ve kadınların "dünyayı tekellerine alan erkeklere insan olduk-

larını kabul ettirebilme mücadelesi" idi. Gülnaz, "Evet! Feminizm kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta. Bundan bu kadar korkmak niye? Laf cambazlığı yerine tahakkümden vazgeçmek düşünülemez mi?" diye meydan okudu. Bu kadınların açtığı yoldan gidenler, artık kadınların "hayrının", annelik ve ev hanımlığı gibi görevlerle değil, –tıpkı erkekler gibi– takvayla[32] ölçüleceğini savunacaklardı.

Ali Bulaç, İslâmcı cenahta 'haddini aşan' kadınları "şerire" olarak gören mizojenist [kadın düşmanı] tavrın açıksözlü temsilcisi olmayı sürdürmüştür. 2012'de, "tahrik tecavüz suçunun mazereti veya gerekçesi değildir, ama sebebidir" diyecek; 2013 başında, kadının çalışmaması gerektiğini savunacaktır: "Evinde oturup fıtratına uygun yaşayan bir kadının para kazanma kaygısından, ölümcül rekabetin sürdüğü iş piyasasından uzak olması; ihtiyaçlarının, güvenlik ve meşru arzularının kendisini seven bir erkek tarafından karşılanması bir nimet değil mi?" 2010'ların genç yazar kuşağından Hacer Aydın, "Ali Bulaç temcidinde... ataerkillikten öte ata-ilkellik" bulur!

'1987 çıkışını' gerçekleştiren İslâmcı kadınlar, konuşmayı edebiyatla da sürdürdüler. Edebî eserlerinde, bizzat halihazır İslâmcılığın kadınları içine ittiği mutsuzluğu işlediler. Yıldız Ramazanoğlu bir hikâyesinde, kadının "kendini geliştirmesinin" önündeki 'imkânsızlığı' gayet 'büyüsüz' bir katı gerçekçilikle özetler: "Erkekler daha gelişmiş karılar istiyorlar fakat gerçek şu ki kendimi geliştirmekte haddi aşmadan eve dönmek zorundayım." Halime Toros, 'özlenen' kadının sarkastik bir tarifini yapar: "Evde sorun çıkarmaz, kokmaz bulaşmaz, küfretmez, ayak diremez, kahkaha atmaz, her lafa karışmaz bir sükût abidesiyim." Toros'un öyküleri, "evliliğe büyütülmüş kız", "aklını bulaşık suları alıp götürmüş kadın" gibi, kadınlık durumunun şiirsel ve acı mecazlarıyla doludur. *Sahurla Gelen Erkekler*'de (1994) dindar ailedeki cinsiyet rejimini, sahur imgesi üzerinden çarpıcı bir vecizlikle tasvir eder: "Erkekler sahuru, kadınlar kocalarını bekliyor ayrı yerlerde"; "Babam sahura veriyor anamın biriktirdiklerini"...

Cihan Aktaş ve kamusal-özel...

2015 itibarıyla elliye yakın öykü-roman, inceleme ve siyasî deneme kitabıyla olağanüstü üretken bir yazar olan Cihan Aktaş (doğ. 1960), hem geleneğin hem kapitalizmin-modernizmin eleştirisini yaparak, İslâmî kadın kimliğini yeniden tanımlamaya çalışmıştır. O her şeyden önce, altı bin yıllık ataerkil yapının, kadın değerleri aleyhine erkek değerlerini baskın kıldığını düşünüyordu. "Kur'anî ruhla bağdaşmayan anlayışlar, Müslüman kadını cahilî ina-

32 Dar anlamıyla, haramlardan sakınma; derin anlamıyla, ilâhî varlık içinde-karşısında kendinin bilincinde olmak.

nışların tanımladığı gibi eksik yaradılışlı, okumak ve öğrenmekle kötü yola düşebilir, sokağa çıktığı takdirde fitne ve fesada yol açabilir, seçme ve seçilmeye ehliyetsiz bir varlık olarak" tanımlayagelmişti. Modernlik ve kapitalizm koşullarında da kadın, "kamusal alanın güdümünde yalancı bir boşaltma sahasına" dönüşen, "bir duygu çöplüğü gibi kamudan tecrit edilen" eve mahkûm kılınmıştı. Böylelikle üretim alanı olmaktan çıkan evler, artık kadınlar için huzur değil, cinnet üreten mekânlara, zindanlara dönüşmüştü. Aktaş, özel-kamusal ilişkisini yeniden tanımlamaya odaklanır: Bu ilişki bir karşıtlık ilişkisi olmaktan çıkartılıp bir bütünleyicilik ilişkisine dönüştürülmelidir. O, kadını evine hapsetmeyen, ancak oradan büsbütün de uzaklaştırmayan ev merkezli bir toplumsal ve iktisadî örgütlenme hayal eder.

Ev eksenli bir alternatif kamusallık arayışında Cihan Aktaş yalnız değildir. Onun gibi hem edebî hem siyasî metinler yazan Fatma Karabıyık Barbarosoğlu (doğ. 1962), "zaman eril, mekân dişil" der ve zamanda Allah'ın celâl sıfatını, mekânda cemal sıfatını bulduğunu söylerken, kadın-mekân/ev bağını romantize eder. İslâmcı kadın yazarlar, eleştirdikleri ataerkil himaye rejiminin yozlaşarak kendi hasletlerini yitirişine de hayıflanırlar. Aileyi bozan, şefkatsizleşmiş, merhametsizleşmiş, adaletsizleşmiş erkektir. Aktaş, modern çekirdek aileye karşı geniş ailenin ihyasında da ümit görür.

Cihan Aktaş, mücadeleye birlikte devam etme azmiyle, üniversite döneminde tanıştığı bir erkekle evlenen Müslüman kadının, zamanla geleneksel/ataerkil evlilik 'töresi' içinde âtıllaşıp mutsuzlaştığı izleğinde de yalnız değildir. Siyasî ve aşkî hayal kırıklığını birleştiren bu tecrübe, özellikle 28 Şubat döneminde İslâmcı kadınlar arasında çok konuşulacaktır.

Hidayet Şefkatli Tuksal ve erkek-egemen ilâhiyatın eleştirisi

İslâmiyet'in kadın özgürlüğüyle bağdaşamayacağını düşünen laisistler ve laik feministler,[33] dinin hükümlerini, özellikle, "Kadınları göze çarpan mevkilere oturtmayın. Yazıyı da öğretmeyin. Dikiş öğretin ve Nur Suresi'ni de iyi öğretin" nasihatlerinde bulunan hadisleri delil gösterirler. İslâmcı kadınlar '80'lerden itibaren kendi camiaları içinde de aynı ikazlara muhatap oldular. Onlar bu tazyike, bu gibi hadislerin kâh gayri sahih olduğunu iddia ederek, kâh yanlış yorumlandığını söyleyerek karşı koymaya çalıştılar. Örneğin, yumuşak huylu olmayı telkin eden hadisler hep tefsir edildiği gibi kadına değil herkese hitap etmekteydi. İslâmcılıktaki erkek-egemen anlayışı eleştiren İslâmcı kadınlar, iki cins arasındaki fıtrata dayalı farkın erkeğe kadın karşısın-

33 1980'lerin sonlarında *Kalıtüs* dergisi yazarlarıyla Müslüman kadınlar bu iddia üzerine polemik yapmışlardı.

da bir üstünlük tanımadığını savunurken, Hz. Ayşe'nin muhaddisliğine, Hz. Fatma'nın fakihliğine dikkat çektiler.

Bu eleştiriyi ilâhiyat teorisi düzleminde derinleştiren Hidayet Şefkatli Tuksal (doğ. 1963), Kur'an'ın ve bütün dinî kaynakların erkek-egemen tarihsel yorumunun sorgulanması gerektiği fikrindeydi. Onun 2000'de *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* adıyla kitaplaşan doktora tezi, bu yönde atılmış ciddi bir adımdır. Çalışmasının başında belirttiği gibi, Müslüman kadının "onurlu bir kimlik arayışı"nın gereği sayar bu sorgulamayı.

Tuksal, vahyin nakledilmesinin, kayda geçirilmesinin ve dinî metinlerin yazımının, yüzlerce yıllık ataerkil geleneğin köklü hâkimiyetinin etkisi altında gerçekleştiği varsayımından hareket eder. "İslâm'ın, ilk muhatapları arasında bulunan kadınlara kazandırdığı ferdî ve sosyal saygınlığın, hayata bilfiil katılma ve onu biçimlendirme cesaretinin, hiçbir yaratılmışa kul olmama bilincinin ve bunun getirdiği özgüven ve özgürlük ortamının", bu ideolojik hegemonya altında, kısa bir süre sonra ortadan kalktığını anlatır. "Saygınlık düşüklüğe, cesaret çekingenliğe, özgüven tedirginliğe ve özgürlük köleliğe dönüşmüş; kadın toplumdan soyutlanmış, cahil bırakılmış ve 'çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür' bir konumda, erkeğinin dünya ve ahiret hayatındaki başarısını kolaylaştırmak üzere geri hizmetlere çekilmiştir". Mümin kadının "cennetini... evlilik dayanışmasını, sevgi alışverişini, istişareyi erkeğin inisiyatifine ve merhametine bırakan" bir tefsir paradigması hâkim olmuş, "kadının erkek için yaratılmış nesne insan olduğu anlayışı" yerleşikleşmiştir.

Hidayet Şefkatli Tuksal, İslâm kültüründeki kadın aleyhtarı rivayetlerin bir teşrihini yapar. Ona uğursuzluk, unutkanlık vs. *fıtrî* zaaflar atfedilmesine çatar. Hz. Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı efsanesini de dayanak alarak kadını "eğri" kabul eden, onu akılca ve –bazı ibadetleri yerine getiremediği için– dince eksikli sayan hükümlerin erkek-egemen önyargıya dayandığını söyler. Cennetteki hurilerle ilgili, "pornografik" dediği cinsiyetçi fantezilere buğz eder.

Altı yıl sonra Hafsa Fidan *Kur'an'da Kadın İmgesi* başlıklı doktorasıyla, bu ilgiyi –Tuksal'a nazaran daha 'ılımlı' bir tutumla– sürdürmüştür. O da Kur'an'daki eril dilin analizini yapmış, anlamların söz-merkezli (logosentrik) sabitlenmesine karşı uyarmış, yanı sıra, dinsel metinlerin naklinde kadınların "kendi linguistik ve tarihsel ortamlarına verdikleri tepkileri" de hesaba katmak gerektiğini söylemiştir.

Başörtüsü ve 28 Şubat

'80'lerin ikinci yarısında İslâmcı hareket içinde kadınlar, sadece dergiler çevresinde ve entelektüel ortamda değil, gündelik politikada da aktifleştiler. Re-

fah Partisi'nde özellikle büyük şehirlerde kadınlar, enerjik bir örgütlenme seferberliğine girdiler. 1995'te RP'nin İstanbul il örgütünde 18 bin *hanım* teşkilâtçı olduğu belirtiliyordu. Bu teşkilâtçı kadroda öne çıkan Sibel Eraslan, kadınların yönetim ve temsil makamlarından uzak tutulmasını açıkça eleştirmesiyle de ün kazandı. Bu eleştiri, sadece kamusal alanda başörtüsünü men eden laiklik uygulamasını değil, –bazen bu yasağı da bahane ederek–, örgütte, yerel yönetimlerde ve TBMM'deki koltuklara hemen hiç kadın oturtmayan parti geleneğini de hedef alıyordu.

Yine de, RP'nin '80'ler ve '90'lardaki halkasını oluşturduğu Millî Görüş hareketi, İslâmcı kadınların aktifleşmesinin görece canlı mecrasıydı. Tarikat muhitleri, daha kısıtlayıcıydılar. Bu dönemde olağanüstü güçlenen Gülen Hareketi,[34] kadın konusunda iyice 'geri' idi. Siyasetin kadının fıtratına uygun olmadığı kanaatine sıkı sıkıya bağlıydılar. Fetullah Gülen, kadınlara annelikle şereflenmelerini ve "sağda solda harcanmamalarını" tavsiye ediyordu. "Erkeğin elinin yetişmediği yerlere uzanıp oradaki eksiklikleri tamamla"yabilirlerdi ancak. Gülen Hareketi'nin, modern, şehirli bir manzara vermek ve çok önem verdiği hoşgörü söylemini delillendirmek için, bazı platformlarda kendi dışından, dindar olmayan bazı kadınlara yer açtığı oldu. Ancak hanımlar arası teşkilâtlanma faaliyetinde kıdem kazanan "ablalar" dışında, yazarak-konuşarak temayüz eden tek bir kadın çıkmadı.

Başörtüsü, '80'lerden itibaren İslâmcı kadın uyanışının can damarıydı. Bunun bir nedeni, açık bir kimlik alâmeti olması, ikincisi de buna bağlı olarak kamusal alandan men edildiği için mağduriyete yol açmasıydı. İslâmcı kadınlar başörtüsünü bir direniş ve özgürleşme imkânı olarak yorumladılar: baskılara direnmek ve iffetini koruma iradesi geliştirerek özgürleşmek. Dinin emrine de, lâfzının ötesinde, buradan bağlanıyorlardı. Fatma K. Barbarosoğlu, önceleri ayet ve hadislerle temellendirilen örtünmenin, giderek insan hakları söylemi içinde savunulmaya başladığına dikkat çeker. Başörtüsü bireysel tercih konusu, dahası *özneleşme* adımı olarak sahiplenildi. İslâmcı kadınlar tabiî, başörtülüleri aşağılayanlara, küçümseyenlere, iğrençleştirenlere karşı[35] çoğunluğu ve *yerli* olanı temsil etme iddiasının gücünden de yararlandılar. Cihan Aktaş "örtülü kimlik bu iklimin kimliği" diyordu.

Böylece başörtüsü, aslında *açılmanın*, kamusal alana iffetlice çıkışın üslûbu ve yolu olarak anlamlandırıldı. Sadece kamusal alana çıkmanın yolu-

34 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 430 vd.

35 Kemalist-laisist dil, başörtülülere dair bir tiksinti sözlüğü üretmiştir: "Başı örtülü beyni kapalılar", yarasalar, Ninjalar... Bunun karşısında, muhafazakâr ve İslâmcı dilin, "açık bayanlara" dönük on yıllara dayanan tiksinti dili özellikle sosyal medya mecralarında yeniden üretilirken, kâh "laik teyzeler" kâh feministlerle ilgili bir alay ve küçümsemeyle 'zenginleştiği' görülür. Küçümsemeyle kalmayan, zaman zaman fizikî saldırılarla 'tamamlanan' bu nefret söylemi, Müslüman kadın yazarların pek azınca dert edilmiştir.

nu açarak değil, içe dönmek, tefekkür veya özdüşünüme imkân sağlayarak da varoluş alanını genişletiyordu. Dış dünyanın saldırganlığına, gürültüsüne karşı sessizliğin korunağı gibi tahayyül edildi başörtüsü; bir *yuva* idi. Kamusal-özel ilişkisini, iç içe geçirerek dönüştürme arayışına denk düşen bir *medium* [aracı] idi.

Kadınların geliştirdiği bu başörtüsü ontolojisi, İslâm'ın hâkim erkek-egemen yorumu nezdinde rahatsızlığa yol açmıştır. Başörtüsünün kadınların mahremliğiyle beraber *haddini* belirleyen bir simge olduğunu, onların her yere gidemeyeceğini, her işe karışamayacağını işaretlediğini söyleyenler, başörtüsünün kamuya çıkma bahanesine dönüşmesinde bir sapkınlık görüyorlardı. Aslında eleştirel görüşleriyle bilinen Lütfi Bergen (doğ. 1964) dahi, 2013'te "pardesümü giyerim, kamusala girerim" tavrına kaş çatacaktı; mahremiyeti "o pardesünün hava sahasıyla" sınırlayarak iğdiş eden bir hilekârlıktı ona göre bu. Gösterişsizlik ilkesi hatırlatılarak "tesettürün metalaşmasına" yöneltilen eleştiriler de her zaman veya sadece anti-kapitalist duyarlılığa değil, kadınların görünürlüğüyle ilgili bir rahatsızlığa dayanıyordu. Gelenekselci-muhafazakâr çevreler, rastgele baş örtmenin yerini sıkı kurallı "takvalı tesettüre" bırakması uyarısında bulunmaktaydılar.

Müslüman kadın hareketinin kendi içinde de, bir tür özeleştirinin yapıldığını eklemek gerekir. Fatma K. Barbarosoğlu 2006'da çıkan *Şov ve Mahrem* kitabında, defileler ve şatafatlı ürünlerle bir türban modasının oluşmasıyla, Müslüman kadınların "tüketim, marka ve şıklık" değerleri üzerinden çağdaş hayat tarzı (sekülerlik) temelinde bir ortak paydaya çekildiği uyarısında bulunur. Ona göre, 1980'lerden '90'ların ortalarına kadar etkili olan İslâmcı kadın dergilerinin temsil ettiği *alternatif kamu* kurma davası, başörtülülerin yerleşik-egemen kamusal hayattan pay almaya yönelmesiyle, unutulmuştur.[36]

28 Şubat askerî müdahalesiyle kurulan ara rejimin, irtica tehdidinin en belirgin alâmeti olarak onu hedef alması, başörtüsü etrafındaki politizasyonu yoğunlaştırdı. Bu, İslâmcı genç kadınların eylemliliğine de vites attırdı. Başörtüsü yasağını protesto için 1998 yaz başında Ankara'da bir "beyaz yürüyüş" yapıldı. Aynı yılın Ekim'inde İstanbul'da "Başörtüsü için el ele" zincirleri oluşturuldu.

28 Şubat, özellikle üniversiteli başörtülü genç kadınlarda, anti-Kemalist reaksiyonu güçlendiren bir mağduriyet tecrübesi oluşturdu. Bu tecrübe, kadınların, sadece politik mücadeleyle değil *kızkardeşlik* bağlarını güçlendiren bu tecrübenin tefekkürüyle de, özneleşmesine katkıda bulundu. Başörtülü genç kadınların 28 Şubat'taki hayal kırıklığı, karşılaştıkları baskılar ve aşa-

36 Bu, tümüyle İslâmcılığın politik iktidarının ideolojik yozlaşmayla el ele gittiği yönündeki şikâyetlenmeye paraleldir. İslâmcılık bölümüne bkz., s. 489 vd.

ğılamalar yanında, İslâmcı erkeklerin tavrından da kaynaklanıyordu. İslâmî kimlikli kuruluşların başörtülüleri çalıştırmaktan kaçınması, genelde başörtülülerin dışlandıkları kamusal hayata katılmalarını sağlayacak kanalların tıkalı kalmaya devam etmesi, camia içi eleştirilerde dillendirildi. Başörtüsü mağduriyetini severek romantize eden ("bacılarımız...") İslâmcı politikanın, kadınları salt bu sembolik işleviyle 'kullanmasına' tepki gösteren bir ses, zayıf da olsa İslâmcı kadınlar arasından işitilmeye devam etti. Millî Görüş'ün 2000'lerdeki sürdürücüsü olan AKP'nin güçlü iktidarı döneminde, kamusal alanda başörtüsünün tedricen serbestleşmesiyle kadınların sorunlarının çözülmüş olduğu iddiası, eleştirel İslâmcı kadınları rahatsız edecekti. Sesi pek gür çıkmayan, gitgide daha da cılızlaşan bir rahatsızlıktan söz ediyoruz.

2011 genel seçimlerinde Başkent Kadın Platformu ve Ak-Der'in yanı sıra birçok kadın yazar, "Başörtülü aday yoksa oy da yok" sloganıyla AKP'yi protesto ederek, sembolik bağımsız başörtülü adayları destekleyen bir kampanya yürüttüler. Ak-Der (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği, 1999) 28 Şubat'ın rüzgârıyla, dindar kadınların haklarını savunma önceliğiyle kurulmuştu. 2010'larda, kadına yönelik şiddete önem vermeye başladılar. Başka insan hakları ihlâllerine de 'ihtiyatlı' bir ilgi gösterdiler. Eski genel başkanları Leyla Şahin Usta ve kurucularından Fatma Benli'nin 2015'te AKP'den milletvekili seçilmesi sembolik olarak önemliydi.[37] AKP'nin yetmiş dört kurucusundan on biri kadındı. Bunlardan 'yüksek profilli' ikisinden, *Yeni Şafak*'ta köşe de yazan Ayşe Böhürler (doğ. 1963), görece serinkanlı ve temkinli özeleştirel tutumuyla dikkat çeker. Tutarlı bir insan hakları savunucusu olan Fatma Bostan Ünsal (doğ. 1965) 2016'da devletin Kürt illerindeki şedit "anti-terör" politikasını tenkit eden "Bu Suça Ortak Olmayacağız – Barış İçin Akademisyenler" bildirisini imzalayanlar arasında yer alacak, birkaç ay sonra üniversiteden atılacaktır.

28 Şubat sonrası hayal kırıklığında, İslâmcı kadın edebiyatını inceleyen Elifhan Köse'nin bahsettiği yalnızlık ve yersiz-yurtsuzluk hissinin yüzeye vurduğunu söyleyebiliriz. (Fatma K. Barbarosoğlu bir kitabının adıyla da bu mesajı veriyordur: *Hiçbiryer*.) Kişisel-özel olanın politikasıyla ilgili bir yalnızlıktan söz ediyoruz; yoldaşlıkla sevgililiği birleştirebilecekleri, arkadaşça evlilik yürütebilecekleri erkeklerin 'kıtlığı', onları daraltıyordur. Barbarosoğlu, 2005'te, "Taşralı kızlar şehre iki yıl içinde tutunurken, taşralı erkekleri hep taşralı kalmaya zorlayan ne?" diye sorar. Erkekler "hikâyesiz"dirler ona göre, ilginç değildirler. Yine 28 Şubat sonrasında, İslâmcı erkeklerin işte

37 1999'da Fazilet Partisi'nden Merve Kavakçı'nın başörtüsüyle yemin etmesi engellenmiş, –çift vatandaşlık taşıdığını (ABD) sakladığı gerekçesiyle– vatandaşlıktan çıkarılarak milletvekilliği düşürülmüştü. Kamusal alanda başörtüsü yasağının tedricen kalkması üzerine, ilk kez 7 Haziran 2015 seçimlerinde başörtülü 21 milletvekili –18'i AKP, 3'ü HDP– Meclis'e girdi.

de evde de entelektüel-tahsilli İslâmcı kadınlardansa modern açık kadınları ya da geleneksel ev hanımlarını/kızlarını tercih ettiğinden şikâyet edilmiştir. Çünkü kendileri "feminist" görülüyor, caydırıcı bulunuluyorlardır. 1980'lerin hidayet romanlarındaki, kafası karışık, uçarı, histerikliğe meyyal kadınları aydınlatan, onlara doğru yolu gösteren erkeklerin yerini, 2000'lerin anlatılarında ahlâken yozlaşmış, konformist, güvenilmez erkekler almıştır. Dindarlığın temiz temsilcileri kadınlardır, bu anlatılarda; kariyerist-konformist kirlenmeden uzak *kadın dindarlığı*, adeta dindarlığın sahih biçimi olarak tahayyül edilir...

İslâmcı "feminizm"?

Konca Kuriş (1961-1999) Nakşîlik bağından "sadece Kur'an" şiârıyla kopmuş, bu arınmanın sonraki adımında dinin erkek-egemen yorumuyla mücadeleye yönelmişti. Kur'an'ın düz anlama kilitlenen ataerkil ve kadın düşmanı tefsirlerini sorguluyor, başörtüsünün İslâm öncesi bir örfî âdet olduğunu ileri sürüyor, kadınların erkeklerle birlikte namaz kılabileceklerini, Cuma ve bayram namazlarına katılabileceklerini savunuyordu. Mersin'de laik kadınlarla beraber ev içi şiddete karşı kampanyada yer aldı. Hizbullah tarafından[38] kaçırılarak hunharca katledildi. Kuriş "feminist dinci" olarak ünlenmiş, Ayşe Düzkan 1999'da onun "Türk feministlerinin ilk şehidi" olduğunu söylemişti.

Ne var ki *feminist* sıfatı İslâmcı kadınlar arasında hep muhataralı bulunmuştur. 1987 Çıkışı'nı gerçekleştiren Müslüman kadınlar, feministlerden ve feminist teoriden etkilenmiş, onlarla eleştirel bir ilişkiye girmişlerdi. 1988'de, bir grup Müslüman kadın, feministlere "Kadınlara rağmen kadınlar için" tavrını benimsedikleri eleştirisini getirdiler. Nasıl kendileri feministlerin tüketim kültürüne bağımlı kalan ve "geleneksel dişil kimliği sürdüren" giyim kuşamları ile feminizm arasındaki çelişkiye takılmıyorlarsa, onlar da kadın olarak ezilmeyi reddedişle Müslümanlık arasında olduğunu düşündükleri çelişkiye ilişmemeliydiler.

Feministlerin Müslüman kadınlara yaklaşımı, elbette yargıları ve ilişkileri doğrudan etkiledi. Başörtüsü meselesi 1980'lerin sonlarından itibaren feminist hareket içinde keskin bir ayrışmaya sebebiyet vermişti. Kemalist feministler veya kadın hakları savunucuları, keza sosyalist feministlerin önemlice bir bölümü de, başörtüsünü tartışmasız kadını 'kapatmanın' ve ezmenin aracı olarak görüyor, genç kadınların ya baskı sonucu ya da kör bir itaatkârlıkla örtündüğünü düşünüyordu. 'Bilinçli' örtünenler de, demokrasi düşmanı bir ideolojinin bayraktarına indirgenmeyi benimsemiş oluyorlardı. Buna

38 Hizbullah'ın bu dönemdeki cinayetlerine on birinci bölümde değiniyoruz.

karşılık feministlerin (radikal, sosyalist ve sair) bir bölümü, başörtülü kadınların özneleşme mücadelesini önemsiyor, ayrıca sözgelimi sünnete uygun sakal kriminalize edilmezken başörtüsünün siyasî simge damgası yiyip sonuçta yine kadınların kısıtlanmasına itiraz ediyorlardı – Kürt kadın hareketi de genellikle bu eğilimdeydi. Sosyolog Nilüfer Göle'nin (doğ. 1953) çok okunan *Modern Mahrem* (1991) kitabı da bu 'empatiye' katkıda bulundu. Göle, İslâmcı kadınların kamusal-özel ilişkisini dönüştürme çabalarını sosyolojik cepheden ele alıyor, başörtülüler hakkındaki cehalet-gerilik önyargısını sarsıyor, oradaki 'hayata katılma' arzusuna dikkat çekiyordu.

Amargi'nin 2006'daki birinci sayısının başörtüsü tartışmasına ayrılması, anlamlıdır. Çıkış yazısında, yasakçılık yahut yasak karşıtlığındansa, bizzat namus ve beden politikaları üzerinden kadına nizam verme meselesine odaklanarak, başörtüsü tartışmalarının kendisini feminist politik analize tabi tutmak gerektiği vurgulanmıştı. Aksu Bora, Müslüman kadınların başörtüsü mağduriyeti ile solcu, Kürt vb. başka kadınların mağduriyetleri arasında karşılıklı destek pazarlığına tutuşmak yerine, "acı ve yası tanıyan" bir deneyim alışverişi kurmaya çalışmayı öneriyordu.

Kendilerine hayırhah yaklaşan feministlerle İslâmcı-Müslüman kadın gruplarının onlardan sakınmayanları arasında temaslar, işbirlikleri zaman zaman buhrana girse de kesilmedi. 28 Şubat döneminde, laisist çoğunluk hilafına başörtülülere destek veren feministlerle özellikle, aralarında daha yakın ilişkiler gelişti.

İslâmcı kadın hareketinin feminizme baştan mesafe koyan muhafazakâr kolunu unutmayalım. Emine Şenlikoğlu, "aileyi öldürücü bir akım" olarak tanımlıyordu feminizmi. Nazife Şişman 1990'larda bir söyleşide "feminist hareketin sonuçta erkeksiz bir toplum idealine varacağını" ileri sürüyordu. 2006'da *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset* kitabında, feminizmin gen mühendisliğiyle müşterek ifrat noktasının bu olduğunu yazdı: "erkeksiz bir dünya". *Kadın Kimliği* dergisi, 1995'te İstanbul-Kumkapı'da meyhanede sarkıntılığa uğrayan bir genç kadının saldırganı öldürmesi üzerine çıkan tartışmada, "sokaklar da geceler de feministlerin olsun, bize Allah'ın müsaade ettiği mekânlar yeter" diye kesip atmıştı.

Anti-feminist İslâmcılarla feminizmden öğrenmeye açık olan Müslüman kadınların birleştiği nokta, bu kavramın Batıcı ve oryantalist bir anlam yükü taşıdığı fikriydi. Nazife Şişman örneğin, *emperyalist feminizmden* söz ediyordu. Doğulu kadınları tabileştiren ırkçı ve emperyal bir dili vardı feminizmin. Yıldız Ramazanoğlu da, "durmadan karşısındakinin sözünü kesmeye teşebbüs eden" –aslında feminizmin kendi iddiasına aykırı– bir kibirli tavırdan mustaripti. Batıcılık-oryantalizm eleştirisi, Türkiye'deki feministlerin seçkinci ve 'yerli' kültüre uzak olduğuna dair bir yadırgamayla pekişiyordu.

Teorik açıdan en önemli ayrışma nedeni, Müslüman kadınlara göre, feminizmin *cinsiyetlerin fıtratını* tanımamasıydı. Cinsiyetlerin fıtratlarına dayanan farklarını gözeterek, eşitlik yerine *adalet* ilkesini benimsiyorlardı. Beden politikasında, feminizme mesafe barizdir. Erkek şiddetine karşı çıkarken, Müslüman kadınlar "Bedenim benimdir" sloganına razı gelmediler, çünkü bedenin Allah'ın emaneti olduğuna inanıyorlardı. 2000'lerin ilk iki onyılının genç Müslüman kadın kuşağından Feyza Akınerdem, günlük hayatta birçok şeye gönül rahatlığıyla "benim" diyen Müslümanların bedenle ilgili bu sakınganlığını "ilginç" bulduğunu yazacaktır. (Fatma K. Barbarosoğlu da, tesettür modasının, giderek parlaklaşan renkleriyle, bir "Bedenim benimdir" bilincinin göstergesi olduğunu yazmıştı.) Kürtaj ve bilhassa eşcinsellik konularında, yine bariz bir 'tutukluk' kendini gösterir. En ileri gidenler, yasakçı, buyrukçu eril muhafazakâr dili eleştirir, fakat fıtrata müdahaleyi gayri meşru görürler. En koyu kırmızı çizgi, eşcinsellik ve LBGT'yle ilgilidir; apaçık sapkınlık ve hastalık olarak görülür. Bu bahiste rastlanabilen en 'ileri' tutum, eşcinselliğin görünürlüğünün teşvik edilmemesi, "özendirici" olmaması ikazında bulunanlarınkidir...

İslâmî feminizm, uluslararası akademik literatürde 1990'lardan itibaren yer almaya başlamış, 2005'ten itibaren hakkında uluslararası kongreler düzenlenmişti. Bu kavramı, İslâm hukukunun hâkim olduğu bir ortamda savunulacak bir feminizm olarak düşünenler de vardı. Tartışmaların odağını ise, İslâm'ın erkek-egemen yorumlarının yapısökümü oluşturdu. Batıcı evrenselleştirme örüntülerini sorgulayan post-kolonyal çalışmaların teorik müktesebatı, bu tartışmalarda belirleyiciydi – ki bu sorunsal, feminizmi Batıcı hegemonyanın ve oryantalizmin 'keşif kolu' gibi düşünenlerin de kendini içinde rahat hissedebileceği bir çerçeve çiziyordu. Buna rağmen, Türkiye'den bu kongrelere etkin bir katılım olmadı. Hidayet Ş. Tuksal'ın andığımız çalışması gibi istisnalar dışında, bu teorik alan pek iltifat görmedi; İslâmcı kadınlar –Cihan Aktaş'ın İran mukayeselerini bir yana bırakırsak– 'yerliliğe' kapanma eğilimindeydiler. Bu teorik otarşizm de, feminist kimliğine alınan mesafeyi büyüttü. Bu mesafeyi kısaltanlar da vardı. Hidayet Ş. Tuksal, Yıldız Ramazanoğlu ve Cihan Aktaş, örneğin, feminizmle fikrî alışverişe önem verdiler, feminizmin politik zaaflarından 'arındığını' düşündükleri feministleri ayırt ettiler. Kimileri, "Müslüman kadınların feminizmi" terimini yeğledi. Feyza Akınerdem, aslında en nesnel tabirin "başörtülü kadınların feminizmi" olduğu kanısındaydı. Mualla Gülnaz, çok daha erken bir tarihte, "feministlik suçlamasından korkup, sürekli olarak kendilerini bu söylemden ayrımlaştırma çabasına giren" Müslüman kadınların tutumunun, "bunu yaparken tam da karşı çıkmak istediğinin kucağında cılız bir tepkiye dönüşme" riskine dikkat çekmişti.

Kurucuları arasında Hidayet Ş. Tuksal'ın da bulunduğu Başkent Kadın Platformu (1995), feminist tanımını –tek tek bazı üyeleri dışında– üstlenmese de, feministlerle ve feminist gündemle temasta görece geniş mezhepli oluşuyla dikkat çeker. Platformu istisnaî kılan bir başka özelliği, cemaat ve tarikat bağlarından azade oluşudur. Bu azadelik, 'büyük politika' yapan hareketlerden –ve erkeklerden– özerkliğiyle de pekişir. AKP iktidarına da mesafeli durmuşlardır. Feyza Akınerdem, AKP'nin iktidarını pekiştirdiği dönemde, 2010'larda muhalefet cenahında başörtülülerin de artık *iktidarda* görülmesinin, bir "mağduriyet edebiyatından" kâr edenler olarak suçlanmalarının, "dilsizleştirici" etkisinden söz eder. Genel olarak başörtülüleri yine sindiren, ama özellikle muhalif veya özerk başörtülü kadınları susturan bir etkidir bu ona göre.

Başkent Kadın Platformu'nun bir başka vasfı, yürüttüğü yardım faaliyetlerinin yönünü, şefaatçi yaklaşımdan, kadınları güçlendirmeye ve dayanışmaya doğru bükmeye çalışmasıdır. Zaten "vizyon"larını, "modern toplumda dindar kadınlara uygulanan ayrımcılıklar"la beraber, "geleneksel kadın imajını pekiştiren dinî yorumlarla, anlayış ya da kabuller"le mücadele olarak belirlemişlerdir. Bu tutum, Müslüman kadınların hayır-hasenat örgütlenmeleri içinde onları istisnaî kılar. Böylesi örgütlenmeler, 1990'ların ikinci yarısından itibaren hızla artınıştı. Çoğu, cemaat, tarikat ve siyasî hareketlerin kadın kolu olarak, kadınların artan kamusal 'enerjisini' kontrol altına almayı da gözeterek kuruldu. Bu yapılarda, kadınları aile 'şebekesi' içinde tutmaya, aileyi güçlendirmeye dönük bir bakış açısı belirleyicidir. Bununla beraber, başta kadına dönük şiddet ve kadın düşmanlığının başka aşikâr tezahürleriyle –mobbing dahil– mücadele olmak üzere, feminist gündem onları da etkilemektedir.

Recep Tayyip Erdoğan'ın kızı Sümeyye Erdoğan'ın (doğ. 1985) kurucularından ve yöneticilerinden olduğu Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM, 2012), Müslüman kadın aktivizminin feminist gündemle ilişkisini ve iştigalini İslâmî-muhafazakâr bir çerçevede yeniden tanımlamaya dönük iddialı bir girişimdir. "Aile içi ve sosyal rollerin dengelenmesi" önceliğini liberal fırsat eşitliği ve "rekabet edebilirlik" motifiyle bağlayarak, liberal-muhafazakâr bir çerçeve çizerler. "Öz değerleri koruma" popülizmi zaten mahfuzdur. Yaradılış farklarını vurgulayarak eşitliğe karşı adaleti koyan İslâmî şerhi, aslında cinsiyet kimliklerinin kurgusallığını anlatan toplumsal cinsiyet kavramıyla teyellemeye çalışırlar – dernek başkanı akademisyen Sare Aydın Yılmaz, "toplumsal cinsiyet adaleti" mefhumuyla atar bu teyeli. Bu başlık altında akademik kongreler de düzenlemektedirler. KADEM, Müslüman tahsillimeslekli kadınları 'kamudan pay alma' pazarlığında güçlendirmeyi vaat eden korporatif-seçkinci bir çehreye de sahiptir.

Daha önce üç kısa yorumunu aktardığımız Feyza Akınerdem, Müslüman ve feminist kimliklerinin, birbirlerini ve her şeyi topyekûn belirlemeden, daha ferah ve bireysel özerkliğe alan açan bir ilişki içinde var olabilmesinin şartlarını arayan genç Müslüman kadınların örneğidir. 2014'te yayına başlayan –Akınerdem'in de yazarlarından olduğu– *Reçel-blog*, bu arayışın zeki ve nükteli ifadesi oldu. Yeni kuşakların ve yeni zamanların aslî iletişim mecrası olan internet mecrasında 'çıkan' bu platformun adı (reçel), –aslında özgürlükçü tutumuyla bilinen İslâmî düşünür– Dücane Cündioğlu'nun, "İslâmcı kızlara İslâm sosyolojisi türünden lafazanlıklarla vakit kaybetmek yerine önce doğru dürüst reçel yapmayı öğrenmeyi" telkin eden 'nasihatine' bir 'kontra' idi. Bir kimlik olarak bayraklaştırmadan yaşanan bir dindarlığı, keza 'doğallaşmış' bir feminist duyarlılıkla bağdaştırdıkları söylenebilir. Blog yazarları, İslâmcı cenahta hayli zayıf olan mizah kabiliyeti yanında, özgüvenli, cesur dilleriyle dikkat çektiler. Kadın düşmanlığı karşısında keskinleşebiliyorlardı. 2014 sonunda Nebiye imzalı satirik "Adamım büyüksün" şiiriyle büyük yankı ve tepki uyandırdılar: "Ya annesiyim ümmetin ya hiç, ya meleği yanlışlıkların ya da hiç/(...) Beni cinsinizin tanrılığına inandır, kayıtsız şartsız itaate doğru yolla/Meryem'in fahişeliğine, Adolfina'nın cadılığına sonra/ Söylesene sevgilim kadınlar ölünce daha mı umutlu?"

Bağlarken bir muhasebe yapmak gerekirse, 1980 sonrası küçümsenmeyecek gelişmeye rağmen İslâmcı harekette kadın varlığının ve sözünün, soldaki gibi 'paradigmatik' denebilecek bir etki yaratmaktan uzak kaldığını belirtmek gerekir.

"Asenalar"

1980'lerin başından itibaren İslâmcılığın siyasî ve ideolojik hegemonyasıyla baş etmeye çalışan Ülkücü Hareket,[39] kadınlarla ilgili olarak da bu tazyiki çok belirgin hissetmiştir. İslâmcılığın ülkücü tabana olan nüfuzu yanında, bu hareketteki kadınların hızla aktifleşmesi, öteden beri 'geri hizmetlere' itilen ülkücü kadınları cezbetti. İslâmcı kadın yazarlar ve başta başörtüsü olmak üzere onların yürüttükleri tartışmalar, doğrudan veya dolaylı onları etkiledi. Asr-ı Saadet'te kadının etkin ve saygın konumuna dair anlatı, bu camiada da canlı bir karşılık buldu.

Bu etki altında, ülkücü kadınlara atfedilen *Asena*[40] kimliği dahi, gayri İslâmî –totemci, şamanik– çağrışımıyla belirli bir tedirginlik yarattı. Yine de, Türk milliyetçiliğine militanca angajmanın romantik bir imgesi olarak 'ayak-

39 Türkçülük ve Ülkücülük bölümüne bkz., s. 298 vd.

40 Efsaneye göre eski Türklerin mahsur kaldıkları Ergenekon'dan çıkarak kurtulmalarına önderlik eden dişi kurt.

ta kaldı' bu kimlik. Ayrıca –zaman zaman 'savaşçı prenses' endamıyla canlandırılan– bu imgeyi, usul usul, kadının güçlenmesinin ve özneleşmesinin ifadesi olarak görmek isteyen bir tahayyüle cevaz verdi.

Hareketin ideologları, Kemalist söylemin yobaz-dinciliğe karşı gerçek ve temiz dindarlığa sahip çıkmasına benzer biçimde, ülkücü-Türk kadınlığının dindarlıkta İslâmcılardan daha "samimi" olduğunu savundular. Bu samimiyetin bir göstergesi, ülkücü-Türk kadınının 'geride durmayı' bilmesiydi – 'en' iffetli', oydu. Ülkü Ocakları'nın kadınlara dönük çıkardığı *Genç Asena* dergisi 2003'te feminizmi "cazgırlıkla" damgalarken, "İslâmcı feministler" de bu türe dahil edilmişti.

Ülkücü ideoloji, kadının "yozlaşmasına" karşı tetik durmakta ve onu öncelikle annelikle "şereflendirmekte", İslâmcılıkla hemfikirdir. Kadınlar, her şeyden evvel, "Kürşadlar doğuran/Tonyukuk yetiştiren" analardır. Kadının saygınlığı ve toplumsal gücü, erkeğin tamamlayıcısı olmasından geliyordur. Zaten genel olarak daha az tartışılan, kadın 'meselesinin' de çok daha az konuşulduğu ülkücü muhitte, zevceliğin ve aile içi mutluluk-mutsuzluk derdinin pek konu edilmediğini eklemeliyiz. İslâmcılıktan farklı olarak, Emine Işınsu (Öksüz, doğ. 1938) dışında bereketli bir kadın edebiyatının gelişmemesi de bununla ilgilidir. Çok okunan Işınsu'nun 1990'larda bir söyleşisinde "erkeklerle bir yarış şeklinde tezahür etmemesi" ve "aileye hücumda kullanılmaması gerektiği" şerhlerini düşerek kendini feminist saydığını söylemesi ilginçtir. Romanlarındaki kadınlar "sabreden, hüzünlü", mümine kadınlardır. Bununla beraber, kadın kahramanlara ağırlık vermesini, "erkekleri kaç yaşına gelirlerse gelsinler çocuksu ve şımarık, kadınları daha olgun ve sağduyulu" buluyor olmasıyla açıklar!

Bu ideolojik kısıtlar çerçevesinde MHP, "zamanın" da icabı olarak, kadınlara 'biraz' alan açtı.

1999 seçimlerinde 2, 2007'de 2, 2011'de 3, 2015'te 7 Haziran'da 4, 1 Kasım'da 3 kadın milletvekili seçtirdi. Cinsiyet dağılımı oranında % 5'i ancak bulan bu rakamlar, AKP'nin % 15'inin, CHP'nin % 20'sinin, hele kota uygulayan HDP'nin % 40'ının çok gerisindeydi. Milletvekilliği, yerel meclis ve parti içi yöneticilik mevkilerine talip olan ülkücü kadınların hoşnutsuzluğunu artıran bu durum, "artık biraz feminist olmak" gereğinden söz eden çıkışları tahrik edebiliyordu. Ülkücü kadınların temsil eksiğinin bir telâfisi, Meral Akşener'in (doğ. 1956) MHP tarihinde ilk kez bir lider figürü olarak sivrilmesidir. 1996-97'de –o zaman DYP'den– içişleri bakanlığı yapan Akşener, MHP'ye geçtiği 2001'den itibaren partinin önde gelen şahsiyetlerinden biri oldu, 2015'te Devlet Bahçeli'ye karşı genel başkan adaylığına soyundu. Hep Asena kimliğiyle anılan Akşener, bir "yiğit"-kadın hâlesiyle kuşatılmıştır. Fikirlerinden ziyade, PKK lideri Öcalan'ı "Ermeni dölü" diye anması gibi ırkçı

çıkışlarının tamamladığı bir 'dobralıkla', bir kostaklanmayla, bir "erkek gibi kadın" imgesiyle öne çıkar. 28 Şubat'la ilgili muhasebesinde söylediği sözlerin örnek teşkil edeceği gibi, feminizan bir etki onun 'bile' diline sızabilmiştir: "Erkeklere sesleniyorum, kadınların üzerinden ellerinizi, dillerinizi, gözlerinizi çekin."

*

"Koalisyon"

Üniversitede başörtüsü yasağı münakaşasının yeniden alevlendiği 2008'de, başörtülü olan/olmayan farklı camialardan kadınların girişimiyle oluşturulan Birbirimize Sahip Çıkıyoruz Platformu, kadın mücadelesinin deneyimlerini ortaklaştırmaya dönük cesur bir denemeydi. İlk imzacı 1300'e yakın kadın, "kadınlar arasında açılan uçurumların kadınların ezilmesini ve sömürülmesini kolaylaştırdığı"na dikkat çekiyor, "El ele kol kola yürüyemediğimiz bir kamusal alan bizim kamusal alanımız değildir!" diyordu. Müslüman kadınların da 'bedenimiz bizimdir'e yaklaştığı, radikal bir anti-otoriteryanizmde birleşmişlerdi: "Bedenimizin modernite, cumhuriyet, laiklik, din, gelenek, görenek, ahlak, namus ve de özgürlük adına denetlenmesini istemiyoruz." Birbirimize Sahip Çıkıyoruz Platformu, dayanışma ve temas zeminini başörtüsü davasının dışına da taşırdı, örneğin 2010'da bu platform Pınar Selek'e destek verdi. Ardından sönümlenen bu ilişki ağı, Müslüman kadınlarla –daha çok solcu– feministler arasında, fikirlerin harmanlanmasıyla kimliklerin birbirini sınaması arasında gerilen ve 2013'teki Gezi İsyanı sonrasında kopmaya yaklaşan hayli ilginç bir deneyim oldu.

Farklı kimliklerle yürütülen kadın mücadelelerini harmanlamaya dönük, daha sessiz ve derinden yürüyen, ideolojik 'müzakere' veya destek teatisinden ziyade 'yapıcı'-pratik politik deneyime odaklanan bir girişim, 2003'te KA.DER Ankara şubesi bünyesinde oluşan Yerel Siyaset Çalışma Grubu'dur. *Amargi* dergisinin 2008 Kış sayısını, yerel siyasetin *esas* siyaset olduğunu vurgulamaya ayırdığını hatırlayabiliriz. Yerelin ikincilleştirilmesi, tabileştirilmesi, kadınların tabileştirilmesinin bir simetriğiydi *Amargi* yazarlarına göre. Yerele odaklanmanın, birbirine dolanan bu iki maduniyetle birlikte baş etmek gibi bir anlamı da vardı. Yerel politikayla meşgul olan kadınlara hitap eden Yerel Siyaset Çalışma Grubu, eğitimin yanı sıra sürekli izleme faaliyetiyle ilerledi. Kadınlara sunulan "hizmetlerin" çok defa toplumsal cinsiyet körlüğüyle malül "ezbere" işler olduğuna, "bütün kadınlar için" hazırlandığı söylenen projelerin kadınlar arası sınıfsal ve kültürel farkları dikkate almadığı zaman boşa düştüğünü anlatan bu çalışma *teşhirle* sınırlı kalmadı, somut *know-how* desteği sağladı. Bu yaklaşım, kimlikleri yarıştırmaksızın

ve onları yatay keserek, *ad hoc*, 'iş üzerinde' bir ilişki ağının sürdürülebilirliğine imkân verdi.

Yerel Siyaset Çalışma Grubu, 2002'de Kadın Koalisyonu'ndan çıkmıştı. Kadın Koalisyonu, seçimler vesilesiyle "temsilde adalet ve eşitlik" ilkesi temelinde çok farklı siyasî meşreplerden ve iştigal sahalarından kadın örgütleri arasında kurulan esnek bir işbirliği ağı idi. 2015'e gelindiğinde, 'imza kardeşliğinden' ziyade somut bilgi ve deneyim alışverişine dayanan ilişkiler sayesinde, gerilmeden esneyen bu ağ, 100'ü aşkın örgütü bir arada tutabiliyordu. Burada, kimlikleri sabitleyen uzlaşma-hoşgörüden ziyade müşterek 'iş yapmaya' ve bu deneyimin dönüştürücülüğüne güvenen pragmatizmin nabzı atar. Koalisyonun kurucu ve yürütücülerinden İlknur Üstün, 2015'te yaptığı muhasebede, küçük ölçekte de olsa "hayatı biçimlendirme" deneyiminin değerini, politik faaliyetin hem ütopik nitelikli hem yine küçük ölçeklerde anbean gerçekleşen "özgürlük vaadini" vurgular; buralarda biriken 'yeni bir başlangıç yapma' gücüne dikkat çeker. Daha önce, feminizmin cinsiyetçilikle ve cinsiyet kimlikleriyle ilgili *sözü* haricinde, tarz-ı siyasetiyle de bütün politik akımları etkilediğini konuşmuştuk. Bitirirken ele aldığımız örneklerde üzerinde durduğumuz bu *müsbet pragmatizmi* de o tarz-ı siyasetin müktesebatına dahil etmek gerekecektir.

KAYNAKÇA

Gülnur Acar-Savran: *Beden, Emek, Tarih/Diyalektik Bir Feminizm İçin*. Kanat Yayınları, 2004.

—: *Beden Emek Tarih*. Kanat Kitap, İstanbul 2004.

—: *Kadının Görünmeyen Emeği*. Yordam Kitap, İstanbul 2008.

Adalet Ağaoğlu: *Ölmeye Yatmak*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998 [ilk baskısı 1973].

Meral Akbaş: *"Biz Bir Orduya Kafa Tuttuk Arkadaş" - Mamak Kitabı*. Ayizi Yayınları, Ankara 2011.

Emel Akal: *Kızıl Feministler*. İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Gülfer Akkaya: *Sanki Eşittik*. Kumbara Sanat Atölyesi ve Toplumsal Dayanışma Derneği. İstanbul 2011.

Elif Ekin Akşit: *Kızların Sessizliği*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015 (3. baskı).

Cihan Aktaş: *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*. Beyan Yayınları, İstanbul 1992.

—: *Mahremiyetin Tükenişi*. Nehir Yayınları, İstanbul 1995.

Fatma Aliye - Mahmud Esad: *Çok Eşlilik*. Hece Yayınları, Ankara 2007.

Amargi: *Feminizm Tartışmaları 2011*. İstanbul Amargi, İstanbul 2011.

—: *Feminizm Tartışmaları 2012*. İstanbul Amargi, İstanbul 2012.

Necla Arat (yay. haz.): Türkiye'de Kadın Olmak. Say Yayınları, İstanbul 1994.

Hülya Argunşah: *Bir Cumhuriyet Kadını: Şüküfe Nihal*. Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

Fatma K. Barbarosoğlu: *Hiçbiryer*. Timaş Yayınları, İstanbul 2004.

—: *Uzak Ülke*. Profil Yayıncılık, İstanbul 2012.

—: *Şovve Mahrem*. Profil Yayıncılık, İstanbul 2014.

Nazan Bekiroğlu: Şair Nigâr Hanım. İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

Tansu Bele: *Cumhuriyet Kadınının Aydınlık Yüzü Necla Arat*. Kaynak Yayınları, İstanbul 2013.

Ceren Belge: *Ohal'de Feminizm - Nebahat Akkoç Anlatıyor*. Ayizi Yayınları, Ankara 2012.

Fatmagül Berktay: "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (yay. haz. Şirin Tekeli). İletişim, 1993.

—: "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. İletişim Yayınları.

Aksu Bora: "Kadın hareketi: Nereden nereye", Birikim, sayı 83 (Mart 1996), s. 39-41.

—: *Feminizm Kendi Arasında...*, Ayizi Yayınları, Ankara 2011.

— (der.): *İradenin İyimserliği - 2000'lerde Türkiye'de Kadınlar*. Ayizi Yayınları, Ankara 2015.

Sevim Burak: *Mach One'dan Mektuplar*. Palto Yayınevi, İstanbul 2014 [ilk basımı: 1990].

Peride Celal: *Evli Bir Kadının Günlüğünden*. Oğlak Yayınları, İstanbul 1996 [ilk basımı 1971].

Handan Çağlayan: *Analar Yoldaşlar Tanrıçalar*. İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

Serpil Çakır: *Osmanlı Kadın Hareketi*. Metis Yayınları, İstanbul 1993.

İpek Çalışlar: *Latife Hanım*. Doğan Kitap, İstanbul 2006.

Kenan Çayır: *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Duygu Çayırcıoğlu: "1960'ların ve 1970'lerin kadın edebiyatçılarında ön-feminizm". *Birikim* sayı 328-329 (Ağustos-Eylül 2016), s. 141-150.

Behçet Çelik: "Taze solukla onulmazlık arasındaki kılpayı ayrım: Tomris Uyar'ın öyküleri", *Ateşe Atılmış Bir Çiçek* içinde, Can Yayınları, İstanbul 2012, s. 207-218.

Kader Çeşmecioğlu (haz.): *Ateşe Uçan Pervaneler - Devrimci Yolcu Kadınlar Anlatıyor*. Kalkedon, İstanbul 2015.

Melike Gül Demir: *Siyasal Kürt Kadınının İnşası*. Belge Yayınları, İstanbul 2015.

Aynur Demirdirek: *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*. Ayizi Yayınları, Ankara 2011.

Fatma Kılıç Denman: *Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*. Libra Yayıncılık, İstanbul 2009.

Leyla Erbil: *Tuhaf Bir Kadın*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009 [ilk basımı 1971].

—: *Tezer Özlü'den Leyla Erbil'e Mektuplar*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

"Ermeni Feminist: Hayganuş Mark." www.bianet.org, 30 Nisan 2003.

Füruzan: *Parasız Yatılı*. Bilgi Yayınları, Ankara 1971.

—: *Benim Sinemalarım*. Can Yayınları, İstanbul 1993 [ilk basımı 1972].

Nuray Göl: "Türkiye'de kadın hareketine Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği bağlamında bir bakış", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Çimen Günay: "Toplumcu gerçekçi Türk edebiyatında Suat Derviş'in yeri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

Aynur İlyasoğlu, Necla Akgökçe (yay. haz.): *Yerli Bir Feminizme Doğru*. Sel Yayıncılık, 2001.

Jineoloji - Bilim ve Kuram Dergisi, Sayı 1 (Mart-Nisan-Mayıs 2016).

Özlem Kale: "Asılacak Kadın ve Kadının Adı Yok Romanlarında Feminizmin Yorumlanışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 32, s. 139-147.

Zülal Kılıç: "Cumhuriyet Türkiyesinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (ed. Ayşe Berktay Hazımirzaoğlu). Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Burçak Keskin Kozat: "Entangled in secular natoinalism, feminism and Islamism", *Cultural Dynamics* içinde, sayı 15 (2), Londra 2003, s. 183-211.

Ahmet Kökdemir: "Emine Işınsu: Hayatı-Şahsiyeti-Sanatı-Fikirleri-Eserleri", yayımlanmamış doktora tezi, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Elifhan Köse: *Sessizliği Söylemek - Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Erdal Köse: "İffet Halim Oruz, Hayatı, Eserleri", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2006.

Sevda Alankuş Kural: "Türkiye'de alternatif kamular/cemaatler ve İslamcı kadın kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 72 (Bahar 1997), s. 5-44.

Şefika Kurnaz: *Balkan Harbimizde Kadınlarımızın Konuşmaları*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.

—: *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını (1839-1923)*. Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.

Nezihe Muhiddin: *Bütün Eserleri* - 4 cilt. Kitap Yayınevi/Mor Kitaplık. İstanbul 2006.

Hülya Osmanağaoğlu: *Feminizm Kitabı - Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*. Dipnot Yayınları, Ankara 2015.

Özgürlüğü Ararken: Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri. Amargi, 2005.

Muazzez Pervan (der.): *İlerici Kadınlar Derneği - "Kırmızı Çatkılı Kadınlar"ın Tarihi*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.

Yıldız Ramazanoğlu: "Cumhuriyetin Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - İslâmcılık* Cildi içinde, İletişim Yayınları.

Serpil Sancar: *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Ezgi Sarıtaş - Yelda Şahin: "Ellili yıllarda kadın hareketi", *Türkiye'nin 1950'li Yılları* içinde (haz. Mete Kaan Kaynar). İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 627-665.

Süheyla Kırca Schroeder: *Popüler Feminizm - Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*. Bağlam Yayınları, İstanbul 2007.

Yıldız Sertel: *Annem - Sabiha Sertel Kimdi, Neler Yazdı*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Nükhet Sirman: "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi - Milliyetçilik*. İletişim Yayınları.

Sevgi Soysal: *Tante Rosa*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013 [ilk basımı 1968].

—: *Yürümek*. İletişim Yayınları, İstanbul 2012 [ilk basımı 1970].

—: *Şafak*. İletişim Yayınları, İstanbul 2004 [ilk basımı 1975].

—: *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*. İletişim Yayınları, İstanbul 2003 [ilk basımı 1976].

—: *Türkiye'nin Kalbi, Kabul Günleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Serap Güzelcan Şenol: "Türkiye'de 1980 sonrası kadın hareketi ve feminist yayıncılığın oluşum süreci: Pazartesi Dergisi deneyimi", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilim Enstitüsü, İzmir 2010.

Nilüfer Timisi, Meltem Ağduk Gevrek: "1980'ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde (der. Aksu Bora, Asena Günal), İletişim, 2002

Şirin Tekeli: *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010 [ilk basımı 1990].

—: "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (ed. Ayşe Berktay Hazımirzaoğlu). Tarih Vakfı Yayınları, 1998

Nagehan Tokdoğan: "Kürt Kadınların Sesi: Bir Karşıt Kamusallık Pratiği Olarak Hêviya Jinê Dergisi", *Fe Dergi*, Sayı 2 (2013), s. 38-52.

Zafer Toprak: *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015.

Halime Toros: *Sahurla Gelen Erkekler*. Vadi Yayınları, Ankara 1994.

Hidayet Şefkatli Tuksal: *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Otto, Ankara 2014.

Tomris Uyar: *Dizboyu Papatyalar*. Adam Yayıncılık, İstanbul 1982 [ilk basımı 1971].

Fatma Nevin Vargün: "Hareketin erilliği", İrfan Aktan: *Zehir ve Panzehir - Kürt Sorunu: Faşizmin Şartı Kaç?* (Söyleşiler) içinde. Dipnot Yayınevi, Ankara 2006, s. 227-242.

Fatma Nudiye Yalçı: *Hayatı ve Eserleri*. Rezan Yayıncılık, İstanbul 2012.

Zehra Yılmaz: *Dişil Dindarlık*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Yaprak Zihnioğlu: *Kadınsız İnkılâp*. Metis Yayınları, İstanbul 2003.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

KÜRT ULUSAL HAREKETİ

Kürtçe ilk gazete, 1898 ilkbaharında Mısır'da yayımlandı. Osmanlı hükümetinin takibatı altında düzensiz çıkabilen, birçok sayısı Avrupa'nın değişik şehirlerinde basılmak zorunda kalan ve otuz bir sayı sürebilen *Kurdistan* adlı gazetenin yayıncısı Mithat Mikdat Bey, okurlarına şöyle yalvarıyordu: "Ey ağalar beyler! Çocuklarınızın günahı boynunuzda olacak. Okula gönderin, okutun onları. Zenginleriniz köylerinizde okullar açsın. Ey ağalar beyler, ey Kurmançlar! Söylediklerime kulak asmayıp hâlâ çobanlık ve rençberlik yapmaya devam ederseniz kısa bir süre sonra ülkemiz tamamıyla harap olacak."

Geç Osmanlı İslâmcılığının önde gelenlerinden Babanzade Ahmed Naim, aşağı yukarı o sıralar, Avrupa'nın bir illeti saydığı milliyetçiliğin Müslümanları yoldan çıkarırken "Kürt kardeşlerine" henüz bulaşmamış olmasına şükrediyordur. Zaten *Kurdistan*'daki yakarı, bu fazladan geri kalmanın, bu 'ekstra' gecikmişliğin yakarısıdır. **Batıcılık ve Milliyetçilik** bölümlerinde, Türk milliyetçiliğinin ve modernizminin gecikme endişesinden, telâfi acelesinden konuşmuştuk. Kürt millî uyanışında bu alarmizm daha da güçlüdür. Modernleşme sürecindeki Osmanlı devletinin merkeziyetçi müdahale ve nüfuz kapasitesini geliştirmesi, Kürt beylerinin yüzyıllardır hüküm sürmesine elveren özerk bölgesel statüyü tehdit ediyordu. Modernleşen devletin yeni resmî ideoloji olarak bir Müslüman-Türk milliyetçiliğini inşaya yönelmesi, –İttihat Terakki döneminde belirginleşen yönelim–, topyekün bir statü kaybının alâmeti olarak görünmekteydi. Kürt ve Ermeni nüfusun müştereken yoğunlaştığı coğrafyalarda, Ermeni milliyetçiliğinin hızlı gelişmesi ilâve bir tehdit algısı yaratıyordu – ki bu etken, Kürt millî hareketini bir müddet Müslüman-Türk milliyetçiliğiyle teyelleyecektir. Her halükârda, behemehal

çağa yetişmeye, bunun için de millî kimlik inşasını behemehal ikmal etmeye dönük telâşlı bir teyakkuz ve geç kalma kaygısı hükûm sürer oralarda.

Bedirhanî mirası

Kurdistan'ın canhıraş çağrısının *ağalara-beylere* hitap ettiğinin farkına varmışsınızdır. Kurmançlar, yani Kürtçenin Kuzey lehçesini konuşan Kürtler arasında bir öznelik kabiliyeti, onlara mahsus görülüyordu. Zaten çağrının sahibi de bir *bey* idi; Mithat Mikdat, Mîr Bedirhan Bey'in oğlu olmanın itibarıyla konuşmaktaydı.

Bedirhan Bey (Bedirxan, 1803-1868) 1830'lardaki politik etkinliğiyle, Osmanlı'nın devleti merkezîleştirerek yeniden yapılandırma rejimine karşı, erken ve 'akıllı' bir tepki geliştirmişti. Cizîra Botan bölgesinin emiri (mîr) olarak, muhtariyetini koruma kaygısıyla hareket ediyordu. Açık bir meydan okumaya kalkışmadan, vergi rejiminde ve idarede rıza üretim kapasitesini güçlendiren 'sosyal' uygulamalarla, kendi karşı-modernleşme hamlesini yaptı. Mahir bir diplomasiyle, diğer Kürt beyliklerini federatif bir ilişki içinde birleştirme yönünde adımlar attı. İttifak ettiği beylerden biri, bu uğraşı "Kürdistan gayreti" diye olumlamıştır. İstanbul'a sadakatini ısrarla beyan ediyordu, ancak varlığının tehdit altında olduğunu anlayınca 1839'da açık direnişe geçti. (Öncesinde bölgedeki Nasturî başkaldırısının katliam şiddetinde bastırılması, bu Kürt beylikleri ittifakının Batı nezdinde de mücrim ilan edilmesine yol açmıştı.) Ayaklanma çabuk bastırıldı, Bedirhan ailesi İstanbul, Girit ve başka yerlere sürgün edildi. Bedirhan'ın muhtariyetini güçlendirerek ve rıza temelini genişleterek sürdürmeye dönük hareketi, Kürt millî tarih yazımında bir tür ön-ulus-devlet tecrübesi olarak kayda geçecektir.

Can ve mal güvenliğinin temin edilmesi üzerine "böyle emniyetleri işitir isek de itimat etmeyip hiledir dediklerini" söylemesi, yeni rejimin (Tanzimat'ın) "böyle olduğunu bilmezdim" deyişi; Bedirhan Bey'in, yeni zamanların getirdiği topyekûn değişim hakkında güçlü bir sezgiye sahip olmakla birlikte bunu 'tam anlamadığına' işaret eder. Onun itibarını kuşanan oğulları ve torunları, Bedirhanlar veya Bedirhanîler, kendilerini modernliğin ve millî inşanın bilgisini geliştirmeye adayacaklardır.

Geç Osmanlı dönemi Kürt ulusal hareketi

Bedirhan'ın yenilgisi, Kürt emirlerinin, beylerinin güç kaybının etkileyici bir timsali ve başlangıcı oldu. Arkasından, öncü seçkin zümresi olarak, itibarları hasara uğramamış olan dinî liderler, şeyhler daha fazla temayüz ettiler. Osmanlı'ya (1879) ve İran'a karşı (1881) isyana önderlik eden Şemdinlili Nak-

şî-Halidî Şeyhi Ubeydullah Nehrî'nin (1827-1883) 1879'da Batılı diplomatlara hitaben, Kürtlerin ayrı bir halk olarak tanınmaları gereğini ilan edişi, bu millî önderlik misyonunun bir örneğidir. Kalkışmasına 'arı' dini ihya etme saikiyle başlayan Şeyh Ubeydullah, Kürtlerin yasaları ve gelenekleri yanında "dinlerinin" de ayrı olduğunu söyleyecek noktaya gelmişti. Bu bir istisna veya aşırılık değildi; 19.-20. yüzyıl dönümünde milliyetçi fikirler Kürt tekkelerine nüfuz etti. 1907'de Kuzey Irak/Güney Kürdistan'da etkili olan bir başka Nakşî-Halidî Şeyhi Abdüsselam'ın önderliğinde İstanbul'a sunulan "arzuhal"deki talepler, şeriata uygun yönetim yanında, Kürt bölgelerine atanan dinî ve idarî görevlilerin Kürtçe bilenlerden, kadı ve müftülerin –Kürtlerin büyük çoğunlukla mensup bulunduğu– Şâfî mezhebinden seçilmesi, eğitimin Kürtçe verilmesi idi.

Beri yandan, bey ailelerinin yeni kuşakları –Bedirhanlar örneğindeki gibi–, tahsille veya otodidaktik gayretle modern aydınlara dönüşerek yeni bir millî seçkin profilini teşekkül ettirmekteydiler.

Kırsal aşiret önderleri (ağalar) ise, 1890'ların başından itibaren oluşturulan Hamidiye Alayları'nın da önemli katkısıyla, büyük ölçüde Osmanlı'nın çekim alanında kaldılar. Adını Padişah II. Abdülhamid'den alan Hamidiye Alayları, Rusya'nın ve Ermeni ulusal hareketinin oluşturduğu tehdide karşı Kürt köylülerini silah altına alırken onları askerî nizam içinde disipline etmeye yaradı. Kürt ağalarını bu aşiret milislerinin 'başına' subay ("paşa") atamakla hem onların sadakati güvenceye bağlanıyor hem de rütbe ve yetki dağıtımı vasıtasıyla aşiretler arası dengelerle oynanabiliyordu. Hamidiye Alayları politikası aşiretleri bir yandan güçlendirdi, bir yandan ayrıştırdı. Aşiretler ve liderleri arasındaki ayrışma, birçok aşiret içinde bağlıları olan şeyhleri güçlendiren bir etki yarattı.

Bu vasatta, Kürt millî kimliği etrafında kurulan ilk örgüt, 1900'de medreselilerin başını çektiği, İttihat ve Terakki'ye sempatili Kürdistan Azm-i Kavi [Güçlü İrade] Cemiyeti'dir. O zaman Said-i Kürdî olarak anılan Said-i Nursî de[1] İslâmî kimliği güçlendirmekle Kürt millî kimliğini geliştirme davasını iç içe gören bu cemiyetin etkin mensuplarındandı. Yine iç içe geçen dinî ve milliyetçi kaygılar, Said-i Kürdî'yi, hızla Türk milliyetçiliğine meyleden İttihat ve Terakki'den uzaklaştıracaktır. İttihatçıların sonra Kemalizmde belirginleşen laisist çehresi, onun bu yüz çevirişini teyit etmektedir. Buna mukabil, özellikle modern Kürt aydınları arasında, dinî ve millî kimliklerin iç içeliğinde sorun görenler de çıkmaya başlamıştır; onlar, Bedirhan Bey'in teslimiyetinin de dinî otoriteye bağlılığı yüzünden kolaylaştığına dikkat çekerler...

Azm-i Kavi Cemiyeti'nin önde gelen simalarından Ahmed Ramiz, millî hamaset anlatıları yanında Kürtçe neşriyata öncülük etmesiyle bilinir. 1908'de

1 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 424 vd.

kurulan Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti, esasen bu işe odaklandı. Yazılı olmayan edebiyatın özgünlüğüne ve zenginliğine methiye ile, Kürtçeyi teşvik çabasına girdiler. Bu cemiyet, farklı önder profillerini bir araya getirmesiyle dikkat çekicidir: Az zaman evvel milliyetçiliğin Kürt kardeşlerine bulaşmadığına şükreden Babanzade Ahmed Naim, Bedirhan Bey'in oğlu Emin Ali, Said-i Kürdî, Şeyh Ubeydullah'ın oğlu Seyyit Abdülkadir örneğin, buradadırlar.

1912'de kurulan Hêvî [Umut], "Talebe Cemiyeti" oluşuyla, yani modern tahsilli aydın zümresini sahneye çıkarmasıyla önemlidir. Osmanlı bürokrasisindeki mevkiinden gelen bir itibar taşıyan Diyarbakırlı Cemilpaşazade ailesinin yeni kuşağı da bu cemiyet vesilesiyle millî sahneye çıktı. Hêvî'nin söyleminde, milliyetçilik modernizm ve aydınlanmacılıkla birleşir: İhmal edilen millî tarih "telfik edilmeli" [toparlanıp birleştirilmeli], "Kürd milletinin ilim ve irfanda bir an evvel ilerlemesi" temin edilmelidir. Kısa sürede kapatılan yayın organları *Rojî Kurd*'da [Kürtler'in Günü] yer alan yakarı, *Kurdistan*'ın 1898'deki âcilciliğini tekrarlar: "Gözlerimizi açıp o derin uykudan uyanmazsak, Kürtlük diye bir şey kalmayacak."

1919'da kurulan Kürt Teali Cemiyeti'nin, politik iddiayı yükselttiğini söyleyebiliriz. Teavün ve Terakki'deki –tabiî yine elitler arası– çoğul temsil kuvveti bu cemiyette de görülür. Kurucu genel başkan Seyyit Abdülkadir (1851-1925), 'organik' bağlara sahip olmamakla beraber, İstanbul'daki geniş Kürt işçi kitlesi nezdinde hürmet görmekteydi. Kürt Teali Cemiyeti, programında yerel özerkliğe yer veren Hürriyet ve İtilaf'la ittifak ederek, muhalefet saflarını seçmiş bulunuyordu. "Ekseriyeti Kürt kavminin sakin bulunduğu memleketler" için, hilafete ve Osmanlı saltanatına bağlılık kaydıyla, özerk yönetim istiyorlardı; Kürt vilayetlerine Kürt yöneticiler atanmalıydı. Cemiyetin resmî kâğıtlarında Fransızca *Autonomie du Kurdistan* ibaresi basılıydı. Çağın milletler çağı olduğu, her milliyetin neşvü nema bulmayı hak ettiği fikriyle, modernizm ve milliyetçiliği bağdaştıran söylemin tipik temsilcisiydiler. Millî bilinç eksiğiyle iç içe, bilgisizlik derdine yanıyor, o açığın kapatılması da "ancak kendi dilimizle olur" diyorlardı. Tealicilerin fiilî yayın organı *Jîn* [Hayat], kadim Kürtçe edebî eserlerin yayımlanmasına öncülük yaptı; bu dergide Memduh Selim Batı literatürüne de vukufu olan bir entelektüel olarak temayüz etti. *Jîn*, kadınların hayata katılması icabını da Kürt ulusal hareketinde ilk kez dile getirdi. Tealicilerde de alarmizm barizdir: "Vakit dardır", "düşman gafletimizden yararlanıyor", "ilerde pişmanlık fayda etmez" ikazlarının arkası kesilmez. *Jîn*'de yer alan bir manzume, "Ey nifak içindeki millet!" diye sitem eder; milletin –bilhassa önderlerinin– bölünmüşlüğü ve iç çelişkilerin iğvasından kendini alamadığı izleği, Kürt milliyetçi söyleminin sabit bir motifi haline gelecektir.

Birinci Dünya Savaşı sonrası arayışlar

Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisiyle sonuçlanan Dünya Savaşı, tabiî ki âcilciliği ayyuka çıkardı. Kürt millî hareketinin muhtelif önderleri, imparatorluğun enkazından bir Kürt millî devleti çıkartma ümidiyle, kimileri Rusya'yla, kimileri İngiltere'yle temas aradılar. Ancak mağlup imparatorluk toprakları üzerinde, mutasavver sınırları önemli bir mikyasta Kürdistan'la örtüşen bir Ermeni millî devleti iddiasının da var olması, önceliği bu tehdide kaydırdı. Bu baskın tehdit algısı, Ankara hükümetiyle bilhassa Kürt aşiret yönetimleri arasında bir ittifak zemini oluşturdu. Modern Kürt tarihi ve toplumunun öncü araştırmacısı Martin van Bruinessen (doğ. 1946), Kürdistan fikrini mümkün kılanın Ermeni katliamları olduğunu vurgular. Kürt illeri bu katliamlar 'sayesinde', bu coğrafyanın otokton halklarından olan Ermenilerden 'boşalmıştı'. Ancak bu durum bir de paradoks üretir: Bu fecaatin yükü, Kürt cemaat önderlerini ve kısmen de millî hareketini Kürdistan emelini öteleyen bir suç ortaklığına itecektir.

Bir Kürt millî devleti için uluslararası politika zemininde yapılan denemelerin ilginç bir faslı, Şerif Paşa'nın yürüttüğü faaliyettir. Uzun süredir Avrupa'da yaşayan Şerif Paşa (1865-1944) 1909'da İttihatçılardan koparak sert bir muhalefete yönelmişti. İngiltere-Fransa eksenine yakın, Batıcı-modernist bir tutumu vardı. İngiltere'nin ve Kürt milliyetçi örgütlerinin rızasıyla, 1919 Haziran'ında başlayan Paris Barış Konferansı'nda "Kürdistan'ın delegesi" sıfatıyla yer aldı. Şerif Paşa burada Kürt Tealicilerin İngiltere mandası altında özerklik talebini masaya getirdi.

Tealicilerin de Şerif Paşa'nın da temel dayanağı, Wilson Prensipleri'nden Kürtlerin yararlanmaya hakları olduğu savı idi. ABD Başkanı Wilson, Dünya Savaşı'nın sonunda kalıcı barış için bir programatik çerçeve açıklarken, her ulusun kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu ilkesini vurgulamıştı. Büyük güçlerin politikasına yön vereceği ümidini uyandıran bu çıkış, bütün ulusal kurtuluş mücadelelerinde müthiş iyimser bir hava estirdi. Bazı İngiliz diplomatik kaynaklarında "Kürt Lawrence'ı"[2] diye anılan istihbaratçı İngiliz Binbaşı Noel,[3] Kürt milliyetçi liderlerinin o sıralardaki iyimserliğini acımasız bir sinizmle tasvir eder. "Başkan Wilson'un 'herkes istediğini yapsın'a dönüşüp boşa umut veren ilkesi"ne kanan "Osmanlı Kürtler'i, avazları çıktığı kadar bağırırlarsa Wilson'un kendilerini duyacağını" sanıyorlardır ona göre.

2 İngiltere istihbaratının görevlisi olarak Arap ulusal hareketiyle İngiltere karargâhı arasında irtibat sağlayan "Arabistanlı Lawrence" (Thomas Edward Lawrence, 1888-1935), gerek Arapları "kışkırtan" hain gerek onları bilinçlendiren hâmi çehresiyle, canlı bir oryantalist klişenin konusudur.

3 Edward William Charles Noel, 1886-1940. M. Kemal'in *Nutuk*'taki favori düşman figürlerinderidir!

Bu dönemde Kürt millî hareketinin yerleşik önderleri canla başla Batılı güçlerle temas aramaya yoğunlaşmış, özellikle Wilson ilkelerinin garantörü olması umulan İngiltere'ye büyük alâka ve hayranlık peyda olmuştur. Ankara hükümeti, bir yandan, elbette zaten hiç benimsemediği Wilson ilkeleriyle değil reel politik hesapçılıkla hareket eden İngiltere diplomasisine ve istihbaratına markaj uygulamaktan geri durmazken; bir yandan da izleyen on beş-yirmi yıldaki bütün Kürt kalkışmalarında "İngiliz parmağı" motifini işleyecektir.

Şerif Paşa'nın Paris Konferansı'nda "bağımsızlıkları ve ulusal geleneklerine kırılmaz bir düşkünlükleri olan ve doğal yapılarında şiddet yanı öne çıkan Kürt aşiretler"in, Ermeniler lehine ikna edilmelerinin kolay olmayacağı imâsına yer vermesi manidardır. Kürdistan delegesinin müzakere denklemindeki müşkülât şuydu: Hem Ermenistan'a 'yazılan' toprakların Kuzey Kürdistan'ı teşkil eden bölümünde çoğunluğu Kürtlerin oluşturmasına dayanarak 'sınırlarını' müdafaa etmesi, hem de soykırıma uğrayan Ermenilerin ve Kürt unsurlarını da kırımın mesulleri arasında gören Batılı murahhasların gönlünü yapması gerekiyordu. 1919 Kasım'ında Şerif Paşa ileri bir adım atarak, Ermeni temsilcisi Bogos Nubar Paşa'yla bir Kürt-Ermeni ortak bildirisi imzaladı. "Her ikisi de Aryen olan halklarımız..." ibaresinin geçtiği bu bildiri sembolik açıdan önemliydi, fakat esasen Kürt millî hareketini 'dağıtan' bir etki yarattı.

Bunda Ankara hükümetinin Kürtler arasındaki "Ermeni intikamı" korkusunu ve "Kürdistan'ı Ermenistan yapacaklar" endişesini bileyerek yürüttüğü kampanyanın da payı oldu. 1919 Mayıs'ında başlayan İzmir işgali, "gâvurun" iktidar ve intikamına dair bu endişeleri kanırtacak malzeme sunmaktaydı. Birçok Kürt aşiret reisi, bu etki altında, Türk-Kürt kader ortaklığına sahip çıkarak Kürt Şerif Paşa'yı protesto eden telgraflar yolladılar. 1919-20'de Diyarbakır ve başka bazı Kürt şehirlerinde 'Wilsoncu' ümitlerle faaliyet gösteren Kürt Kulüplerinin yöneticilerinin de "Ermeni intikamı" kaygısıyla kafası karışmıştı; bundan istifade eden hükümetin baskısıyla kapatıldılar.

Şerif Paşa'nın Kürtleri temsil yetkisi olmadığını bildiren protesto telgraflarından birinde, Silvanlı bir grup aşiret reisi, şeyh ve eşraf, Kürtlerin "her şeyden evvel İslâm, ikinci olarak Osmanlı ve en sonra Kürt" olduklarını duyurmuşlardı. "İslâm kardeşliğinin en fedakâr ve en bağlı ve en uyumlu bir uzvu" olma gurur ve şuuru hâlâ çok güçlüydü; halife, bağımsızlıkçıların bile birçoğunu 'bağlıyordu'. Ankara hükümeti, bu Osmanlı sadakatinin işlemesine ses çıkarmazken, özellikle aşiret reisleriyle 'flörtöz' bir ilişki sürdürmeyi ihmal etmedi. Erzurum ve Sivas kongrelerinde hürmet gören ve aşağı yukarı Kürt nüfusa oranlı katılımı sağlanan Kürt delegeler, geleneksel özerklik statüsünün süreceğine ve "Kürdistan'ın kalkındırılacağına" dair vaatler aldılar.

Mustafa Kemal, 1923 yılı başında İzmit'te verdiği beyanatta –hâlâ... ve son defa!– "bir nevi mahalli muhtariyet"ten söz edecektir.

Bu arada 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sévres Antlaşması, bir Kürt devletinin kurulması hakkını tanıyor fakat muğlak bırakıyordu. Özerkliği teminat altına alınan Kürt halkına, "tamamen bağımsız olmak" için bir yıl içinde Milletler Cemiyeti'ne başvurma hakkı tanınmıştı. Bu antlaşmada vaz'edilen bağımsız Ermenistan'la Kürt bölgesinin sınırları da bilahare belirlenecekti. Ankara hükümetinin Millî Mücadele'sinin kazandığı ivmeyle berhava olan Sévres Antlaşması, Yunanistan dışında hiçbir ulusal meclis tarafından onaylanmadığı için zaten kadük kalacaktı.

Kürt Kulüpleri adına Ankara hükümetine destek olan beyanname, Seyyit Abdülkadir tarafından neşredilmişti. Seyyit Abdülkadir'in Kürt Teali Cemiyeti'nin başkanı sıfatıyla bu tavrı almasının ve Kürtlerin istiklâl istemediğini açıklamasının sembolik önemi büyüktü. O, "Türklerin bu düşük zamanlarında onlara darbe indirmekliğimiz Kürtlük şanına yakışmaz, şimdilik Türklere yardım etmeliyiz" diyor; Türk yönetimi altında 'sadece' özerk de olsa birleşik bir Kürdistan'ı, parçalı bir bağımsızlığa yeğ tutuyordu. Bu onu 1925'te İstiklâl Mahkemesi kararıyla idam edilmekten kurtaramayacaktır. Seyyit Abdülkadir'in 'el altından' Kürt vilayetlerinde Sévres hükümlerinin tahakkukunu sağlayacak bir örgütlenmeyi teşvik ettiğine dair tanıklıklar da mevcuttur.

Seyyit Abdülkadir'in aşiret reisleri çoğunluğunun tutumunu paylaşarak bağımsızlık talebinden imtina etmesi, Kürt Teali Cemiyeti'nde bölünmeye yol açtı. Modern küçük burjuva aydın profilini temsil eden saygın bey aileleri olarak Bedirhanlar ve Cemilpaşazadeler bağımsızlıkçıydılar. Cemiyetin genç kadroları arasında, "Kürdistan'da tek bir ecnebi kuvvet" bırakmamaya azmeden radikal bir kıpırdanma vardı. 1920 yılı içinde cemiyetin bazı ileri gelenleri Kürt Millet Fırkası'nı oluşturarak "millî galeyanın tahakkukuna çalışma"ya koyuldular. O yılın sonunda cemiyet kesin olarak bölündü. Bağımsızlıkçı kanat, Hêvî'cilerle beraber Teşkilât-ı İçtimaiye Cemiyeti'ni oluşturdu. Kurucu heyette Bedirhanlar, Cemilpaşazadeler, Babanzadeler'in yanı sıra Abdullah Cevdet[4] de yer almıştı. Emin Ali Bedirhan, "aydın bir medeniyet ve insanlık parçası halinde yükselme" hedefine erişmek için yine "büyük müttefik devletlerinin ve bu arada Büyük Britanya devletinin hak ve adalet duygularına güvenerek" adım atıyordu. Soluğu 1922'ye kadar dayanan bu örgüt, temsil ettiği ayrışmayla önemlidir.

Bu evrede Kürt millî hareketinin ve onun en kurumsal temsilcisi olan Kürt Teali Cemiyeti'nin temel zaafı, güçlü bir kitlesel nüfuza sahip olmayışıydı. Teali Cemiyeti, öncülü diğer örgütler gibi İstanbul'da kurulmuş-

4 Bkz. Batıcılık bölümü, s. 83 vd.

tu; Kürdistan'a uzanma gayreti vardı fakat o da Diyarbakır'la mahdut gibiydi. Kürt millî tarih yazımında, aydınların İstanbul'da kalakaldığı, yaklaşan savaş koşullarında Kürdistan'da politik ve askerî örgütlenmeyi ihmal ettiği eleştirisi yapılır. Selis bir Kürtçe konuştuğu aktarılan Binbaşı Noel, hatıratında İstanbul'daki birçok Kürt ileri geleninin Kurmançça'ya pek hâkim olmadığından bahsedecektir. Hêvî'nin kapatılan dergisi *Rojî Kurd*'un yerine çıkan *Hetawê Kurd*'un (Kürt Güneşi) Van-Mükûs'te basılması, ülkeyle ve halkla temas zaafını giderme gayretinin bir işaretiydi. Savaş ortamının hareketliliği ve âcilciliği, 'halka inme' eksiğinin farkındalığıyla beraber ilişki ağını geliştirecekti.

Şeyh Said ve Ağrı isyanları ve Hoybûn

Kürt bölgelerinde Ankara hükûmetiyle uzlaşmaya karşı ilk isyan, 1920-21'de Dersim ve Sivas'ta koptu. Kürt Tealicilerin genç radikal kadroları, ayaklanmaya adını veren Koçgiriler'in başını çektiği bir dizi Alevi aşireti seferber etmeyi başardılar. İsyan, Sévres'in tanıdığı statünün tahakkuk ettirilmesi talebiyle başladı. Anlaşılan, Ermeni katliamının taze tecrübesinin kolektif hafızada Alevi kırımlarının biriktirdiği korkuyu canlandırması da, Alevi Kürt ahalinin ajitasyonunda rol oynamıştı. Buna mukabil Koçgiri isyanı, Sünnî Kürt ahalinin çoğunu fazla alâkadar etmedi. İsyanın Kürt Tealici örgütçülerinden Nuri Dersimî, bu nisbî lâkaydinin farkında olarak, sonraki yıllarda Koçgiri isyanını milliyetçi hafızaya işlemeye, "Kürt'ün istiklâl savaşının" ilk adımı olarak Sünnî-Şafiî çoğunluğa da benimsetmeye mahsus çaba harcayacaktı.

1923'te Türk-Kürt zımnî millî mutabakatını sönümlendiren gelişmeler, Kürtler arasında daha yaygın bir hoşnutsuzluğun zeminini hazırladı. Mustafa Kemal'in zikrettiğimiz İzmit konuşmasından on ay sonra yapılan anayasa değişiklikleri, yeni devleti Türk kimliğine dayalı bir ulus-devlet ve cumhuriyet olarak tarif ediyor, ademimerkeziyetçi düzenlemeleri kaldırarak merkeziyetçi bir yapı oturtuyordu. Özerklikle ve kimlik talebiyle ilgili ulusal ve milliyetçi beklentiler boşa çıkıyordu böylece; baskın kimlik etmeni olarak Müslümanlığı benimseyen geniş Kürt nüfusunun devlete olan temel sadakat bağı da laisist yönelim nedeniyle gevşiyordu. Anayasadaki değişikliğe, Milliyetçilik ve Kemalizm bölümlerinde gördüğümüz hummalı bir yasal, ideolojik ve politik seferberlik eşlik etti.

Kürt kimliğinin nişanelerini men etmeye koyulan Türkleştirme gayretinin ve birçok ağanın ve aydının sürülmesinin yarattığı tedirginlik, Kürt ahalinin tehcir edileceği ve yerlerine Türklerin yerleştirileceği bir nüfus mübadelesi endişesine kadar varabiliyordu. 1924'te hilafetin ilgası ve yenilenen anayasada "devletin dini İslâm'dır" hükmünün kaldırılarak laiklik ilkesinin kabulü,

dindar ahalide ve onların toplumsal önderlerinde, bu yönetimin artık kendilerine tamamen 'yabancı' hale geldiği kanaatini güçlendirmekteydi.

1923'te kurulan gizli *Azadî* [Özgürlük] örgütü, bu genişleyen hoşnutsuzluk potansiyeline hitap etti. Metropollerde değil Kürt sahasında örgütlenmişti, merkezi Erzurum'daydı ve askerî tecrübesi olan kadrolar başı çekiyordu. Aşiret ilişkilerini geliştirirken irtibat kurdukları Diyarbakır-Pîranlı Nakşîbendi şeyhi Sait'in (1865-1925), radikal tutumuyla örgütü bağımsızlık talebiyle ayaklanmaya ikna ettiği aktarılır. Her halûkârda 1925'te Bingöl-Diyarbakır-Muş çevresinde üç ay kadar süren ayaklanma, "Şeyh Said isyanı" namıyla bilinir. Azadî örgütünün, hem kitle tabanını genişleteceği hem Türkiye tarafında da dindar-muhafazakâr muhalefetin desteğini veya hayırhah tarafsızlığını kazanabileceği hesabıyla, isyanda dinî veçheyi öne çıkartmayı düşündüğüne dair aktarımlar vardır. İsyanın başlamasının örgüt yönetimi için de bir emrivaki teşkil ettiğine dair anlatımlar da vardır. Her halûkârda, hilâfetin yeniden ihdası talebi öne çıktı; Şeyh Said'in dinî önder kişiliği ve medreselerin kapatıldığı, dine hakaretin olağanlaştığı yeni rejimle ilgili 'samimi' dinî tepkisinin baskınlığı, ayaklanmaya İslâmî bir karakter verdi. İsyan yaklaşık iki ay sürdü, giriştiği Diyarbakır kuşatmasının püskürtülmesinin ardından bastırıldı, Şeyh Said'le beraber kırk yedi kişi Diyarbakır'ın Darkapı meydanında idam edildi.

Bir yıl sonra, 1926 ilkbaharında başlayan Ağrı isyanı, aralıklarla 1930 sonbaharına kadar sürdü. Bu dayanıklılığında, başta Harbiye mezunu binbaşı İhsan Nuri (1893-1976) olmak üzere profesyonel askerlerce modern akılla yönetilmesinin payı vardır. Ağrı isyan(lar)ı etno-politik kimliğinin baskınlığıyla da farklılaşır. Çünkü Azadî'den daha donanımlı, daha geniş tabanlı bir milliyetçi politik örgüt (Hoybûn) tarafından yönlendirilmiştir. 1928'de valiliğin af vaadine verdikleri cevap, millî gururu insanî onurla birleştiren bir hissin ifadesidir: "Vahşi adama artık hiçbir yerde rastlanmıyor. Türk hükûmeti yöneticileri bu gerçeği kabul etmek zorundadırlar. Eğer siz uygarlığa, çağın gereklerine, gelenek-göreneklerimize, yasalarımıza, ırkımıza ve dinimize uygun bir af çıkarırsanız onu zevkle kabul ederiz. Ama eğer bu önlemlerle halen vahşi gözüyle gördüğünüz insanları kastediyorsanız aldatacak hiçbir kimseyi bulamazsınız."

Öz-olma, öz-kalma, özüne varma anlamına gelen Hoybûn (*Xoybûn*) 1927'de Lübnan'da kurulmuştu. Öncü müteşebbisi Geç Osmanlı Kürt neşriyatının dikkat çeken kalem erbabından Memduh Selim (1880-1976), ilk başkan Bedirhanlardan Celadet Bey'dir (1893-1951). Türkiye, Irak, Suriye, Mısır'da kurulu Kürt örgütlerini bir araya getirirken, görece geniş ve çoğul bir sınıfsal temsil gücüne de erişmişlerdi. Şehirli, modernist milliyetçi aydın halkasıyla, bir dizi aşiret ve tarikat temsilcisi yan yanaydı. Başka ülkelerdeki

Kürt göçmenlerle de canlı bir ilişki ağı kurdular. Mamafih kâh kariyerist kâh sınıfsal-kültürel ihtilâflardan kaçınamadılar. Başlangıçta ağır basan Bedirhanlar, kısa bir süre sonra, Cemilpaşazadelerin (başta Ekrem Cemil ve Kadri Cemil Paşalar) diktatörce davrandıkları ve "Kürdistan kralı" havasına kapıldıkları ithamıyla karşılaştılar ve 1932'de örgütten çekildiler. Bu arada küçük burjuva milliyetçi aydınlar tahsilsizleri kibarca hor görürken, aşiret reisleri de aydınların şehir hayatı içinde Kürdistan koşullarından uzaklaşmasına takılıyorlardı. Bilhassa Bedirhanları hedef alan bu yadırgamayı, Mehmed Uzun *Kader Kuyusu* romanında şöyle dillendirtir: "Fransızca kitaplar okuyarak Kürtler idare edilebilir mi?"

Hoybûn tüzüğü iştigal sahasını "Türkiye boyunduruğu altındaki Kürdistan" olarak belirlemişti. (1920'lerin ilk yarısında İran ve Irak Kürdistan'ında da Kürt milliyetçi ayaklanmalarının olduğunu kaydedelim.) İlk kongrede, "Suriye ve Mezopotamya Kürtler'i" hakkında "manda koşullarıyla yetin"ilirken Türkiye'de "Türk mezalimine karşı Kürt ihtilâli" yoluyla bağımsızlık hedefi kondu. Bu arada anlaşmazlıkların giderilmesi niyetiyle Ermeni ulusal hareketiyle temaslar yürüttüler. Hoybûn, aşiretleri 'asgarî' millî davada birleştirirken usul usul modernleştirici bir misyonu da önemsiyordu; tüzükte yer alan "Kardeşlik Andı"nın kan davalarını hiç değilse ertelemeyi öngörmesi, bu niyeti yansıtır. Düzenli bildiri yayımlayarak, bu minvalde hamasî "kaside ve şarkılar" yaymayı da gözeterek, enerjik bir 'bilinçlendirme' çabası göstermişlerdir.

İhtilâl hedeflerini somutlaştıran Ağrı isyanında Hoybûn'un stratejisi, dağlarda bir kurtarılmış bölge oluşturarak ayaklanmanın sürekli beslenmesini sağlamaktı. Bunda bir süre başarılı oldular, 1930'da İhsan Nuri'nin firarından sonra da isyanı sürdürmeye çalıştılar ancak isyan o yıl kesin olarak bastırıldı. Bunun üzerine kültürel faaliyetlere odaklandılar. 1937-1938'de kendiliğinden gelişen Dersim isyanının korkunç bir şiddetle bastırılması Hoybûncuların moral bozukluğunu artırdı.

Bu son isyan, coğrafî yalıtılmışlığın da katkısıyla merkezî otoritenin çok uzağında (Kürt ortalamasının da daha uzağında!) yaşayagelen Dersim aşiretlerinin, bu 'mahremlerine' tecavüz edilmesine gösterdiği tepkiyle başlamıştı. Kurumlaşma hamlesindeki ulus-devlet, bu asi ve 'yaban' coğrafyayı denetimine almayı bir haysiyet meselesi gibi görüyordu. Dersim'in Kızılbaşlığı da, Osmanlı'dan devreden bir husumet töresi olarak devlet şiddetini körükledi. İsyanın önderi değil ama onu Kürt isyanları silsilesine daha sıkı rapteden figür, Alişêr'in (1872-1937) dahlidir. Alişêr daha önce Dersim'i Kürdistan Teali Cemiyeti'nin faaliyet sahasına katmaya çalışmış, 1921'de Sévres Antlaşması'nın uygulanması için imza kampanyası yürütmüş, Koçgiri ayaklanmasında rol oynamış, sonrasında Dersim'e sığınarak milliyetçi ajitasyonu sür-

dürmüştü. Koçgiri için düzdüğü şu şiirin benzerlerini Dersim isyanı sırasında da yazıp söylediği aktarılır: "Kürdistan'ın orduları,/Kahr ettiler barbarları,/Vatan için öleceğiz,/İstemeyiz Moğolları."

Hoybün, Dersim'den sonra, Dünya Savaşı sırasında faaliyetini durdurdu. Son takatini 1946 başında İran Kürdistan'ında Sovyetler Birliği himayesinde kurulan Mehabad Cumhuriyeti'ne destek vermeye hasretti. Bu cumhuriyetin –Sovyet desteğinin çekilmesiyle– bir yıla kalmadan yıkılması, Hoybün'un da sonu oldu.

1960'ların başında Kürt milliyetçiliği hareketinin tarihini yazan Wadie Jwadieh (1916-2001) "kahraman tapıncı"nın Kürt kitlelerinde dar görüşlülüğe sebebiyet verdiğini ileri sürer. Kürt millî hareketinin 1930'ların sonunda noktalanan bu evresinde, önderlerin belirleyiciliği barizdir. Esas sadakat öznesinin, kimlikten veya fikirden, ülküden, 'davadan' ziyade, bunların hepsini şahıslaştıran önderler olduğu görülür. Yenilgiler, başarısızlıklar da aynı tutkuyla şahıslaştırılmış, "ihanet"-"hıyanet" adeta bir Kürt töresi gibi bellenerek bir negatif mitoloji inşasına zemin oluşturmuştur. Kemalizm bölümünde ele aldığımız kahraman/büyük adam/ata kültünden ancak derece farkıyla ayırt edebileceğimiz bu eğilimi, Hoybün'un bir derece aştığı söylenebilir.

Bedirhanların "Çığlık"ı ve millî dil-tarih anlatısı

Hoybün'un kültürel faaliyetlere yönelmesinden önce, örgütün ilk başkanı Celadet Bedirhan kendisi o yolu tutmuştu. Onun 1932'de Şam'da Latin harfleriyle Kürtçe çıkarmaya başladığı *Hawar*, hem çağrı, hem çığlık anlamına gelir. Üç yıldan biraz fazla çıktıktan sonra kapanan, 1941'de yayını yeniden başlayan dergi, meramını şöyle özetler: "*Hawar* bilginin sesidir, bilgi kendini tanımaktır. Kendini tanımak özgürlüğün, mutluluğun yolunu açar." Celadet Bedirhan, "Eğer ezenle ezilenin dili aynıysa, elde tek silah kalır: dil" fikrindeydi. Her şeyden önce dilin "varlığını tanıtmayı" hedefleyen *Hawar*, fiilen alfabe ve gramer kurucu bir işlev gördü. Bir "halka inme" jesti olmaktan ziyade, dili 'kurtarma' amacıyla sözlü kültürün ve folklorun derleyiciliğini yaptı. Celadet Bedirhan, bu kaynaktan bulduğu "kelimelerin kuyumcusu" idi – onun hayatını romanlaştıran Mehmed Uzun'un ifadesiyle... Bu arada 1933'te M. Kemal'e bir mektup yazmış, Cumhuriyet'in 10. yılı vesilesiyle beklenen afla ilgili beklentileri peşinen reddederek Kürt varlığının tanınmasını istemiştir.

Celadet Bedirhan 1942'de resimli olmasıyla yenilik teşkil eden *Ronahî* [aydınlık] adlı bir başka dergi çıkarttı. Kardeşi Kamuran (Kamiran) Bey (1895-1978) Beyrut'ta *Roja Nû* [Yeni Gün] adlı derginin yanı sıra bir süre Kürtçe

radyo yayını yaptı. Bedirhanlar ve sürgündeki diğer Türkiyeli Kürt aydınlar, Türkiye'nin baskısıyla önce Suriye içinde Şam'da toplandılar, sonra faaliyetleri gitgide engellendi, yayınları kapanmak zorunda kaldı. Kamuran Bedirhan Paris'e geçerek Kürtçeyi yazı ve edebiyat dili olarak geliştirme çabasını sürdürdü, 1941'de kardeşi Celadet'in yayınladığı Kürtçe grameri geliştirdi, Sorbonne Üniversitesi'nde de Kürtçe dersleri verdi. 1948'de Paris'te Kürt Araştırmacılar Derneği'ni kuracak, 1961'de Irak'taki Barzani hareketinin Avrupa temsilciliğini üstlenecektir.

Kamuran Bedirhan, 1932'de *Hawar*'da "Kürtler'in birlik ve beraberliğini" şöyle manzumlaştırmıştı: "Zerdeşt Kürtler'in eski imamıdır,/Zendavesta'nın ışığı en eski kanundur./Bu kadim ve nur dolu felsefe,/Zendavesta dili, şöhretli ve eskidir./Xanî, Melayê Batê ve Teyran/Hepsi Kürttür, Kürt kanından/Med devleti ve Avesta [dili] temelimiz/(...) Sünnî, Alevi ve Ezidî nedir?/Kürttür [bunlar], farklı ağaç ve köklerden değil,/Biz hepimiz Kürdüz ve tek kaynaktanız/Biz Kürdüz, kardeşiz ve yareniz."

Bu manzumeyi, o yıllarda şekillenen Kürt tarih tezinin temel motiflerinin bir resmî geçidi sayabiliriz. Evvela Kürt tarihinin kadimliği vurgulanır. Şecere, M.Ö. 7. asırda Mezopotamya'da hüküm süren Medlere kadar uzatılır. Nuri Dersimî de, birazdan değineceğimiz hitabesinde "insanlık tarihinin şafağı ağarırken, onun ilk şülelerinin... seni (Kürtleri – T.B.) doğuran büyük ırkın mağrur alnına isabet ettiğini" söyler. En eski tek tanrılı din sayılan Zerdüştlüğe referans (Zend-Avesta onun kutsal kitabıdır), kadimlik iddiasının yanı sıra, İslâm'dan öncesine dayanan ve İslâmiyet'e de kendi millî rengini vermiş olan 'özel' bir Kürt inanışının varlığını temellendirir. Bu aynı zamanda millî kimliğin dinî kimliğe faikiyetinin telkinidir. 15. yüzyıl din âlimi ve şairi Melayê Batê'ye, 16.-17. yüzyıl destan anlatıcısı Feqiyê Teyran'a, 17. yüzyıl edibi Ehmedê Xani'ye atıf, Kürtçe edebiyatın incelmiş bir geleneği olduğunu anlatır. Ehmedê Xani'nin baş eseri *Mem û Zin*, Kürt millî bilincinin erken vakitte uyanmış bulunduğuna delil gösterilir – uyanış anında da, millî bilincin eksikliğine, gecikmişliğine dair bir bilinçtir bu. Örneğin şu dizeler: "Aramızda âhenk olsaydı keşke/eğer bizler itaat etseydik içimizden birine/O Türkleri, Arapları Farsları, tümünü itaat altına alır/mükemmelleştirirdi dinimizi, devletimizi/ve ilimde irfanda eğitirdik kendimizi." Kürtçe yazan edebiyat eleştirmeni Remezan Alan (doğ. 1968), 2008'deki değerlendirmesinde, aşağı yukarı yüz yıllık *Mem û Zin* alımlamasında Ehmedê Xani'nin "Kürtperverliğinin" mutlaklaştırılarak bağlamsızlaştırılmasının, onun indirgenmesine yol açtığını söyleyecektir. Hem edebî incelikleri, mistisizmi görmezden geliniyordur böylece; hem de bir "Medhiye" yazarı olarak, ona eser sipariş eden sanat hâmisi Kürt Beyi'nin gönlünü okşama saiki...

Millî kimliğe kadim zamanlara uzanan bir süreklilik atfeden ezelî millî tarih anlatısındaki anakronizm, Kemalist milliyetçiliğin yansısı gibi durur. Kürt millî kimlik inşasının, husumeti ve tahakkümü altında şekillendiği Türk milliyetçiliğinin kalıplarından etkilenmesi, kaçınılmazdır. Aslında, Alman milliyetçiliği ve onun doğusundaki bütün millî uyanış anlatılarının 'evrensel' kalıbıdır bu... Mezopotamya'nın sakini olmak, Kürtler'in "tarih öncesinden beri" medeniyete katkı yaptığı anlatısına fırsat sunar – bu hevâ ve heves de Türk Tarih Tezi'nin mütekabilidir. Anaerkilliğin Kürt menşeli oluşu, bu anlatının çıktılarındandır. Anaerkillik tarihsel 'kazanımının' 2000'lerde çok canlı biçimde işlendiğini ileride göreceğiz. Millî tarihin kadim köklerine ve ezelî sürekliliğine dair anakronizmayı, tam tekmil, ballandıranlar da çıkacaktır. Cemşid Bender (Mehdi Halıcı, 1927-2008) Kürt millî tarihini bir "uygarlık tarihi" olarak yazmaya azmedecek (1991), ölçü birimlerini keşfedenlerin, mağaradan çıkarak ayakları üstünde ilk yürüyenlerin, tekerleği geliştirenlerin, ilk uluslararası antlaşmaları yapanların Kürtler olduğunu ileri sürecektir. Kürtlerin özgün dinî geleneğiyle ilgili savı da nakışlayacak, İslâm'ı "gerici" bulan Kürtlerin Yezidîlik ve Zerdüştlüğü İslâm'a 'yedirdiğini', Aleviliğin de buradan doğduğunu anlatacaktır. Bu gibi 'aşırılıkları', ırkçılığa değil millî özgüven inşasına hizmet ettiğini söyleyerek masumlaştıranlar olacaktır – yine Kemalist milliyetçiliğin masumlaştırılmasındaki gibi...

Kemalizmin ve Türk milliyetçiliğinin yansısını, en bariz, Koçgiri ve Dersim isyanlarına iştirak eden veteriner hekim M. Nuri Dersimî'nin (1890-1973) "Gençliğe Hitabe"sinde görürüz. "Ey Kürt genci" hitabıyla başlayan, "ey ırkımın ümidi, istikbali olan Kürt gençliği!" diye devam eden konuşma, M. Kemal'in "Ey Türk istikbalinin evladı"na bir 'kontradır'. Millîliği ırkla-kanla anan bu metin, Sosyal Darwinist ruhla kaynar: "Kimyevî, nebatî ve hayvanî âlemin amansız varlık kanunu döğüşmek, savaşmak"tır, hele "ırk ırkın, millet milletin, insan insanın yırtıcı canavarı" olduğu "insan cinsi" için bu kaide daha amansızdır. Dr. Dersimî, Kürt millî tarihinin misyonunu ve şerefini, "birçok ırklar, milletler ve devletler" tarafından öldürülmeye çalışılmasına rağmen direnip hayatta kalmasında görür. Bugün de, "Kürt, ölüm kalım cidalini terk etmemiş, mağlubiyet itirafında bulunmamış"tır. "Her gün, her an damla damla ölen, milliyeti, dili ve mukaddesatı tahkir edilen köle Kürtlerin derin feryadını" temsilen, intikam çağrısında bulunur. İntikamı, "hür ve müstakil Kürdistan" hedefine ulaşmanın aracı olduğu kadar, yaşanmış zulümlerin teskini-tesellisi ve mazlumların vasiyetinin icabı sayar. İntikamın hedefini tarif ederken kullandığı "'Medeniyet' denilen kahpenin peşine sığınanlar" ibaresi, M. Akif'in İstiklâl Marşı'ndaki "medeniyet denilen tek dişi kalmış canavar"ını akla getirecektir...

Uyku ve uyanış

Ağrı ve Dersim isyanlarının bastırılmasından sonra, önde gelenleri öldürülen, hapsedilen, sürülen, ülke dışına kaçan, 'yakın' sürgündeki (Irak, Suriye, Lübnan'daki) temsilcileri de susturulan Kürt millî hareketinin gerçekten sesi soluğu kesilmiştir. Kürt kimliğinin tanınma talebinin usulca da olsa bir daha dillendirilmesi, 1950'lerin sonlarını bulacaktır.

Bu evre, devletin baskı ve asimilasyon politikasının 'altın çağıdır'. 1927'de kurularak geliştirilen umumî müfettişlikler, –1952'ye dek–, bölgede sürekli olağanüstü hal yönetimini kurumlaştırdılar. 1935'te kabul edilmiş olan –isyanın tetikleyicisi– Tunceli Kanunu, Dersim vilayetinde bu olağanüstülük içinde dahi 'özel' bir sıkıyönetim tesis ediyordu. Mahrem devlet raporları, iktisadî ve toplumsal hâkimiyeti "Kürtçe ile ilgisini katiyen kesmiş bir zümrenin eline verme" siyasetinin güdüldüğünü teyit eder. 1935-1943 arasında TBMM'de Kürt illerini temsil eden mebusların 'yerlilik' oranı % 20 ilâ 25 seviyesindedir. Mehmed Uzun'un anlatımıyla: "Bin yıllık aile, kent, köy ova ve yaylaların isimleri... taşların, ağaçların, çiçeklerin adları değiştiriliyordu."

1946'da çok partili hayata geçilince, Demokrat Parti (DP) CHP iktidarına muhalefet ederken, dolaylı, örtülü ve fevkalade ihtiyatlı bir şekilde Kürt mazlumiyetine hitap etti. Kurucu başkanları Celal Bayar'ın, CHP'nin yıllardır örgüt kurmadığı Doğu vilayetlerinde DP de örgütlenmekte biraz geciktiği için oradaki vatandaşların kendilerine "müstemleke nazarile bakıldığı" zannına kapıldıklarını söylemesi, zımnen 'müstemleke siyasetini' değiştireceğine göz kırpmak gibiydi. CHP, Falih Rıfkı Atay'gil nobranlığıyla, Kürtlerdeki DP sempatisine katkıda bulunmaktaydı. Milletvekillerinden Cevdet Kerim İncedayı 1949'da ırkçılığı sınıfsal ve kültürel ayrımcılıkla 'berkiten' şu sözleri söylemişti: "Doğu vilayetlerinde millet cahildir. Türkçe konuşamamaktadırlar. Seçim günlerinde buralarda jandarma vasıtası ile tedbir almazsak o cahil halk reylerini Haso'ya veya Memo'ya verirler."

1950'de CHP aşiret ilişkileriyle bazı Kürt illerini kazanmayı başarsa da, "cahil halk" birçok yerde DP'ye teveccüh gösterdi. İlerleyen yıllarda bu teveccüh pekişecek, 1960'larda da AP'ye devredecektir. DP'den seçilenler veya aday-aday adayı olanlar arasında 1920'lerin-'30'ların Kürt millî hareketiyle iltisaklı olanlar da bulunuyordu. Üç dönem Ağrı milletvekilliği yapan Halis Öztürk (1889-1977), Ağrı isyanına katılmıştı. Şeyh Said ailesinin birkaç vilayete yayılan etkisini DP lehine kullanması önemliydi. Şeyh Said'in torunlarından Abdülmelik Fırat (1934-2009) 1957'de DP'den milletvekili seçildi. 1954'te bağımsız, 1957'de DP listesinden milletvekili seçilen Muş milletvekili Şeyh Gıyaseddin Emre (1910-2008), şeyh ve ağaların Kürtlerin geri kalmasındaki etkisinden yakınanlara karşı bir milliyetçi-muhafazakâr tavrı temsil

ediyordu. O, şeyhlerin ve onları himaye eden aşiret ağalarının, Kürtçenin ve "Kürtlüğün" muhafazasını sağladığı kanaatindeydi. Fırat'ı da dahil edebileceğimiz Kürt milliyetçi-muhafazakârlığı, açık bir kimlik beyanında bulunmadan, Kürtlerin soluk alanlarını ve kendi coğrafyalarında kimlik izharının imkânını bilfiil biraz genişletme ümidini temsil etmekteydi.

1942'de Van-Özap'te otuz üç köylüyü kurşuna dizdiren General Mustafa Muğlalı'nın 1949'da DP'lilerin baskısıyla yargılanmaya başlaması ve hüküm giymesi,[5] DP'nin Kürtler nezdindeki itibarını artıran bir sembolik vakadır. 1974'te bu vaka hakkında bir kitap yazan General Kenan Esengin, Muğlalı'yı "vatanı vatandaştan üstün tutmaya çalışmıştı" diye savunacaktır; DP "vatandaşı üstün tutma" iddiasıyla gönül okşamıştı. Ahmed Arif (1927-1991), *Otuz Üç Kurşun*'la Muğlalı'nın yargısız infazını ağıtlaştırır ve kolektif hafızaya nakşeder. Bu şiir, 1950'lerin başında şairin gözaltına alınıp işkence görmesine yol açmıştır.

DP iktidarı, tek parti yönetiminin, Kürt geleneksel hâkim sınıfları içinden bir zümreyi 'bağlama' politikasını parlamenter sistemin klientalizmine uyarlamış, 1960'larda da AP bu usulü sürdürmüştür.

1950'lerde DP'nin alan açtığı geleneksel seçkinlerden başka bir sıklet merkezi, yetişmekte olan modern Kürt seçkinleriydi. İstanbul ve Ankara'daki üniversitelerde okuyan Kürt gençleri, kendilerine hep "şüpheli nazarlarla bakılıyor" olmasının da güçlendirdiği yakınlaşmayla bir asabiyye geliştirdiler. "Doğulular" hüsnütabiriyle bir kimlik edindiler. "Doğulu" il talebe cemiyetleri, yurtları, yanı sıra vilayet geceleri, ilişkileri yoğunlaştırdı. 1965'te YTP'den Hakkâri milletvekili seçilecek olan Ali Karahan (1919-2003) bir hafta süren "Doğu geceleri" festivali düzenlemişti. Bu geceler, millî folklorun "mahallî"yle hüsnütabir edilerek canlandırılmasına vesile oldu.

Bu yeni seçkin zümresi, yine gayet ihtiyatla "Doğululuğa" hitap eden neşriyat denemelerinde bulundu. Hepsi İstanbul'da çıkan ve hepsi kısa ömürlü *Dicle Kaynağı* (1948), *Şarkın Sesi* ve *Şark Mecmuası*'ndan (1950) sonra, Ankara'da çıkan *Henek* (1955) ve *Dersim* (1957), adlarıyla 'mesaj' veriyorlardı (Henek, Kürtçe "şaka" demek). 1954'te çıkan *Şark Postası*'nın farkı Diyarbakır'da yayımlanması ve "Şark"ın geri kalmışlığı ve eşitsizliğiyle ilgili daha 'sitemkâr' konuşmasıydı. 1958'de yine Diyarbakır'da çıkan *İleri Yurt*, 'sitemi' biraz daha yükseltti.

Kürt tahsil gençliği 'muzır' neşriyatla da besleniyordu. Fransa'dan Bedirhanlar ve diğerlerinin Kürtçe çalışmaları ara sıra sızıyor; Nuri Dersimî'nin andığımız hitabesi yanında Halep'te basılan *Kürdistan Tarihinde Dersim* kitabı gizlice okunuyordu. Cezayir ulusal kurtuluş savaşının uyandırdığı ilgi-

5 1950 Mart'ında suçlu bulunacak, 1951 yılı sonunda, Askerî Yargıtay'ın bozma kararından önce ölecektir.

nin üzerine, 1958'de çok daha 'yakın' bir gelişme geldi: Irak'ta yapılan askerî darbeyle kurulan rejimin tanıdığı serbestî içinde, 1946'da kurulmuş bulunan Kürdistan Demokrat Partisi de yasallaştı. Partinin kurucu lideri Molla Mustafa Barzani, Mehabad Cumhuriyeti'nin yıkılmasından sonra iltica ettiği Sovyetler Birliği'nden ülkeye döndü. Kürtlere kültürel haklar ve özerklik müzakere edilmeye başladı.

Barzani hareketinin Kürtler arasında uyandırdığı, tahsillilerle sınırlı kalmayan ilgi, Türk milliyetçiliği ve devlet nezdinde büyük bir tehdit olarak algılandı. 1959'daki bir dizi tutuklama, bu teyakkuzun neticesiydi. İlk hedef *İleri Yurt* oldu. Musa Anter'in (1920-1992) 1959'da yazdığı *Kımıl* şiiri, İstanbul basınında infiale yol açmıştı. Yoksulluk çilesinden dert yanan şiirin altına Anter'in düştüğü "Üzülme bacı, seni kımıldan kurtaracak kardeşlerin yetişiyor artık" notu 'manidar' bulunmuştu – asıl mühimi, şiir Kürtçe idi! Eylül'de Musa Anter gazetenin yayıncıları Efhem Dolak ve Canip Yıldırım'la beraber tutuklandı. İki ay sonra, Ankara ve İstanbul'da mukim elli Kürt aydını tutuklanarak, "millî duyguları yok etmeğe ve zayıflatmaya matuf" faaliyette bulunmaktan haklarında dava açıldı. Biri hapiste öldüğü için 49'lar diye bilinen bu topluluk, yeni Kürt önder profilini sunar: On altısı avukat veya hukuk öğrencisi, yedisi hekim veya tıp öğrencisidir.

27 Mayıs 1960 askerî darbe rejimi, "devlet politikası" devamlılığı içinde, bu teyakkuzu sürdürdü. Sanıklar birkaç ayda salıverilseler de 49'lar davası sekiz yıl sürdü ve bazıları muhtelif cezalara çarptırıldılar. Darbenin hemen ardından, "Kürtçü" faaliyetlere destek verdiği iddia edilen elli beş ağa sürgüne gönderildi. Askerî yönetim, kalan Kürtçe yer isimlerinin değiştirilmesine dönük bir seferberlik başlattı.

1960'lar: Canlanma, ayrışma ve sola kayış

49'ların bir politik insicamı yoktu. Aralarından lider adayı olarak sivrilenler arasında, –polis nezdinde de!– ilk dikkat çeken Ziya Şerefhanoğlu (1914-1982) idi. Bitlis'te yüzyıllarca hüküm süren Şerefhanlar sülalesinden[6] gelen Şerefhanoğlu, 49'lar arasındaki ender sağcılardandı. İttihat-Terakki'nin uluslaşma metodunu benimsemek gerektiğini düşünen, bunun yayılan sol etkiyi önlemek için de gerekli olduğunu söyleyen 'soycu' bir milliyetçi idi. İran ve Suriye'deki Kürt liderlikleriyle irtibat halindeydi. Hemreş Reşo'yla[7] mek-

6 Bu sülaleden Şeref Han, 16. yüzyılda, Kürtlerin tarihine dair klasik-mitik anlatıyı teşkil eden *Şerefname*'yi yazmıştır.

7 Adıyamanlı Reşo (Hamdi Turanlı, 1939-2002), 1963'te Türkiye'den ayrılarak Almanya'da Kürt öğrenci örgütlenmesinde çalıştı ve yıllarca Kürtçe yayın faaliyeti yaptı. Barzani hareketinde yer aldı.

tuplaşmalarında, "Doğu Pakistan'daki Bengladeşlilerin Hindistan ve Sovyetler Birliği'nin yardımlarıyla özgürleştiklerine" dikkat çekerken Kürtlerin de bu yolu tutabileceklerini söylemesi, anti-komünizmle milliyetçi pragmatizmi birbirinden ayırdığını gösterir. Reşo'ya, Türkiye'de uzun süredir uyuyan "Kürt devriminin" artık uyandığını müjdeler. Şerefhanoğlu 1963'te Said Elçi'yle beraber *Rêya Rast* [Doğru Yol] adlı bir dergi çıkarma girişiminden ötürü yeniden tutuklandı. 1964'te bağımsız aday olarak Bitlis'ten senatör seçildi. 1967'de "devamsızlık" gerekçesiyle senatörlüğü düşürüldü. Yurtdışında "bölücü faaliyette bulunduğu" suçlamalarıyla karşılaşıyordu. Bir süre sonra Türkiye'yi terk etti.

Kürt sağının genel tavrı, Türk merkez sağı içinde bir yol tutmaktı; bu, '60'larda da sürdü. '60'larda DP'nin halefi olan AP'de, ağa ve şeyh ailelerinin temsilcilerinin yerini, –bir kısmı yine bu profilden gelen ama bir kısmı "halk çocuğu olan– tahsillilerin aldığı gözlenir. AP'lilerin yanı sıra, 1957'de DP'den ayrılarak Hürriyet Partisi'ni kuranlar arasında bulunan, 27 Mayıs'tan sonra da yeni kurulan Yeni Türkiye Partisi'nde (YTP) yer alan Yusuf Azizoğlu ve Mustafa Ekinci'yi anmak gerekir. Bir sonraki seçimde AP tarafından yutulacak olan, DP'ye mesafeli bir merkez-sağ oluşumu mahiyetindeki YTP, 1961'de Türkiye çapında aldığı % 13,7 oya mukabil özellikle bu Kürt politikacıların etkisiyle Kürt illerinin çoğunda birinci partiydi (Diyarbakır, Bitlis, Bingöl, Muş, Siirt % 40'ın üzerinde oy aldı). Yusuf Azizoğlu (1917-1970), 1963'te, bir buçuk yıl boyunca CHP-YTP-CKMP koalisyon hükümetinin sağlık bakanı olarak dikkat çekti. Şeyh Said isyanından sonra sürgün edilmiş Silvanlı bir aileden gelen[8] Azizoğlu, Kürt illerinde sağlık ocakları açtı, yerel derneklere ve "Doğulu" talebe derneklerine yardım etti. Üniversiteli Kürt gençliğini örgütleme arayışında olan bir grup solcu Kürt gencine, YTP gençlik kollarını kurmayı önerdiği aktarılır. CHP'li İçişleri Bakanı Hıfzı Oğuz Bekata'nın da katıldığı "Kürtçülük" suçlamasına maruz kalarak istifa etti. Bir başka YTP'li parlamenter, Urfa milletvekili Kemal Badıllı (1923-1975) 1964'te Meclis'teki bir konuşmasında Kürtlük meselesini bir "realite" olarak kabul etmek gerektiğini söylemiş, bu meseleyi halletmenin yolunun Şark'la Garp arasındaki iktisadî tezadı ortadan kaldırmak ve dil üzerindeki baskıyı kaldırmak olduğunu savunmuştur – okullaşmaya ve Türkçe "millî şuur aşılanmasına" da itirazı yoktur. Öte yandan Badıllı'nın dil çalışmaları yaptığını, bir Kürtçe gramer kitabı hazırladığını da biliyoruz.

YTP'deki Kürt politikacılar da aslında AP'deki Kürt sağının uzlaşmacı, ılımlı ve klientalist çizgisini takip ediyorlardı – onların daha azimli ve 'millî davayla' daha fazla alâkadar olanları idiler... Bu azimleri, politik atmosfer ko-

8 Yeğenlerinden birine *Iskân* adını koymuş olmaları, mecburî iskân acı tecrübesinin bu insanlara vurduğu damgayı gösterir. İskân Azizoğlu (doğ. 1939) 1977-80 arasında CHP milletvekilidir.

şullarından kaynaklanıyordu. 1960 Aralık'ında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu eski sömürge halkların bağımsızlık taleplerini tanımış, ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesini benimsemişti. Bu tanımanın arkasında, ulusal kurtuluş mücadelelerinin rüzgârı vardı. Irak'ta Barzani hareketi, 'bizzat' Kürtleri bu sahneye çıkartmıştı.

Bu iklimde Kürt sağının en azimkârlarını dahi yavaş yavaş kenara iten etken, ulusal kurtuluş mücadeleleri çığırının sosyalizmle hemhal olmasıydı. Naci Kutlay (doğ. 1931) 1957'de Fransa'dan bazı Kürt aydınlarının adresine postalanan imzasız bir broşürden bahseder. Metinde feodal ve burjuva Kürt ulus hareketleri sorgulanarak söz sosyalizmin ulusal hareketlere bakışına getiriliyor, Kürtlerin de bu yolu izlemesi gerektiği savunuluyordur. Kutlay'ın "şimdiye kadar okuduklarına hiç benzemeyen, dili değişik, şok edici" bulduğu bu broşürden 'korkan' bazı aydınlar onu kendiliğinden polise teslim etmişti. 1960'larda Türkiye'de sosyalizmin hızla popülerleşmesi, Kürt aydınlarını da etkiledi. Sosyalizm, tüm ezilenlere seslendiği gibi, özel olarak "ezilen uluslara" kurtuluş vaat ediyor, ayrıca topyekûn 'çağın akımı' gibi görünüyordu. Türkiye'de sosyalizmin –hele *Yön*cülüğün– kalkınmacı söylemi, Kürt meselesinin evvela bir geri kalmışlık, azgelişmişlik sorunu olarak kodlanmasını sağladı. Azgelişmişlik içinde azgelişmişlikti bu; kendisi de azgelişmiş olan Türkiye'de mesela okuryazar olmayanların oranı toplam % 60 iken on beş Kürt ilinde bu oran % 85'e ulaşıyordu. En az % 70'i köylü olan Kürtlerin *şikeftan* [mağara] çağında yaşadığından yakınılıyordu. (Kemal Badıllı da "artık mağaralarda yaşamak istemiyoruz" demişti.) Kalkınmacılık ve modernizm, aldıkları eğitim formasyonunun da katkısıyla, yeni aydın kuşağına damgasını vurmuştu; yazar Cemil Gündoğan'ın (doğ. 1967) saptadığı gibi, sosyalizmle kastedilen de çok defa modernizmdi.

1962'de Ahmet Hamdi Başar'ın[9] *Barış Dünyası* dergisinde Güneydoğu'nun geri kalmışlığıyla ilgili açtığı tartışma, Kürt aydınları arasında sosyalizme yönelişin tezahürüne vesile oldu. Başar liberal-demokrat bir 'naiflikle' Kürtçe üzerindeki baskıları da konu etmiş, hatta Rusçanın yanı sıra yerel dillerin de öğretildiği Sovyetler Birliği'ni örnek göstererek Kürt diliyle, Kürt edebiyatıyla ilgili enstitüler kurulması, çalışmaların yapılması önerisinde bulunmuştu. Sosyalizmin konuşulurluğunu sağlayan *Yön* dergisinde, 49'lardan Sait Kırmızıtoprak'ın başını çektiği bir grup Kürt aydını, çözümün sosyalizmde olduğunu savunarak Başar'ı tenkit ettiler. Kalkınmacı ve medeniyetçi söylemin riyakârlığından dem vurup, "sömürge aletlerini faziletkâr hareketlermiş gibi takdim" eden sermayenin, "yarı derebeyi yarı burjuva sınıfıyla ve Kürt münevverleriyle" işbirliği aradığını ileri sürdüler. Bu arayışa aracılık eden Başar'ın dille ilgili önerilerini de "maskeli asimilasyonizm" diye tanımladılar.

9 Liberalizm bölümüne bkz., s. 527.

Bu sırada Musa Anter, *Barış Dünyası*'nın "realist" ve "insancı" tutumuna karşı suret-i haktan görünen *Yön*'ün "Katangalar, Laoslar, Mısır çöllerinde fellahın ıstırabını teşhise kalkışır"ken Doğu'daki sefaleti, zulmü görmemesini söyleyerek –aslında dostça baktığı– sola takaza ediyordu. Anter'in, Kürt millî davasının topyekûn sosyalizme havale edilmesi karşısındaki tereddüdü, sol muhitte, ancak '70'lerin başında ve ihtiyatla paylaşılacaktı.

Barış Dünyası'na mektup yazan bazı okuyucular, "ağalara, şeyhlere" yönelik horlama ve aşağılamanın, onların şahsında aslında Kürtleri hedef aldığından yakınmışlardı. Sosyalizme yönelişin bir etkisi de buydu: Yeni, tahsilli Kürt aydınları kuşağı, Kürdistan'da hüküm süren feodalizme, aşiret yapısına, gericiliğe, veya Kemal Burkay'ın 1978'deki tabiriyle "Kürt prensleri"ne veryansın ediyordu. Kendisi de din adamı olan Mehmet Emin Bozarslan'ın (doğ. 1934) 1964'te şeyh ve ağalığı İslâmiyet açısından sorgulayan kitabı, geleneksel toplum ve din önderleriyle kopuşa destek verdi.

Bozarslan, 1966'da çıkardığı *Doğu'nun Sorunları* kitabında, ılımlı bir yaklaşımla, anadil hakkını üretkenliği ve eğitim düzeyini geliştirme mülahazasıyla rasyonelleştirerek savunur. *Yön*'e yazan sosyalist Kürt gençler, radikal tutumlarına rağmen, yine "Doğulu gençler" adını kullanmışlar, Kürtçe yerine "mahallî dil"den, Kürt kültürü yerine "Doğu'ya has kültür"den bahsetmişlerdi. Bu dönemde çıkan dergilerin dillerinin de ancak yavaş yavaş açıldığını görürüz. 1962'de Edip Karahan'ın (1930-1976) yayımladığı *Dicle-Fırat*, "Doğu'nun gerçek kalkınmasının önündeki başlıca engellerden olduğuna inandığımız anti-demokratik kanunların kaldırılması"nı talep eder. Karahan, Doğu'nun "sistemli ve maksatlı olarak mutaassıp, cahil ve medeniyet düşmanı bir yer gibi gösterildiğini" yazar. Doğu'nun tek derdinin maddî kalkınma değil "etnik ve dilsel varlığının... *massedilmesi*" olduğunu söylemekten de geri kalmaz – massetme, "emme, soğurma" demektir; yani asimilasyon... 1963'te *Deng*, "Doğu'da kendi ana dili olan Kürtçeyi konuşan, örf, âdet ve an'anelerini devam ettiren, geniş bir müzik ve folklor dünyasına sahip etnik yapısını muhafaza eden bir grubumuz vardır" ilanında bulunur. 1966'da Mehmet Ali Aslan ve Kemal Burkay'ın çıkardığı *Yeni Akış*, Kürt sorununun sosyalizmle çözüleceğini söyler. Bütün bu yayınlar birkaç sayı çıkabilmiş, hemen kapatılmışlardır.

Mehmet Ali Aslan ve Kemal Burkay, Türkiye İşçi Partisi'ne (TİP) katılmışlardı. İkisinin yanı sıra Naci Kutlay (49'lardan), Burhan Cahit Ünal, Mehdi Zana ve 1965'te Diyarbakır milletvekili olan Dr. Tarık Ziya Ekinci (doğ. 1925), parti yönetim organlarına seçildiler. TİP'te hayli etkili bir "Doğulular Grubu" oluştu. "Doğulular", özellikle MDD eğilimine[10] karşı Aybar'a can-ı gönülden destek verdiler. 1967'de TİP'in başlattığı "Doğu uyanış mitingleri",

10 Sol bölümüne bkz., s. 619, 653 vd.

Kürt kitlelerin politik seferberliğinde ve solculaşmasında önemli bir merhale teşkil etti – buna döneceğiz. "Doğulular", TİP'i Kürt meselesinde giderek daha açık bir tavra doğru ittiler. 1968'deki parti kongresi, "Kürtçe ve Arapça konuşan vatandaşlarımızın bundan dolayı horlanmaları, ezilmeleri, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmelerini" kınayan bir karar aldı. 1970'te partinin kapatılmasından hemen önceki son kongre, çok daha radikal bir çıkışla, "Türkiye'nin Doğu'sunda Kürt halkının yaşamakta olduğunu, Kürt halkı üzerinde baştan beri hâkim sınıfların, faşist iktidarların baskı, terör, asimilasyon politikası uyguladıklarını, 'Doğu sorununu' bir bölgesel kalkınma sorunu olarak ele almanın hâkim sınıf iktidarlarının şoven-milliyetçi görüşlerinin bir uzantısından başka bir şey olmadığını" kayda geçirdi. Doğulular Grubu'nun etkili şahsiyetleri Ekinci ve Burkay "partiyi koruma" kaygısıyla bu karar tasarısına karşı çıkmış; karar DDKO'ya yakın gençlerin Behice Boran'la 'müzakereleri' sonucu kabul edilmişti. Beri yandan Aybar'ı 'yenerek' yönetime gelen Emek Grubu, "Doğulular"ın TİP'i "paravan" olarak kullanmasından da endişe ediyordu. "Kürt halkının gelişen demokratik özlem ve istekleri" ile sosyalist devrim mücadelesinin birleştirilmesi 'temennisi', bu endişenin tembihi idi. Ama zaten TİP 12 Mart darbesinin ardından "bölücülük"ten kapatılacaktır.

Barzani etkisi ve TKDP'ler

1950'lerin sonlarından itibaren Türkiye'de Kürt millî uyanışının başlıca âmillerinden birinin Barzani hareketi (KDP) olduğunu belirttik. Rejimin özerklik taleplerini oyalaması üzerine KDP'nin 1961'de silahlı mücadeleye başlaması bir dönüm noktasıydı. Kısa sürede Irak'ın kuzeyinde geniş bir alanda hâkimiyet kuran bu isyan, 1970'te temel taleplerinin kabul edildiği bir 'ara zafere' ulaşacaktı. KDP'nin silahlı gücünü oluşturan *peşmerge* [ölüme giden], o yıllarda Vietnam, Küba ve Latin Amerika'dan bütün dünyaya yayılan gerilla mitosunun Kürtler için somutlaşmasını ve 'millîleşmesini' sağladı.

KDP'nin şiârı *Soreş*'in [devrim] kastı millî devrimdi fakat toplumsal devrim imâsına açıktı. Temelde geleneksel egemen sınıflara 'dokunmayan', milliyetçi-muhafazakâr hassasiyetleri rencide etmeyen bu hareketin, Arap/Baas milliyetçiliğinin sosyalist koluna benzetebileceğimiz bir meyli de vardı. Bizzat şu *peşmerge* mitosu, dönemin sol ruhuyla bağdaşmaya müsait bir romantizme can veriyordu.

Barzani hareketinin Türkiye Kürtlerine tesiri moral düzeyde kalmadı. 1960'ların başından itibaren, KDP'yi politik referans kabul eden, aynı zamanda ona Türkiye'den lojistik destek sağlama saikiyle örülen ilişki ağı, 1965 yazında Türkiye-Kürdistan Demokrat Partisi'nin (TKDP) kurulmasıyla sonuçlandı. Partinin programı Türkiye'nin toprak bütünlüğünü tanıyor,

Kürtlerin "kurucu unsur" statüsüyle tanınarak devletin Türk-Kürt devletine dönüştürülmesini, nüfusları oranında parlamentoda ve hükümette temsil edilmelerini, Kürt illerinde Türkçenin yanında Kürtçenin de resmî dil olmasını öngörüyordu. Partinin ilk başkanı olan avukat Faik Bucak'ın (1919-1966) kısa bir süre sonra aşiret ihtilafıyla gayri nizamî harp operasyonu kırması bir cinayete kurban gitmesi üzerine, yerine zaten bu hareketin fiilî lideri olan Said Elçi (1925-1971) geçti. İlkokul mezunu bir otodidakt olan (49'lardan) Said Elçi, TDKP'nin taban dinamiğini temsil eder. Ağırlıkla köylü ve esnaf tabanına dayanan (programın ekonomik faslında çiftçilerin ve küçük işletmelerin desteklenmesi isteniyordu), pek 'okuryazar' olmayan bir hareketti bu. Okuryazarlarını, daha çok medreseli din adamları *mele/mela*'lar ve öğrencileri [*feqi*] oluşturuyordu. Elçi, ağa-şeyh-beylere kahreden sol propagandaya, "devlet Kürdistan'da kaç tane üniversite yaptı da şeyhlerimiz karşı çıktı, kaç fabrika kurdu da ağalarımız fabrikaları kapattı" diyerek karşı çıkıyordu. Parti kurucularından Şakir Epözdemir'in, 1968'de açılan TKDP davasındaki savunmasında, namusu temizlemek için gerçekleşen öldürmelerin, Kürt örf ve âdetlerinin icabı olduğu gözetilerek cezalandırılmaması gerektiğini dile getirmesi; bu hareketin gelenekselci-muhafazakâr çizgisine örnek addedilebilir.

Tıpkı Barzani hareketi gibi TKDP'nin de eylemi-hayatiyeti içinde sola açılan bir menfezi oldu. Programda yer alan üyelik yeminindeki "soreşger yolda yürümek" ibaresi, sol-devrimci bir tını taşıyordu. TİP'li Kürtlerin, yer yer onları da çeken faaliyetleri de TKDP tabanını etkilemekteydi. Bu yönelim, daha önce andığımız, –yine 49'lardan– Dr. Sait Kırmızıtoprak'ta (1935-1971) mecrasını bulacaktır.

Yön'de yazan, TİP'e yakın duran Kırmızıtoprak, 1960'ların ikinci yarısında Türk solunun millîciliğine de tepkiyle, 'net' bir milliyetçi tavra yönelmişti. "Millî ezme tatbikatı sona ermeden, Kürt halkının dahilî millî muhalefet potansiyelini münhasıran milletlerarası emperyalizme seferber etmek isteyenlerin fahiş yanılgısı"ndan söz ediyordu. Türk sosyalistlerinin merkezî kavramı olan anti-emperyalizm, Türk milliyetçiliğinin yeniden üretimine ve Kürtler üzerindeki tahakkümün geçiştirilmesine hatta meşrulaştırılmasına yarıyordu ona göre. Öncelikli dava "dahilî millî çelişki" olmalıydı; bu uğurda icabında ABD'yle de işbirliği yapılabilirdi, anti-emperyalizm adına kategorik bir Amerikan düşmanlığı yersizdi. Kırmızıtoprak, Kürt milliyetçiliğinin "tarihin en eski çağlarına" ve kadim devletliliklerine atıfta bulunan ezelîlik anlatısını benimsiyordu. Kendi memleketi olan Dersim'in, 1938 yazına kadar tarihi boyunca "bağrına Kürt'ten başka hiçbir yabancıyı sokmamış" olmasıyla müftehirdi. Selahaddin Eyyubî'nin "Kürt millî dehasının kendisini İslâm'a kalkan yapan cevheri"nden bahsetmekten geri durmuyordu.

Onun, Doğu âleminde devleti egemen sınıfların baskı aracı değil bizatihî (asker-sivil bürokrasinin teşkil ettiği) bir egemen sınıf olarak görmek gerektiğini düşünmesi, kısacası ATÜT'çü tezi[11] benimsemesi de ilginçtir.

Kırmızıtoprak'taki milliyetçi-muhafazakâr söylem unsurlarında, 'samimi' millî gurur ve o gururu kalkındırma kaygısı yanında, belki geleneksel tabanın gönlüne göre konuşma saikinin de payını arayabiliriz. Zira TKDP'den koparak müstakil bir harekete yönelirken, "Kürt halkının ana tabanı olan Kürt köylü kitlesine dayanmayı" koymuştu önüne; "işçiler ve orta tabaka" köylülüğün müttefikleri olarak ikincildiler. Bu strateji doğrultusunda eyleme geçmek üzere, Haziran 1970'te Türkiye'*de* Kürdistan Demokrat Partisi'ni (T-KDP) kurdu. Artık Dr. Şivan adıyla anılan Kırmızıtoprak'ın ilham kaynağı yine sosyalist ulusal kurtuluş hareketleriydi. Özellikle azamî askerî esneklik ve seyyariyeti gözeten Vietnam/Vietkong tecrübesinden ilham almıştı. Hem Barzani hareketine katkıda bulunmak hem Türkiye (Kuzey) Kürdistan'ındaki mücadele için görev üstlenmek üzere, Güney'e geçti. (Kırmızıtoprak/Dr. Şivan'ın tüm-Kürdistan ilgisi, dil 'davasında' da görülür: Arap alfabesinin kullanılmasını eleştirerek, evrensel yaygınlığı ve kullanışlılığı açısından bütün Kürtlerin Latin alfabesinde birleşmesini savunur.)

TKDP ile T-KDP'nin ayrışması, bir yıl içinde, önce Said Elçi'nin Dr. Şivan ve taraftarları tarafından, sonra Dr. Şivan ve yakın arkadaşlarının KDP yönetimi tarafından öldürülmesiyle, trajik bir sonuca varmıştır. Kırmızıtoprak/Dr. Şivan'ın ilk adımdan ileri gidemeyen hamlesi, etkili bir mitos ve ideolojik miras bırakacaktır.

Doğu mitingleri ve DDKO

Kürtlerin "Doğulular" suretinde görünürleşmesi, Barzani hareketinin Türkiye'yi de etkileyen popülaritesi, Türk milliyetçiliğinin alarm seviyesini yükseltmekteydi. Resmî milliyetçilik asimilasyonist 'etiğe' de uygun olarak Kürt 'diye bir şeyin' mevcudiyetini inkâr etmeyi sürdürürken, Türkçüler Kürtlerin varlığını pekâlâ tanıyorlardı – 'aşağı ırk' ve açık düşman olarak... 1967'de Nihal Atsız'ın,[12] Kürtlerin bu topraklarda bir hakkı olamayacağını, çok istiyorlarsa Birleşmiş Milletler'den Afrika'da yurtluk talep etmelerini salık veren, yoksa olacaklar hakkında açıkça "Ermenilerin akıbetini" hatırlatan yazısı, bu bakışın ifşasıydı. On dokuz "Doğulu" yüksek tahsil derneği bu yazıya cevaben "Kim kimi kovuyor?" diye meydan okuyan bir bildiri yayımladılar: "Tarihin en eski çağlarından beri bu topraklar üzerinde yaşayanları, bu topraklardan kovacak bir kuvvet ne olmuş ne de olacaktır." Bildiri, Do-

11 Bkz. Sol bölümü, s. 600 vd.

12 Türkçülük-Ülkücülük bölümüne bkz., s. 278 vd.

ğu'nun geri kalma nedenleri arasında vatandaşlar arasında ırk, dil farkını istismar edenlerin de payı olduğu tespitinden hareketle, "beraberliği ve kardeşliği tesis" iradesini vurguluyordu.

1967 yılı, TİP'in Doğu mitinglerinin başladığı yıldı. 1967-69 arasında düzenlenen on iki mitingin 'resmî' adı, bu gösterilere hâkim olan sorunsalı özetler: "Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin geri kalmışlığına karşı protesto mitingleri". Slogan repertuarı, mahrumiyete isyanı ve kalkınmacı talepleri yansıtır: "Batı'ya medeniyet, Doğu'ya cehalet, neden?", "Bize mağara onlara villa", "Batı'ya fabrika yol, Doğu'ya komando karakol". Bu sonuncu slogan, eşitsizlikle beraber devletin baskı politikasına tepkinin beyanıdır. "Bazuka değil fabrika istiyoruz", "Jandarma değil öğretmen istiyoruz" sloganlarıyla da yükselen bir tepkidir bu. "Ağa, şeyh, komprador üçlüsüne paydos" sloganı, TİP'in ve sosyalist Kürtlerin gönlüne göredir. "Doğulu, kanuni hakların için çalış, didin. Hak istemekle birlik bozulmaz" sloganı, Aybarcı vatandaşlık onuru ve özgürlük söylemini temsil eder. "Doğu, Batı yoktur diye uyutulduk" sloganının eşitlik talebiyle beraber dikkat çektiği kimlik farkı, "Dilimize hürmet ediniz" sloganında en açık ifadesine kavuşur. Lice'deki mitingde örneğin, "Anayasanın tastamam uygulanması için mücadele edip haysiyetimize kavuşacağız. Kürt olmak suç değil, Kürtçe konuşmak kabahat değildir" denecektir.

Doğu mitinglerinde Şeyh Said, Atatürk ve Lenin fotoğraflarının yan yana taşınabildiğinden bahsedilir! Bu 'karışıklığa' ve slogan repertuarının çeşitliliğine tekabül eden bir katılım dinamiğinden söz edebiliriz. Öncülüğü TİP'teki Kürt aydınlar yapmış, ancak TKDP muhitinden de aktif bir katılım olmuştur. Hatta Tarık Ziya Ekinci, Behice Boran'ın bu mitinglerdeki Kürt burjuva milliyetçiliği tesirinden tedirgin olduğunu aktarır. Kendisi, bu eylemlere katılan Kürt küçük burjuvazisinin ağa-devlet ittifakından kopmuş olduğu kanısındadır. Doğu mitinglerinin, solcu olan ve olmayan Kürt aktivistleri bir araya getirerek, ulusal hareketin enerjisini yükselttiğini görürüz.

Bu enerji, solda özerk bir örgütlenmeye akacaktır. Bu adımda, sol ortama hâkim olan MDD akımındaki Türk-millîciliğinin yarattığı rahatsızlığın büyümesinin, kısacası "Türk solu"nun fazlasıyla *Türk*-solu manzarası sunmasının payı önemlidir. FKF/Dev-Genç'in radikalizmi içinde bu *Türk* kimliğine ve Kemalizme mesafelenme istidadı yükselmektedir gerçi, fakat bu istidadın belirginleşmesinden önce, Kürt sol öğrenci gençlik hareketi kendi yoluna gider.

1969 ilkbaharında ilkin Ankara ve İstanbul'da, ardından Diyarbakır, Ergani, Batman, Kozluk'ta Devrimci Doğu Kültür Ocağı (DDKO) kuruldu. Sosyalist Kürt gençlerinin başını çektiği bu örgütlenme, sosyalist bir fonun önünde, ulusal davayı öncelikli ve müstakil bir dava olarak benimsiyordu. "Top-

lumsal muhtevalı bir Misak-ı Millî" tasarımından söz ettiler. Amaçları, "Kürt ulusunun kendi kaderini tayin hakkını savunmak, devletin asimilasyoncu ve sömürgeci yapısını teşhir etmek, ulusal hareket için kadro yetiştirmek, kapitalizmden daha ileri bir üretim tarzına geçişi savunmak" idi. Irkçılık ve şovenizmin yanı sıra ağalık, şeyhlik, aşiretçilikle mücadeleyi de önlerine koymuşlardı. Doğu mitinglerinin geliştirdiği taban dinamiğini sürdürmek üzere, yüksek tahsil dışındaki gençliğe de uzanmayı, 'halka gitmeyi' hedeflediler. DDKO'lar 1970'te "Doğu'da Komando Harekâtları" ile ilgili son derece ayrıntılı bir rapor hazırladılar. "Eşkıya arama" bahanesiyle, anayasayı-hukuku tanımadığını açıkça beyan eden "yetkililerin" gerçekleştirdiği zulüm ve işkenceyi ifşa ettiler. "Eğer Türkiye tarihi biraz incelenirse görülür ki Türkiye'nin bu bölgesinde yaşayan halka tatbik edilen bu insanlık dışı baskı ne ilktir ne de sondur" vargısıyla, tahakkümün tarihsel devamlılığına parmak bastılar.

12 Mart 1971 askerî darbesinden sonra DDKO'lar hakkında Ankara-İstanbul ve Diyarbakır'da iki dava açıldı. DDKO'luların savunma süreci, Kürt ulusal hareketinin tarihinde bir eşiktir. Savunmanın hukukî mi siyasî mi olması gerektiği, tutuklular arasında uzun uzun tartışılır. Kimileri, cezaî sonuçlardan sakınmaktan ziyade, enternasyonalist ve sosyalist saiklerle, millî *farkı* vurgulamaktan kaçınma eğilimindedir. Örneğin Edip Karahan "milli duyguları zayıflatma" suçlamasına karşı sosyalistlerin anti-emperyalist ve yurtsever olduğu savunmasını yapma gereği duyar. Veya, zorunlu asimilasyona karşı çıkarken, doğal-kendiliğinden asimilasyona karşı çıkmayı –modernist-ilerlemeci saiklerle– gereksiz bulanlar vardır.

Bu tartışmalarda ulusal kimlik talebinden 'mahcubiyet' duyulmasına en kararlılıkla karşı çıkanlardan biri, İsmail Beşikçi'dir. İsmail Beşikçi (doğ. 1939), bir "Türk" sosyolog olarak, *Doğu Mitinglerinin Analizi* (1967) ve *Doğu Anadolu'nun Düzeni* (1969) kitaplarıyla Kürt tabusunun kırılmasında büyük rol oynamıştır. İzleyen kırk yıl boyunca da, bu konudaki kitapları nedeniyle sürekli takibata uğrayarak, on yedi yıldan fazla hapis yatarak, düşünce özgürlüğü üzerindeki –özellikle Kürt 'realitesiyle' ilgili düşünce üzerindeki– baskının timsali olacaktır. Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*'nde, buradaki geri kalmışlık sorununu ilgili iktidarların ihmaline ve "Ortaçağ kalıntısı" yapıların mevcudiyetine bağlamanın, görüntüyle oyalanmak demek olduğunu savunmuştur. Ona göre, merkezî otorite, feodalizmi kasten tasfiye etmeyerek, feodal güçlerin Batı'daki egemen sınıflarla ittifakını temin etmiştir. Beşikçi sınıfsal analizin Doğu Anadolu'yu anlamaya yetmediğini, "etnik farklılaşmayı" hesaba katmanın kaçınılmaz olduğunu vurgular. Kürt halkının *horlanmaya* karşı tepkisinin devrimci potansiyeline değinir. Kitap, "devrimci aydınları" ırkçı-faşist şartlanmalardan uzaklaşarak etnik farkın gerçekliğini tanıyan bir "halkların eşitliği" anlayışını benimsemeye çağırır. Bu ilk ki-

tabı, Beşikçi'nin 'mahcubiyet' zamanının eseridir. O, DDKO davası sürecindeki tartışmalarda, etrafındakilere millî kimlik savunusunda mahcubiyeti bırakmak gerektiğini telkin edecektir. Sosyalizme verilen önceliğin, Kürt ulusal hakları mücadelesinden taviz vermeye yol açtığı kanısındadır.

DDKO'lular neticede Kürt varlığını inkâr eden iddianameye karşı siyasî savunma yapmışlardır. 1973'te İsveç'te yayımlanan savunma metnine konan başlık, buradaki hararet ve hamaseti temsil eder: "Sen faşist savcı iyi dinle! Dünyada Kürt vardır!" Hapishanede ayrışan iki grup/"komün" de "İddianameye Cevap"larında Kürtlerin ve Kürtçenin tarihsel varlığı üzerinde dururlar. Türk milliyetçiliğine 'kontra' giden ezelîlik anlatısını sürdürerek, M.Ö. 2000'lere uzanıp Kürtlerin Doğu Anadolu'nun en eski halkı olduğunu anlatırlar. Milliyetçilikten sakınma mahcubiyeti, "Henüz anadilini bile serbestçe konuşamayan bir halkın 'ırkçı' olmaları mümkün değildir" savıyla aşılır. Kürt halkı üzerindeki baskının ve geri kalmışlığın bir etkeni olarak rejimin anti-feodal nitelikten yoksunluğu bahsi, savunmada malûmun tekrarı olarak yer alır.

Kürtçenin "yok" veya uydurma bir lehçe olduğu, kelime hazinesinin % 40'ının Türkçeden geldiği iddiasına karşı savunmaları Kürtçe yapma, –ve "% 40'ını anladınız mı?" diye sorma!– fikri üzerinde durulsa da, DDKO'lular genellikle Kürtçe savunma yapmadılar. Bu davada Kürtçenin "yokluğu" iddiasının absürtlüğü, Türkçe bilmeyen sanıkların tercüman aracılığıyla alınan savunmalarının zapta "sanığın anladığı dil" ifadesiyle geçirilmesiyle şahikasına varmıştır. 12 Eylül 1980 darbesi sonrasındaki siyasî davalarda da Kürtçe hakkında "bilinmeyen dil" ibaresi kullanılacaktır.

Rizgarî - Ala Rizgarî

Kürt sol ulusal hareketi, 1970'lerin ortasından itibaren yeni bir ivmeyle gelişen sosyalist akımın bir parçası olarak fakat müstakil örgütlenmeyi sürdürdü. Kalkınmacı paradigmadan çıkılmıştı; sosyalizm yolunda ilk konak olarak, ulusal kurtuluşla iç içe, anti-feodal ve demokratik toplumsal devrim perspektifi çiziliyordu. Ulusal davayla sosyalizmin 'tam olarak' nasıl eklemleneceği meselesi, yine sosyalist söylemin içinden, '70'ler boyunca tartışılmaya devam edildi.

1970'lerin ikinci yarısında devrimci sosyalist örgütlerin, –Kurtuluş ve İbrahim Kaypakkaya çizgisi hariç–, "ulusal sorunun çözümünü" sosyalist devrime ertelemeleri, Kürt soluyla onlar arasındaki mesafeyi büyütecek; iş, ulusal sorunu öteleyenlerin "sosyal şovenizmle" itham edilmesine kadar varacaktır. Mesafeyi açan ihtilafların birine, Sovyetik çizgideki Türkiye Komünist Partisi (TKP) çizgisindeki *Ürün* dergisinin, bir Kürt iç pazarının var ol-

madığını ve sömürge tezinin "ayrılıkçı burjuvazi" tarafından "proletaryanın birliğini bozmak için kullanıldığını" ileri süren makalesi vesile olur. Rizgarî dergisi bu teze, klasik emperyalizmle kapitalist emperyalizmi karıştırmamak gerektiğini ve ulusal kurtuluş hareketlerinin günümüzde burjuvazinin tekelinde olmadığını söyleyerek cevap verir. *Rizgarî*, Devrimci Yol'un öne sürdüğü, kendisi emperyalist sömürü altında bulunan bir ülkenin sömürgesinin olamayacağı tezine karşı da, yarı-sömürge mevkiindeki Portekiz'in Angola'yı, 'hatta' Etiyopya'nın Eritre'yi sömürgeleştirmesini örnek gösterecektir.

Rizgarî [Kurtuluş], 1970'lerin ikinci yarısında Kürt solu içinde, ulusal kurtuluş davasını öncelikli ve özerk kılmaya dönük gayretiyle dikkat çeker. Bu hareket DDKO davası içindeki iki gruptan biri olan "Ocak Komünü"ne dayanır. DDKO'nun öncülerinden Mümtaz Kotan'ın yanı sıra İbrahim Güçlü, Orhan Kotan, Yümnü Budak, Feqî Hüseyin Sağnıç, Şerafettin Kaya, Ruşen Arslan, Recep Maraşlı, Mehmed Uzun, Hatice Yaşar, İsmail Beşikçi buradadır. 1975'te Komal [Toplum] Yayınlarını kurar, 21 Mart 1976'da[13] *Rizgarî*'nin yayınını başlatırlar. Komal ve *Rizgarî*, baştan anti-demokratik hukuk mevzuatını dikkate almama ve otosansür uygulamama kararıyla yayın yapacak, hemen bütün neşriyatı toplatılacaktır.

Rizgarî Kemalizmi "dünyada eşine az rastlanan bir ırkçılık"la tanımlıyordu. İsmail Beşikçi '70'lerde Komal Yayınları'ndan çıkan kitaplarında, Kemalizmin radikal bir teşrihine girişmiştir. Ayrıntılı bir dokümantasyona dayanarak tek parti CHP'nin ve devlet ideolojisinin Kürt meselesinde billurlaşan ama onunla kaim olmayan yapısal ırkçılığını anlatır. Bu kitap dizisine verdiği *Bilim Yöntemi - Türkiye'deki Uygulama* adı, onun Türk milliyetçiliğini içselleştiren –kendisini de açıkça kriminalize etmiş ve içinde barındırmamış olan– üniversite ve sosyal bilimler camiasının etik zilletini ortaya koymaya verdiği önemin nişanesidir. Beşikçi, "Türk" sosyal biliminin maddî gerçekliği –gerçekten!– inkâr edişini sorgularken, formel diline de yansıyan pozitivist bir maddî gerçek kavrayışıyla hareket eder.

Rizgarî çıkış bildirgesinde "emperyalist-sömürgeci dünya sistemine karşı" proletaryanın yanı sıra ulusal kurtuluş mücadelesi yürüten "mazlum dünya halkları"nın özne rolünü vurgular. Uluslararası sosyalist kamplaşmaya karşı durmaları, SSCB'yi de Çin'i de eleştirmeleri, onları sekterlikten alıkoyan bir etmendir. Türk solunun "Kürt halkına yapılan zulme gözlerini kapamaması", bunu "âcil görev" bellememesinden müştekidir, onları ulusların kendi kaderini tayin hakkını "soyut tanımlamalar icat etmeden", şerhsiz benimsemeye çağırır. "Kürt halkının gelişen ulusal-demokratik bilinç ve potansiyelini dünya devrimci hareketinin bir parçası olma yolunda bilimsel olarak yönlendirme" ödevine taliptir.

13 21 Mart/Newroz'un sembolik önemine aşağıda geleceğiz.

Beşikçi'nin yanı sıra T-KDP'den gelen Orhan Kotan'ın (1944-1998) üzerinde durduğu, ulusal-demokratik harekete sosyalist işlevler yüklememe ikazı ağır basacak, *Rizgarî*, sosyalist ilkeleri ulusal kurtuluşun bukağısına dönüştürmeme meylinde olacaktır. Orhan Kotan'ın, fikirleri yanında, edebî dili, grafikleri ve şairliğiyle de bir ağırlığı vardır ("Gururla bakıyorum dünyaya/Çünkü isyan bıçağıdır böğrüne saplanan sancı..."). *Rizgarî* Türkiye'de feodalitenin üstyapı kurumlarında etkisini sürdürdüğünü kabul etmekle beraber, kapitalizmin gelişmekte olduğu yorumundan hareketle, feodal güçlerle mücadeleye abanmaya yatkın değildi. Ayrıca ulusal davanın önceliği nedeniyle merkezî otoriteyi baş çelişki, feodal sınıfları talî çelişki saymaktan yanaydılar. Birazdan ele alacağımız *Özgürlük Yolu* başta olmak üzere, başka Kürt sosyalistleri, *Rizgarî*'yi sürekli anti-feodal mücadeleyi ihmalle eleştirdiler. Komal Yayınları'nın bir broşüründe geleneksel Kürt egemenleri hasım değil sadece "engel" olarak tanımlanmış, *Özgürlük Yolu*'nun tepkisi üzerine, feodal güçler de "hedefler" arasına dahil edilmişti.

Entelektüel ve ideolojik üretkenliğiyle temayüz eden *Rizgarî*, örgütsel açıdan gevşekti. Kuruluşunda partileşmeden önce "ideolojik inşayı" tamamlama eğilimi ağır basmıştı. Ancak '70'lerin ikinci yarısının hararetli koşullarında bu hazırlık-inşa faaliyetinin sünmesi, gerilimlere ve sonunda bölünmeye yol açtı.

1978'de *Ala Rizgarî*'nin [Kurtuluş Bayrağı] çıkışı önemli bir ayrışmaydı. Bu oluşumda, "Şivan hareketinden" ayrılan bir gruptan gelen müşterek ve 'âcilen' örgütlenerek hemen aktif (silahlı) mücadeleye geçmeye dönük basıncın etkisi görülür. Ala Rizgarî'yi kuranların, o yıl KDP'nin Türkiyeli Kürt partnerlerinin de yardımıyla kalabalık bir KYB[14] grubunu pusuya düşürerek öldürmesine gösterdiği tepki de önemliydi. *Rizgarî*, Kürdistan'ın bir *uluslararası sömürge* olduğunu, dört parçasını birlikte düşünerek hareket etmek gerektiğini savunuyor, bu çerçevede KDP'ye belirli bir sempatiyle yaklaşıyordu. Nitekim bazı Rizgarîciler, ayrılığı KYB etkisiyle açıklamıştır. Bütün Kürt hareketleri arasında dostça ilişkiye hassaslanan Rizgarî ve Ala Rizgarî arasında bu ayrılıktan sonra bir müddet silahlı husumet yaşanması, hazindir. İbrahim Güçlü ve Hatice Yaşar'ın öne çıktığı Ala Rizgarî, Barzani eleştirisini, Kürdistan'ın dört parçasındaki bütün devletlerden ve bütün sömürgeci güçlerden özerk hareket etme ilkesine bağlayacaktır.

Ala Rizgarî, Barzani'yle birlikte 'eski' Rizgarîcileri de burjuva milliyetçiliğine saplanmakla, anti-feodal mücadeleyi önemsememekle itham etmiştir. Rizgarî'nin gözünü orta ve küçük köylülüğe dikmesine mukabil, kendisi proletaryanın ideolojik öncülüğünü hâkim kılmaya taliptir. Gerçi kendileri de küçük burjuvadırlar, lakin "proleter sınıf intiharından geçmeye hazırla-

14 Kürdistan Yurtseverler Birliği, 1975'te KDP'ye soldan muhalefet ederek kurulmuştu.

yan proleter devrimciler" olma iddiasındadırlar. Ala Rizgarî'nin, bilhassa Hatice Yaşar'ın dilinde Leninizm ve THKP-C ilhamı barizdir.

Özgürlük Yolu

TİP'li Kürt sosyalistlerinin bir bölümü, 1975'te Behice Boran başkanlığında kurulan ikinci TİP'te yer almayı sürdürdüler. Bunlar arasında öne çıkanlardan Tarık Ziya Ekinci'den farklı olarak Kemal Burkay ve Mehdi Zana, TİP'in yanı sıra ve esasen, 'kendi' Kürt hareket ve partilerine angajeydiler. Burkay 1975 seçimlerinde Tunceli'den TİP adına değil bağımsız aday olunca karşılaştığı tepki üzerine adaylıktan çekilecek, bir süre sonra da Mehdi Zana'yla beraber partiden istifa edecekti. Kemal Burkay (doğ. 1937), 1970'lerde Kürt solunda iddialı bir politik ve fikrî önder olarak sivrildi. (Onun lirik-naif şairliği, –en azından Sezen Aksu tarafından şarkılaştırılan "Gülümse..."siyle–, Orhan Kotan'dan farklı olarak "devrimci kavga şiirine" kulak verenler dışında da bilinecektir.)

12 Mart darbesi üzerine yurtdışına çıkan Burkay, 1974'te MDD tezlerini eleştiren broşürler yayımlamış, millî demokratik devrimin Türkiye'de tamamlandığını ama Kürdistan'da hâlâ gündemde olduğunu savunmuştu. Sosyalist devrim de gündemde olmalıydı, ancak ulusal devrimin ona indirgenemez bir güncelliği ve özerkliği vardı. 1974'ün son gününde Burkay'ın önderliğinde kurulan –elbette illegal– Türkiye Kürdistanî Sosyalist Partisi'nin (TKSP) programı, ulusal demokratik ve sosyalist "görevleri" "kesintisiz devrim" perspektifinde birleştirme iddiasındaydı. Kürdistan'ın her parçasının hem hâkim ulus burjuvazisi hem emperyalizm tarafından sömürüldüğünü saptayan programa göre, her parçanın özel gerçekliğini gözeten stratejiler geliştirmek lâzımdı. Devrimin öncü güçleri işçiler, yoksul köylüler, devrimci aydınlar olacaktı. Emekçi Türk halkı ve ilerici aydınlarıyla ittifak öngörülüyordu. Türkiye'deki sosyalist devrimle Kürt ulusal-demokratik ve sosyalist devriminin 'senkronizasyonu', en istenir seçenek idi. Başta koşullara bağlı olarak ele alınacağı söylenen iki seçenekten ayrı devlet değil de federasyon önerisi, izleyen yıllarda TKSP'nin alâmet-i farikasına dönüşecekti.

1975'te *Özgürlük Yolu* dergisini çıkarmaya başlayan TKSP, bu legal ismiyle bilindi. Burkay 1976'da C. Aladağ adıyla yazdığı risalede, millî kurtuluş devrimiyle sosyalist devrimi birbirine karıştırmama uyarısını tekrarladı: Onu küçümsememek, buna karşılık sosyalist devrimin getirilerini de ondan beklememek gerekirdi. *Rizgarî*'yle polemiklerinden bahsederken değindiğimiz üzere, Burkay feodalite meselesine kaşını biraz daha çatarak bakıyordu. 1940'lardan sonra sistem feodal ve aşiretçi yapıyla uzlaşarak sömürgeci yapıyı sürdürmüş, böylece Kürdistan'ın sanayileşmesini ve işçi sınıfının oluşma-

sını önlemişti ona göre. Yine de kapitalizm tedricen hükmünü yürütmekte, feodalite ve aşiret yapısı çözülmekteydi. Buna direnmeye çalışan feodal güçler, ticaret burjuvazisiyle birlikte "işbirlikçi karşı gücü" oluşturmaktaydılar.

Burkay Türkiye'deki demokratik ve sosyalist harekete daha hayırhah bakıyor, bu hareket sayesinde "sosyal şoven şartlanmalar henüz gereği gibi kırılmış değil" ise de "büyük gedikler açıl"dığını söylüyordu. Türkiye'nin demokratikleşmesini, ırk ayrımı ve şovenist baskı politikasının da çaresi olarak önemsemek gerekirdi. Bu demokratikleşme ancak emekçi kitleler ve onları seferber edecek örgütlü sosyalist mücadeleyle erişilecek "demokratik halk iktidarı"yla gerçekleşebilirdi. TSKP bu mülahazalarla ve TKP'nin Ulusal Demokratik Cephe kampanyasına uyarak, 1977 seçimlerinde CHP'ye destek verdi; bu nedenle hem Türk hem de asıl Kürt solundan çok eleştiri aldı. Özellikle *Rizgarî* onları Kürt ulusal davasını müphem bir sosyalist devrim vaadinin terkesine atmakla, sömürge tezini ve "Kürdistan" adını benimsemekte ayak sürümekle yeriyordu. O yıl Kürtçe gazete *Roja Welat*'ı [Vatan Güneşi] çıkarmaya başlamaları, bu hücumlar karşısında kendilerini daha iyi hissetmelerini sağlamış olmalıdır.

Özgürlük Yolu, Irak Kürdistan'ındaki ulusal hareketin eleştirisine de epey mesai ayırdı. Barzani "devletlerle" ilişkilerde uzlaşmacı, parti içinde otoriter, tekelci, sağa yatkın görülüyordu. Anti-feodal 'enerjisi' eksikti. Barzani'nin ABD yönetimiyle müzakere arayışı, –Sovyetik sempatisi aşikâr olan– Özgürlük Yolu'nun onu "emperyalizmin ajanlığıyla" suçlamasına yol açtı. Talabani hareketi (KYB) ise Barzani'ye karşı çıkmakta haklı olmakla birlikte, emekçi sınıflar içinde "derinliğine ve uzun vadeli" bir eğitim ve örgütlenmeye yönelmek yerine, ani bir aceleci çıkış yapmakla eleştiriliyor, "küçük burjuva devrimcisi" sayılıyordu.

1978'de Burkay'ın yine C. Aladağ müştearıyla, –"şoven bir Ermeni milliyetçiliğinin de payını" not ederek–, Türkiye tarihindeki "Ermeni halkına jenosid" meselesini gündeme getirmesi önemlidir. Burkay bu jenosidin Anadolu'yu Türkleştirme harekâtının bir adımı olduğunu, Kürtlere dönük tehcir ve asimilasyon politikasının da formatını çizdiğini söyler.

Özgürlük Yolu, '70'ler solunun 'adabı' uyarınca silahlı mücadeleyi reddetmiyor, fakat şiddetin ve silahlı mücadelenin ancak kitleselleştikten sonra, bir devrimci olgunlaşma aşamasında devreye girmesi gerektiğini düşünüyordu. Kitleselleşme istidatları yüksekti. 1977'de Özgürlük Yolu'ndan Mehdi Zana (doğ. 1940), –Burkay'ın çekinceli tutumuna rağmen–, aday olduğu Diyarbakır'da belediye başkanı seçilmişti. (Kendisi, 1975'te MHP lideri Alparslan Türkeş'in, miting için geldiği Diyarbakır'dan neredeyse şehir çapındaki kitlesel tepki üzerine geri dönmek zorunda kaldığı büyük protestonun da örgütçülerindendi.) Zana "yurtsever aday" kimliğiyle bütün Kürt sol grupla-

rın desteğine talip olarak, toplantılarda sıklıkla Kürtçe konuşarak, dinî dile başvurmaktan sakınmayarak (İslâm'ın zulme karşı olduğunu işleyerek), yanı sıra âcil yerel sorunları 'büyük' politikaya havale edenleri de eleştirerek başarılı bir popülist kampanya yürütmüştü. 1978'de de yine Özgürlük Yolu'ndan Urfan Alpaslan Ağrı belediye başkanlığına seçildi. Özgürlük Yolu, 12 Eylül'den sonra, Kürt ulusal hareketinin gelişiminde bu başarıların ve bunların 'açık' politik mücadeleyle elde edilmiş olmasının unutturulmasından çok yakınacaktı.

Silahlı mücadele aranışı

Rizgarî de Özgürlük Yolu gibi silahlı mücadeleyi reddetmemekle birlikte bunu bir olgunlaşma aşamasına bırakıyordu; nitekim Ala Rizgarî'nin kopuşundaki 'âcilci' saiklerden biri de artık bu aşamaya vasıl olmaktı. 1970'lerin sonuna gelirken, Kürt solunda silahlı mücadele meyli güçleniyordu. Bunda kuşkusuz tüm Türkiye'de iç savaş benzeri bir çatışma ortamının hükûm sürmesinin etkisi görülür. Ayrıca "sömürge" tezinin kabul görmesi bir radikalleşmeye yol açmıştı; radikalizmin o dönemdeki timsali de silahlı mücadeleydi. Özel bir etken daha vardı: Barzani hareketinin 1975'deki yenilgisi ve ric'ati. İran ve Irak rejimlerinin uzlaşmasıyla hareket alanı daralan KDP askerî bir yenilgiye uğramış, lider Molla Mustafa Barzani silahlı mücadeleyi durdurarak ABD'ye iltica etmişti. Bu yenilgi sadece Irak'ta değil, İran, Türkiye, Suriye ve Avrupa'daki Kürt ulusal hareketlerinde travmatik bir etki yarattı, dizi dizi durum muhakemeleri yapıldı. KYB'nin kuruluş saiklerinden biri de, silahlı mücadeleyi 'yaşatmaktı'. Türkiye'de silahlı mücadele perspektifi, bu iklimde, 'toplam' veya 'tüm'-Kürdistan'a şâmil bir 'tekrar ayağa kalkma' ihtiyacının icabı olarak algılanıyordu. Bu ihtiyaca cevap vermek, aynı zamanda pan-Kürt ölçekte 'esas' aktör olmak anlamına gelecekti.

Silahlı mücadele meylinin güçlü olduğu havzalar, gençlerin bir araya geldiği kitle örgütleriydi. Bunlardan Devrimci Doğu Kültür Dernekleri'nde (DDKD), zaten Dr. Şivan'ın görüşlerine sempati duyan bakış hâkimdi.[15] DDKD hattında, Şivancı bir ortodoksiyle hareket ederek T-KDP'yi canlandırmaya çalışan, bu arada Talabani hareketiyle yakınlaşan Kürdistan İşçi Partisi (KİP) grubu, 1979'da silahlı mücadeleye giriştiğinde "Kürdistan'da kapitalizmin gelişmesini önleme" maksadıyla 'makine kırıcı' eylemler yapmıştır. Kürt illerinde güçlü bir taban dinamiğine oturan (bu arada "anadilde eğitim" kampanyası yürüten) DDKD'lerde zamanın ruhuna uygun olarak sosyalist etki işlemeyi sürdürdü. Rizgarîcilerin DDKD'lere alternatif olarak kurdukla-

15 1978'de kurulan DDKD (Devrimci Demokrat Kadınlar Derneği), kadınların kaale alınmasının ve bizzat 'söz almalarının' ilk işaretidir.

rı Anti-Sömürgeci Demokratik Kültür Dernekleri (ASK-DER) de Ala Rizgarî kopuşuna can veren gençlik radikalleşmesinin havzasını teşkil ettiler.

DDKD havzasında oluşan ve Kava Yayınevi çevresinde biçimlenen Kawa hareketi, 'Kürt Maoculuğunu' geliştirdi. Maocu yönelimin anti-SSCB saikleri barizdi: Kürt özerklik taleplerini şiddetle bastıran Arap Baas rejimlerine açık destek vermesi, Sovyetler Birliği'nin "sosyal emperyalist" sıfatını hak ettiğini düşündürüyordu. Kawacılar, Sovyetler Birliği'nin kuruluşundan beri Kürt ulusal hareketlerine düşmanca davrandığını 'okuyorlardı'. Kawa, emperyalizmin en zayıf halkası olarak gördüğü Kürdistan'da ulusal kurtuluş hareketinin demokratik halk devrimi-sosyalizm üzerinden komünizme varacağı bir "sömürgesel devrim teorisi" ortaya attı. Şivan'ın Maocu ilhamını sürdürerek, uzun süreli bir halk savaşı öngörüyorlardı. Kürdistan halkının "çeşitli ulusları ve azınlıkları kapsadığını" kaydetmeleri, dikkate değer. 1977-78'de Üç Dünya Teorisi tartışmaları,[16] onları "Türk" Maocularından daha da derin bir ideolojik buhrana sürükledi. Zira bu teori baş çelişki olarak "iki süper gücü" tayin ediyor, Türk devletiyle çelişki ikinci plana düşüyordu – hatta emperyalist süper güçlere karşı Türk devletinin 'gözetilmesi' gerekirdi. Sindirilmesi zor olan bu teorinin Arnavutluk Emek Partisi tarafından reddedilmesi, hareket içindeki bir çare olarak göründü; bu grup Kawa-Red[17] adıyla ayrıldı. Daha çok Doğu'da etkili olabilen, PKK'den kopan bir ekibin de katıldığı bu grup, daha şedit bir tutum izledi. Üç Dünya Teorisi'ni zar zor 'idare etmeye' çalışan, Dengê Kawa [Kawa'nın Sesi] adını alan grup ise daha çok Güneydoğu'da etkiliydi ve teorik çalışmayla iştigali daha ciddiye alıyordu. İki önder şahsiyetinden Ferit Uzun (1950-1978) PKK'liler tarafından öldürülmüştür; Nurettin Elhüseyni ise (doğ. 1954) 1980'lerden sonra Türkiye'nin en üretken ve yetkin (İngilizceden Türkçeye) çevirmenlerinden biri olacaktır.

DDKD'lerdeki "kaba milliyetçiliğe" dönük eleştiri ve sosyalizme kayış, bu derneklerde yer alan TKDP muhitini de etkiledi. TKDP bu etki altında bölündü. 1977'de kendilerini sosyalist devrimci olarak tanımlayanlar, Said Elçi dönemi kuşağının "gerici" buldukları çizgisini reddederek ayrıldılar, 1978'de silahlı mücadeleyi benimseyerek Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK) adını aldılar. Onlar Sovyetler Birliği'ni Kürt ulusal hareketinin kalıcı ve uzun vadeli güvencesi sayıyorlardı. KUK ve aynı yıl ortaya çıkan PKK, şiddetli çatışmalara tutuşmuşlardır.

1970'lerin sonlarındaki silahlı mücadele cevelanında iki de "Türk" solundan kopan hareket vardır: Kurtuluş'tan çıkan Tekoşîn [Mücadele] ve Halkın

16 Sol bölümüne bkz., s. 666 vd.

17 Veya hareketin kaynağını oluşturan yayınevinin adına rücû ederek, kendini ayırt etmek üzere: "v" ile Kava.

Kurtuluşu'ndan çıkan, SSCB'nin Kürt bölgesini de katarak Kürdistan'ın dört değil beş parçaya bölünmüş olduğunu ileri sürdüğü için "Beş parçacılar" da denen Stêrka Sor [Kızıl Yıldız]. Bu iki örgüt, çok kısa süren ömürlerinde, daha çok PKK'yle çatışmalarıyla bilinmişlerdir. Zaten 1978-80 döneminde silahlı mücadeleye koyulan Kürt sol örgütleri, güç ve iddialarını evvela birbirleri üzerinde deniyor, birbirlerine galebe çalmaya çalışıyorlardır.

PKK'nin çıkışı

1970'lerin sonundaki bu silahlı mücadele çığırına 1978'de yeni bir grup katıldı: *Kürdistan Devriminin Yolu* manifestosuyla çıkan "Kürdistan Devrimcileri" – birkaç ay içinde PKK (Partiya Karkerên Kurdistan = Kürdistan İşçi Partisi) adını aldılar. Bu grubun diğerlerinden bir farkı Kürt solunun mevcut dallarından birinden çıkmamış, nevzuhur olması idi. 1973-77 arasında Ankara'da öğrenci hareketi çevresinde oluşmuş, epeyce kapalı devre bir ilişki içinde yoğrulurken başka örgütlerle münakaşada 'yorulmamışlardı'. Silahlı mücadeleyi hem mitleştirip hem erteleyen örgütlerden de, 'apar topar' girişenlerden de farklı olarak, o yolu 'profesyonel' bir kararlılıkla tutmuşlardı. Uzun süreli hazırlık ve güç oluşturma evresinden sonra, uzun süreli halk savaşı stratejisini uygulamaya geçmeyi öngörüyorlardı. Perspektiflerinde Maocu ilhamların yanı sıra THKP-C ve Mahir Çayan etkisi belirgindi.

Devrimin millî ve demokratik yanlarını ayırt ederek birbirine bağlamada, Türk ve Kürt solunun on beş yıllık 'töresini' sürdürüyorlardı. Baş çelişkinin millî çelişki olduğunu vurguluyorlardı. Bağımsız devlet talebinden aşağısı, en hafifinden "reformizmle" damgalanacak bir gerilikti. Sömürgeleştirilmeyi Türkiye veya Geç Osmanlı dönemiyle sınırlamayıp ezelîleştiren tarih okuması PKK'yi ayırt eden bir başka noktadır. Dışarıdan tahakkümün başlamasını M.Ö. 6. yüzyıla, Medler devrine kadar uzatıyorlardı. Kürtlerin ataları "tarihin şafak vaktinde ilkel komünal toplumun son evresinde" bir altın çağ yaşamışlardı. Sonrası, işgalcilere ve 'dış belirlenime' karşı direniş mücadelesiydi. Kürtlerin kadimliğine dair geleneksel millî tarih anlatısını, böylece adeta fıtrî bir direniş tarihi olarak yeniden ürettiler.

Talî çelişki olarak gördükleri demokratik çelişki, halkla feodal düzen arasındaydı. Bu çelişki ulusal karakteri bozan bir zehir olarak, hırsla tasvir ediliyordu: "Kürt hâkim sınıflarının uşaklık ve teslimiyetçi tarihi, Kürt halkının kölelik tarihi olmuştur. Hâkim sınıflar gayrı millî niteliklerini halka da bulaştırmışlar ve hatta halkı da gönüllü olarak kişiliksizleştirme faaliyetlerine girişmişlerdir." "Döneklik, korkaklık, kaypaklık, millî ihanet, tüm insanî ve yurtsever değerlerden soyutlanmış, fosilleşmiş bir insan artığı" suretinde çizilen bu 'millî-kişiliksizleşme' portresinin, PKK'nin ideolojik söyleminde ve

özellikle şiddet telâkkisindeki önemine döneceğiz. PKK, talî çelişkiye yüklediği bu anlama uygun olarak, ilk silahlı eylemlerinde Bucak aşiretiyle çatışmaya girdi. Bununla beraber Bucaklara karşı başka bir aşiretle (Kırvar) ittifak yaparak, geleneksel güçlerle taktik-pragmatik işbirliklerinden geri kalmayacağının işaretini de vermiş oldu.

Çizdikleri ittifaklar çemberinin birinci halkasında Kürdistan'ın diğer parçalarındaki yurtseverler, ikinci halkada sömürgeleştirilen ülkelerin hareketleri, üçüncü halkada sosyalist ülkeler ve ulusal kurtuluş hareketleri, dördüncü halkada gelişmiş ülkelerin işçi sınıfı hareketi yer alıyordu. Örgütün adında ve yönetiminde temsil edildiği ileri sürülen işçi sınıfının *ideolojik* önderliğine mukabil, *Kürdistan Devriminin Yolu*, "Kürt ulusunun temeli"nin köylülük olduğunu teslim ediyordu. Zaten uzun süre büyük çoğunlukla yoksul köylülere dayandılar – başka deyişle, bu tabanı tutmayı başardılar. 1990'larda bir anket, bin kadar PKK tutuklusunun % 10'unun okuryazar olmadığını, % 55'e yakınının ilkokul mezunu veya anca okuryazar olduğunu, lise ve yüksek öğrenim mezunlarının oranının % 19'u bulabildiğini tespit eder.

Barzani'nin yenilgisinin, 'tüm'-Kürt siyasî coğrafyasında bir boşluk esintisi yarattığını belirtmiştik. Nitekim PKK "dört parçada devrime önderlik" iddiasını da taşıyordu. 1995 programlarında, Kürdistan'ın bölünmüşlüğünden kaynaklanan "parça önderliği" olgusunun artık geçerliliğini yitirdiğini söyleyeceklerdi. İddia, "Ortadoğu devrimi" ölçeğindeydi. Kuruculardan Mazlum Doğan, bu iddiayı bir nevi zayıf halka tespitine, "Ortadoğu gericiliğinin merkezi[nin] Kürdistan" oluşuna dayandırıyordu. Kürdistan'daki devrime ancak Orta-Kuzey-Batı Kürdistan'daki mücadelenin önderlik edebileceğini ileri sürüyorlardı, zira coğrafya ve nüfusun geniş temsilinden öte, "eski geri sosyal yapıyı aşacak yeni sosyal güçler burada gelişmiş"ti. Beri yandan, Türkiye Kürdistan'ında kapitalizmin seyrinin, bağımsız bir ekonominin gelişmesini engellemeye ve ulusal bilincin uyanışını bastırmaya ayarlı olduğunu söylüyorlardı.

PKK, Barzani hareketini ve DDKD-KİP-KUK silsilesini "ilkel milliyetçi" gözüyle görüyordu. Etnik kimliğe dayanmayan bir "ulusal kurtuluş" perspektifi iddiasındaydılar. Ulusal hak talebi 'katalogundan' öte, özellikle aşağılanma zilletine odaklanarak, sosyo-psikolojik imâları güçlü bir ulusal kimlik söylemi kurmaya yöneldiler. Etno-merkezci olmamanın nişanesi mahiyetinde, "Türkiyeli devrimci ve demokratları, emekçi Türk halkını da faşist barbarlığa karşı direniş mücadelesine" çağırıyorlardı. Liderleri Abdullah Öcalan (doğ. 1948) 1997'de, "Kürt kurtulduğu gün Türk de kurtulmuştur" diyecektir. Öcalan ve PKK'nin ulusal kimlik anlatısında "Türk egemen sınıfları", ezelî denebilecek bir düşmanlık siciline sahiptir. Türklerin 11. yüzyıl-

da Anadolu'ya ilk gelişleriyle beraber, otokton Kürtlere askerî müdahalede bulundukları söylenir. Türk siyasal varlığı zaten baştan beri askerî mahiyet taşıyordur. Bu basınca rağmen modern zamanlara kadar Kürdistan'da tutunamamışlar, ancak Cumhuriyet döneminde rıza ve mutabakatı bozarak nüfuz edebilmişlerdir. Öcalan, Türk egemen sınıflarının baştan beri "uygarlık yıkıcı", barbar, gaddar, jenositçi, sömürücü-sömürgeci olduğunu anlatır. Modern Türk şovenizminin oluşumunda "devşirme ve dönmelerin" etkisini aralıklarla hep zikredecektir. "İttihatçı-Mason-burjuva" kimliğiyle veya "Balkanlar'dan gelenler" diye anılan ve "kimliksiz" addedilen bu zümreden bahsederken söylenenler, Türk milliyetçi-muhafazakâr söylemiyle[18] benzeşir. Egemen sınıflarla halkı ayırt etme ilkesinin, 1990'larda ve 2000'lerde bazı konjonktürlerde, bütün Türk toplumunun faşizmin etkisinde olduğunu düşünen bir karamsarlıkla gevşediği görülür.

Türk devlet politikası, rejimi, milliyetçiliği, –en azından aşağı yukarı 2010'a kadar–, hep Kemalizmle bitişik düşünülecektir. Öcalan'ın Kemalizm ve bizzat Mustafa Kemal hakkında tefsirlere düşkünlüğü dikkat çeker. Kapitalizme özerk alan tanımayacak kadar belirleyici bir devlet tekelciliği güttüğünü belirttiği, zaman zaman faşizmle sıfatlandırdığı, ilkesinin "karşı devrimcilik" olduğunu söylediği Kemalizmin "gerçekliğini" bir bilgi ve esin kaynağı olarak önemser. Özellikle kendi hareketinin "güçsüzlük dönemi" ile ilgili, Kemalizmin azamî esnekliğinden, pragmatizminden ve "herkesi kullanma" kabiliyetinden taktik öğrendiğini beyan eder. 1993'te bir söyleşisinde, "karşısında Mustafa Kemal olsa, bu işleri daha iyi götüreceğini" söylemiştir; 'akıllı düşman'a (hınç-hayranlık karması) hürmet ve ondan öğrenme pragmatizmi barizdir. Yer yer M. Kemal'le kendi liderliğini mukayeseye girişir, benzerlikler görür. Öcalan 2000'lerde, İmralı adasındaki hapislik döneminde, giderek M. Kemal-Kemalizm ayrımını derinleştirecektir (hem milliyetçi-muhafazakârlıkta hem bizzat Kemalizm içinde mevcut olan bir strateji). M. Kemal'in cumhuriyetçiliğini "oligarşikleşmeyle karıştırmamak" gerektiği ikazında bulunacak; Kemalizmi İttihatçılığın devamı sayarak demokratik-cumhuriyetçi M. Kemal'i ondan ayıracaktır.

Zorun rolü

Kurucu kuşağı içinde yer aldığı PKK'den '90'larda ayrılan Selim Çürükkaya (doğ. 1954), "12 Eylül sonrası Kürt hareketi iki Esat arasında kalmıştır" diye yazar – kastettiği, 1971-2000 arasında Suriye devlet başkanı olan Hafız Esad'la Diyarbakır hapishanesinin ünlü komutanlarından Esat Oktay Yıldıran'dır. PKK 12 Eylül darbesinden önce yönetici çekirdeğini Filistinliler baş-

18 Bkz. Türkçülük ve Ülkücülük, özellikle Osman Yüksel/*Serdengeçti* bahsi, s. 286 vd.

ta olmak üzere başka gerilla örgütlerinin de barındığı Suriye'ye nakledip burada askerî üs kurma ve güç hazırlama fırsatı bulmuştu. (1983'te Barzani'yle yaptığı ittifak anlaşması da onu rahatlattı.) Bu esnada 12 Eylül rejimi altında Diyarbakır hapishanesinde yapılan insanlık dışı işkencelerin Kürt halkına yayılan dehşeti ve öfkesi de, kelimenin tam anlamıyla *şiddetli* bir isyanın zeminini hazırladı. 12 Eylül rejimi, tüm ülkede uyguladığı 'olağan' baskının ötesinde, 'oralarda' insanları doğrudan Kürt kimlikleriyle ezmeye azmeden icraatıyla, kitlesel bir gurur kırıklığına ve gayza yol açmıştı.

12 Eylül rejiminin Kürt sol örgütlerini ezmesi, bu hareketlerin 12 Eylül öncesi varlığına ve etkisine dair bir hafıza yitimine de katkıda bulundu. 1980-84 arası işkence ve zulüm deneyimi, zaten her evveliyatı unutturacak kadar ağırdı. Diyarbakır hapishanesinde bulunan üyelerinin intihar eylemleri de, bir 'kopuş' eşiği teşkil ederek PKK'nin kendini milatlaştırmasında rol oynamıştır. Örgütün kurucularından Mazlum Doğan 1982 Newroz günü (21 Mart) kendini asarak intihar etti (intiharından önce Newroz ateşini simgelemek üzere üç kibrit çöpü yaktığı aktarılıyordu), iki ay sonra dört kişi daha bunu tekrarladı. Arkasından 14 Temmuz'da başlayan ölüm orucunda Kemal Pir, M. Hayri Durmuş, Akif Yılmaz, Ali Çiçek öldüler. PKK –yine döneceğimiz gibi– bu can fedalarını bir direniş ve yeniden-doğuş sembolizmi içinde mitleştirecektir.

PKK 15 Ağustos 1984'te düzenlediği Şemdinli ve Eruh baskınlarıyla, tasarladığı savleti başlattı. Kendisinin "teslimiyet ve asimilasyon zincirini kıran uyanış" olarak kutladığı bu baskınla ve hızla gelişen silahlı eylem kapasitesiyle beraber şöhreti de hızla büyüyecek, resmî dilde ve medyada önceleri "bölücü çete veya eşkıya", sonra *par excellence* "terör örgütü" adıyla sabit bir gündem maddesi olarak kurumlaşacaktır.

İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan* kitabında (1990) "Kürdistan sömürge bile değildir" der: "Kürt halkı sömürge bile olmamıştır. Kürtler köleleştirilmek, kişiliksizleştirilmek, adıyla, sanıyla, diliyle, kültürüyle tarihten ve yeryüzünden silinmek istenen bir halktır." Madüniyetin olağanüstülüğüne, tarihsel 'biricikliğine' dair, umumiyetle Kürt ulusal hareketinde de yaygın olan bu kabul, PKK'de kendini bilhassa 'şiddetle' gösterir. *Kürdistan Devriminin Yolu* manifestosu, Kürdistan'da "yabancı karakterli" zorun, "derinliğine ve genişliğine yoğun şekilde örgütlü" olduğunu söyler. Devrimci zorun onu "her gün, her saat, her dakika, her saniye dövmesi" gerekiyordur. "Her gün ölmektense savaş içinde dirilmek"ten söz edilir – ve hep edilecektir. PKK'nin şiddette 'gördüğü' anlam, sadece baş edilmesi gereken hasım gücün azameti ve tavizsizliği, demokratik yolların tıkalılığı vb. gerekçelerle açıklanamaz. Maruz bulunulan şiddet ve aşağılamanın derinliğiyle mütenasip sayılan ve ondan kurtulabilmenin farzı addedilen bir anlam yük-

lenir şiddete; arınmanın ve özgürleşmenin vasıtası hükmündedir. Kurucularından Mahsum Korkmaz'ın (1956-1986) vurguladığı, Kürt isyanları tarihinin "kahramanca yenilme" geleneğine razı gelmeme, "başarısızlığı" kabul etmeme inadı da, bu tavrın müşevviği olmuştur.

Hamit Bozarslan (doğ. 1958) bu anlamlandırmanın psiko-politik dinamiğini *Fanoncu* olarak tanımlayabileceğimizi düşünür. Karayipli devrimci psikiyatrist-teorisyen Frantz Fanon (1925-1961) bir nevi "doğa durumu" yaratan sömürgeleştirme tecrübesinin çarkından geçmiş insanın, içinde bulunduğu aşağılanma ve acz halinden çıkmak için şiddete 'muhtaç' olduğunu anlatmıştı. Şiddet, onun kendini bir özne olarak görebilmesinin, öz saygısını kazanmasının, 'dik durabilmesinin' –kathartik bir uğrak da içeren– vasıtasıdır. Şiddetin 'tanınma/sayılma talebinin' ifadesi olduğunu söyleyen Fanon, bu deneyimin, mazlumu zalimin/muktedirin yerini alma düşlerine savurabilen veçhesine karşı da tetiktir.

Kürt erkeğinin 'namus davası' uğruna şiddete başvurma meylinin PKK metinlerindeki anlamlandırması, Fanoncu bakışın tipik örneğidir. "Aile namusu uğruna ölümü hiçe sayma" eğiliminin, –siyasî ve sosyal açıdan 'gerilik' olsa bile–, bir direnme geleneğinin ve bağımsızlık duygusunun çarpıklaşmış bir biçimi olduğu söylenir. Namus belâsına 'vuran' Kürt, "sanki emeğine, yurduna, insanlığına yabancılaşmanın öcünü alıyormuş gibi"dir. PKK, içe (millî cemaate) patlayan bu şiddet kapasitesini dışa döndürerek bir çarpık ilişkiyi düzeltmeye çağırır; bir kabiliyeti 'ayakları üzerine oturtma' iddiasındadır. (Kürt *erkeğinin* şiddetinden söz etmişken... Sinan Kızılkaya, Kürt ulusal hareketinin gelişmesi içinde kadınların gitgide güçlenmesi karşısında 'eziklik' duyan erkekler için politik şiddetin, kendilerini tekrar güçlü hissetmelerini sağlayan bir telâfi işlevi de gördüğünü düşünür.) Buradaki eril dil, aşağıda geleceğimiz ve **Feminizm** bölümünde de gördüğümüz gibi, 2000'lerde ortadan kalkacaktır.

Özellikle Öcalan, kimlik inkârının ve ezilmenin yükünü, yine post-kolonyal teorinin bir kavramına müracaat edecek olursak, *ontolojik yoksullaşma* olarak iştiyakla işlemiştir. 1998'deki bir konuşmasında örneğin, Kürt ulusal karakterinin gelişmemiş, işbirlikçi karakterli olduğundan, bağlanamadan edemediğinden yakınır. Türk, Kürt, umum Ortadoğu insanı için, "Devlete gözünü kaldırdı mı, çaresizdir" der, "el-avuç açmaktan başka bir şey elinden gelmez." "Eski köle Kürt", nefretliktir onun nezdinde. "Düşürülmüş halk" kavramını kullanır; "bedenleri ve beyinleri kişiliksizlikten kurtarmak"tan söz eder. "Düşkünlükten kurtulma"nın çaresini Öcalan, "savaşçı olmayanın kişiliği de olmaz" düsturuyla, savaşmak ve direnmek olarak koyar. "Savaştıkça özgürleşir, özgürleştikçe güzelleşir, güzelleştikçe sevilirsiniz" tembihi sadece kadınlara hitap ediyor değildir. Direnmek, "her şeye damgasını

vurılmalı"dır ona göre. 1985'te PKK'nin askerî biriminin (ERNK - Eniya Rizgarîya Netewa Kurdistan/Kürdistan Ulusal Kurtuluş Cephesi) kuruluşu vesilesiyle, "Sözle... sopayla... kültürle... ruhla... insanın belleğinde ve yüreğinde bitecek her şeyle direnme" çağrısında bulunur. (PKK 1986'da "toplumumuzu bir gerilla savaşı içine alacağız" duyurusuyla bir "zorunlu askerlik" uygulaması başlatmış, yıllar sonra bu "dayatma"nın özeleştirisi yapılmıştır.) Öcalan 1994'te bir metninde, benliği ve bedeni topyekûn politik özneliğin emrine veren bir cezbeyle, "Düşmana karşı kendini ayaklandırmak" ifadesini kullanır. PKK yayın organlarından *Berxwedan* [Direniş] 1994'te, "Adına onur dediğimiz sıfata ulaşmak, insan olmak, ayakta kalmak, tarihin bu dönemine şerefli bir söz ya da birkaç cümle bile bırakılmak isteniyorsa direnmek" gerektiğini yazacaktır. Yine Almanya'da basılan bir başka yayın organı *Serxwebûn* [Bağımsızlık], direnişi halkın "bilinçli yaşamına atılması" olarak tanımlar – öncesi, bilinçsizliktir, bir bakıma tarih-öncesidir. Öcalan 1985'te "yüzyıllardan beri kopartıldığımız insanlığa ulaşabilme" muradını belirtirken veya "PKK tarihi insanlaşma hareketidir" derken yine direniş-öncesi Kürt varlığını insanlık vasfının dışına itiyordu.

"Kendini yeniden yaratmak", Stalinist kültür, pragmatizm

Öcalan bir konuşmasında, "Ben zayıf insanları, düşmüş insanları kaldırmaktan ve onları güçlendirmekten zevk alıyorum" der. Direniş-öncesi (veya PKK-öncesi ya da PKK-harici) Kürt öznenin aczi, düşkünlüğü, madüniyeti, Öcalan'ın söyleminde bir tür tutkuyla tasvir edilir. Bu ideolojik strateji, Kürtlerin içinde bulunduğu durumun vahametini vurgulamaya dönük ajitatif etkisi yanında, onların özneliklerini ve haysiyetlerini kazanabilmek için çok uğraşmaları gerekeceğini ve bunun için rehberliğe ihtiyaç duyacaklarını imâ eder. PKK yöneticilerinden Murat Karayılan (doğ. 1954) 2010'larda hâlâ "Kürdistan'da kişilik özellikleri ve yapılanmasının yarattığı zihniyet oluşumu[nun] iyice vahim" olduğunu vurgulama gereği duyacaktır. Tarih boyunca "her geçen güç kendine ait bir parçayı Kürd'ün zihniyetine yerleştirmiş", çok büyük bir yabancılaşma ve kişiliksizleşme tortusu birikmiştir. "Kürd'ün kendini kolay aldatan psikolojik ruh hali" gibi, 'özselleşmiş' bir dizi zaaftan söz eder Karayılan. Bu arızalı 'insan malzemesi', "ancak partinin rendesi ve törpüsünden geçince biraz biçim alabiliyor"dur. Bunun için, hep *yeni insan* emelinden söz edilir, kadrolara sürekli "kendini yeniden yaratma" tembihi yapılır. Askerî ve politik eğitim verilen Mahsum Korkmaz Akademisi'nden 'geçenlerin', "yeniden doğuşu yaşadığı" söylenir.

"Yeni insan" şiârı, bir yandan kendini sürekli geliştirme, kendini aşma cehdine sevk ederken, bir yandan da halihazır öznenin zayıf, aciz, 'yanlış' ol-

duğuna dair özgüven kırıcı ve özdeğer örseleyici bir mayın döşer. Bu iki uç arasında bir sarkaç salınır. Öcalan'ın konuşmalarında ve metinlerinde militanların yani "bilinçli kadroların" mütemadiyen hiddetle azarlanması, sarkacın ikinci yönde çok kuvvetli savrulduğunun bir işaretidir. (Bir 'hitaptan' temsilî örnek: "Bu kadar mı yetmezlik vardır, bu kadar mı kendini tanınmaz hale getirme vardır, bu kadar mı görevlere doğru yaklaşmama vardır? Bu kadar zayıf mısınız?") Öcalan, 1999'da yakalanmadan önce Roma'dayken, tarihte ilk defa, "kendi örgütüne yenilmiş bir lider" olduğunu söyler. 2000'lerde örgütte "büyük iç savaş" yaptığını belirtir: Ezilmiş-köleleşmişliğin biriktirdiği yozlaşmaya, edinilen gücü hazmedememeye karşı, militanların sürekli 'düzeltilmesi', 'doğrultulması' gerekiyordur.

Bu köklü güvensizlik, yer yer sanki özgüvensizlik telkinine dönüşür. Umumî 'ayağa kalkma', "insanlaşma", özneleşme davetiyle beslenen ve toplumsal olarak gerçekten güçlendirilen özgüven, örgüt içi dünyada hep kırılgan ve teftişe tabidir. Ergun Aydınoğlu, bu hareketle ilgili incelemesinde, Öcalan'ın ideolojik söyleminin disiplin ve itaate "adeta estetik bir değer kattığını" ileri sürer.

Kadroların zaaflarına dönük teyakkuz, sürekli ihanet teftişiyle birleşir. Öcalan, 1994'te *Halk Savaşında Militan Kişilik*'te PKK'nin, "ihanetin tarihini tasfiye etmenin adı" olduğunu söyler. İhanet, Kürtlerin tarihsel "kişiliksizleştirilme" mirasının tehlikeli bir bakiyesi, menhus bir 'millî zaaf' sayılır. "Kendini yeniden yaratma"daki eksikler, Öcalan'ın ifadesiyle "yetmezlikler", ihanet riskini artırıyordur. Bu nedenle kadrolar sürekli teftişe tabidir; sorgulanırlar, "özeleştirileri" alınır. "Özeleştiri", Stalinist ve Maoist politik örgüt kültüründen intikalle, çok defa bir itaat üretim ve kıyım cihazı olarak işler. İhaneti veya zaafı belirlenen kadrolar "Zeki unsuru... Hogir unsuru" diye 'maddîleştirilir' veya "teslimiyetçi Ferhat kişiliği" gibi yaftalarla tipleştirilirler. "Cezalandırılan" birçok militanın sonra itibarı iade edilerek şehit statüsü verilmiştir. Kuruluş kongresinde yer alan yirmi iki kişiden beşinin cezalandırılarak öldürülmüş olması (birinin de "ajan" olduğu söylenmiştir), kıyıcı iç şiddetin bir örneğidir. Tekrarlayalım, toplumsal-politik düzlemdeki güçlü ve yaygın "iradeleşme" ve özneleşme süreciyle tenakuz halinde, 'içeride' bir güvensizliği yeniden üreten bu sarmal; anlaşılabileceği gibi, "yetmezlikten" azade yegâne merci olarak Öcalan'ı bırakır. Zaten PKK'nin diğer Kürt ulusal ve sol hareketleri arasından sivrilmesinin önemli bir etkeninin de, lidersizlik açığını kapatması olduğuna birçok araştırmacı tarafından dikkat çekilmiştir. Liderliğin PKK'de gitgide artan baskınlığına yine döneceğiz.

Söz konusu araştırmacılardan Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, PKK'nin bir başka mukayeseli üstünlük faktörünün, diğer (sol-ulusal) örgütler gibi ideolojik-doktriner-sekter angajmandan uzaklığı olduğunu dü-

şünürler. Bir başka yorumcu, Cemil Gündoğan, PKK'nin "şiddeti tek geçerli gelişme aracı olarak görmesi"nde güçlü bir sekterlik görür. Hareket içi ideolojik söylemde de görebiliriz bu sekterliği.

Belirli bir ideolojik muhtevaya bağlanan doktriner bir katılıktan ise söz etmek zordur. PKK'nin ilk yıllarında 'standart' Marksist-Leninist dil ve THKP-C ilhamı daha belirgin görülür. Öcalan 2010'larda da, "Ben bu emaneti Mahir Çayan'dan aldım... '71 devrimciliği devlete isyan devrimciliğiydi, bu isyanı kırk yıldır ben götürüyorum" diyecektir. 1978-1995 döneminde örgütün amblemi yine bu 'standarda' uygun biçimde orak çekiçli yıldızdır. Mamafih PKK sosyalist teori, politika ve devrim stratejileriyle ilgili 'literatür' tartışmalarına girmez. Artan gücüyle ve özellikle Öcalan'ın 'özgüvenli' üslûbuyla, giderek sadece kendini referans alan bir tutum benimser. 1990'ların başında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa rejimlerinin çöküşü kuşkusuz onları da etkilemiştir; 1995'te amblemlerinde orak çekicin yerini meşalenin almasını da bunun sembolü sayabiliriz. (2002'de amblem kırmızı fon üzerinde yeşil çerçeveye alınmış sarı daire içinde büyük kırmızı yıldız olacaktır.) Öcalan'ın 1998'de *Sosyalizmde Israr İnsan Olmakta Isrardır* başlığı altında toplanan yazıları, 'yeni dönemin' sosyalizm anlayışını anlatır. Reel-sosyalizme (bu terimi kullanarak) mesafe alınır, sosyalizm hedefine "devletleşme"yle ulaşılamayacağı belirlenir. "Emeğe yabancılaşmayan modeller" geliştirmek lâzımdır. Bütün insanlığa hitap eden genel bir özgürleşme ve toplumsallaşma yordamı olarak benimsediği sosyalizmin "hem hayal, hem bilim" –ve ütopya– olduğunu söyler Öcalan. Kapitalizmle uzun soluklu mücadeleden söz ederken, ekolojik çelişkiye verdiği önem, "devletleşme"yi 'küçümsemesiyle' birlikte, 2000'lerde gireceği yönelimin de bir işaretidir.

Cemil Gündoğan, PKK'nin esnekliğinin daha ziyade ittifak pragmatizminde görülebileceği kanısındadır. Bahsettiğimiz –yine Kemalizmi akla getiren– "Biz bize benzeriz"cilikle de eşleşen pragmatizm, ittifaklar bahsiyle sınırlı değildir. Politikayı 'mümkünü yapma' ve 'çare bulma' iradesi olarak görmekten güç alan bir pragmatizmdir bu. Öcalan *politikayı* sanat olarak görür. Bu, kendisini elbette ustası saydığı bir "görme sanatı"dır. İçinde dört bir yanda bekleyen tehlikeleri görmeye ayarlı bir tetiklik de vardır. Bu sanatın temel bir bileşenini "düşmanı çözümlemek", "düşmanın gerçekliğinden" öğrenmek olarak koyar. Düşmanın 'kurucu' değeri, savaşın hayatîliğiyle eşleşir. Savaş, en yüksek politika ve en iyi okul olarak yüceltilir.

1990'lar...

Türkiye'de "'90'lar" esas itibarıyla, Kürt sorunu etrafında, askerî uzmanlar tarafından resmen "düşük yoğunluklu savaş" olarak tanımlanan bir olağa-

nüstü hal rejimiyle damgalanmıştır. PKK'nin genişleyen gerilla örgütlenmesi ile devletin giderek profesyonelleşen anti-terör birimleri arasındaki çatışmalar, çok cana mal oldu. Can kayıpları, çatışmaların yanı sıra sivillere dönük "yargısız infaz" uygulamalarıyla kırk bini aşmıştır. 1991-1995 arasında Kürt illerinde iki bin civarında köy boşaltıldı, yok edildi. Buralardan Batı illerine kopan zorunlu göç dalgası da, ağır tahribatı ve onur kırıcılığıyla, Kürt nüfusun politizasyonunu tırmandırdı.

Kürt kitlelerin protesto eylemleriyle seferber olması, bu dönemde yeni bir dinamik olarak devreye girdi. 1990'ların başında, öldürülen PKK militanlarının memleketlerindeki cenaze törenleri kitlesel yürüyüşlere dönüşmeye başladı. 1992'den itibaren Newroz'un (21 Mart günü) 'millî bayram' mahiyeti kazanması, kitlesel gösteri ve yürüyüşlerin vesilesi oldu.

Newroz 1910'ların sonunda ilkin *Jîn*'de, Kürtler'in de bir "millî günü-bayramı" olması ihtiyacına bir cevap olarak akledilmişti. M.Ö. 7. yüzyılda Med halkının demirci Kawa'nın önderliğinde zalim Asur hükümdarı Dehak'a isyan etmesi efsanesine dayanan Newroz'da yakılan ateş, "Kürt halkının kurtuluş tarihini" simgeliyordu. O zamandan beri Kürt ulusal hareketinin politik bilincinde yer etmiş olan bu tarih, PKK tarafından direniş heroizminin miti olarak işlendi. Sembolik intihar eylemleri[19] hep 21 Mart'ta gerçekleştirildi. Newroz'un bilfiil kurumlaşması, 1992'den sonra oldu. O yıl Newroz gösterileri için toplanan kalabalıklara polisin ateş açması sonucu altmışı aşkın insan öldü. İzleyen yıllarda Newroz kutlamaları buna rağmen yaygınlaşarak kitleselleşti. Devlet 1995'ten itibaren, Ergenekon'dan çıkış yolu açmak üzere demir eritme efsanesine dayanan bir eski Türk bayramı sıfatıyla Nevruz'u canlandırmaya girişti. Bu arada Newroz etkinlikleri duyurularında "w" harfinin kullanılması bile dava konusu oluyordu. Böylelikle Newroz/Nevruz, kimlik ve varlık mücadelesinin sahası haline geldi. Yücel Demirer (doğ. 1963), siyasal antropolojinin gözüyle, Newroz'un kitleselleşmesinde ve büyük bir politik temsil gücü kazanmasında Kürtçenin ve dolayısıyla yazılı kültürün engellenmesine karşı, sözel (efsanevî olan dahil) ve sembolik olanın güçlenmesinin payına işaret eder. Bu törenler sadece protesto ve direniş gösterisi işlevi görmüyor, ulusal kimlik 'tezahüratının' karnavalesk bir temaşasını sağlıyordu.

Cenaze vd. protesto gösterileri ve Newroz'ların oluşturduğu kitlesel sokak muhalefeti, Kürt ulusal hareketinde *serhildan* [başkaldırı] olarak tanımlandı. PKK, 21-28 Mart arasını "ulusal kahramanlık haftası" ilan ederek (28 Mart, önderlerinden Mahsum Korkmaz'ın çatışmada öldürüldüğü gün) bu seferberliği 'kışkırttı'. Devletin şedit tepkisinden ötürü can bedeli ağır olan bu ey-

19 Öcalan, bir yandan intihar eylemleri yüceltisinin banisi ve feda merciidir. Beri yandan, Yılmaz Güney filmleri ile ilgili "çözümleme"sinde, onun "Kürt erkeğinin çözümsüzlük karşısındaki tavrını" temsil ettiğini söyler: "Ya öldürür ya intihar eder."

lemler ve yine o dönemde fedanın uç ifadesi olarak kendini yakan kadın militanlar, heroizm söylemine ve "şehit" mitolojisine –kelimenin her iki anlamıyla– kan verdi. Kürt ulusal hareketinin bütünlüklü bir tarihini yazan Cengiz Güneş, '90'lardaki bütün bu seferberliğin, direniş mitinin ve etrafındaki ideolojik söylemin *tortulaşmasını* sağladığını saptar.

PKK bu dönemde doğrudan ve dolaylı toplumsal tesirini artırırken, bir yandan geniş çaplı bir silahlı mücadele yürütüyor, bir yandan da 'tam bağımsızlık' hedefini görelileştiriyordu. 1995'te yenilenen programda bölgesel otonomi, özerklik vb. çözümler hâlâ "teslimiyetçi" addedilmekle beraber, 1993'ten itibaren zımnen bağımsız devlet hedefinden uzaklaşıldığı görülür. Öcalan 1994'te "eşitlik ve özgürlük temelli birlik" önceliğini ve "Türkiyelileşme"yi telaffuz etti. 1993, 1995, 1998'te ilan edilen tek taraflı ateşkesler –taktik sebepleri yanında– bu yönde bir müzakere arayışının da ifadesiydi. Öcalan 1993 ateşkesi esnasında terhise giden otuz üç askerin öldürülmesini iki taraftaki "ihanet unsurlarının" komplosu olarak yorumlayacak, PKK içinde de "çeteci tavırlar" olduğunu teslim edecek, bunların ellerindeki güçle "Çingene paşalığı" taslamasından yakınacaktı. Öcalan'ın 1999'da yakalandıktan sonra daha radikal bir çizgi değişimini zorladığını göreceğiz.

Öcalan'ın yakalanması süreci, Türkiye'nin –ve müdahale ettiği Irak'la ilgili politikasında onun işbirliğini isteyen ABD'nin– artan baskısı altında Suriye yönetiminin kendisini sınır dışı etmesiyle başlamıştı. Buna mukabil PKK '90'lar boyunca Kuzey Irak'ta üslenme imkânını geliştirmekteydi. 1990'ların başında ABD'nin Irak'a ilk askerî müdahalesi, ülkenin kuzeyini 'rahatlatmış', buraya yerleşmesini sağlamıştı. Bu arada Barzani ve Talabani hareketleriyle de ara ara çatışmalara varan bir rekabete girebilmişti. 2000'lere gelindiğinde PKK İran, Irak ve Suriye Kürtleri arasında da yankı bularak 'pan-Kürt' bir erişim kazanmış bulunuyordu.

Tekelleşme ve diğer Kürt hareketleri

PKK 1982'de bazı Türk sol örgütleriyle beraber kısa ömürlü bir Faşizme Karşı Birleşik Direniş Cephesi çatısı çatmıştı. 1990'ların ortasında ve 2000'lerde de benzer işbirlikleri oldu. Kürt sol örgütleriyle ise, 12 Eylül öncesindeki mesafeleri gitgide açıldı. 1982'den itibaren tırmanan eylemlilik ve güçlenme ivmesi, başka hareketlerden katılımları da beraberinde getirdi. Diğer örgütler hızla etkisizleştiler ve PKK Kürt ulusal hareketinin ana akımına dönüştü. 12 Eylül rejiminin yasal siyaset alanını kapatması, devamındaki iktidarlarda da açık-yasal siyasetin kısıtlanan alanının sürekli kriminalize edilmesi, zaten PKK'nin 'rakipsizleşmesini' destekleyen bir etkendi. PKK dışı örgütlerin 1981 ve 1988'de denedikleri ittifak girişimleri de akamete uğradı. 1993'te

on Kürt örgütüyle PKK'nin bir araya gelerek ilan ettikleri "ulusal cephe", bunun çok kısa ömürlü tek istisnasıdır. PKK bu konumunu tekelci bir tutumla pekiştirirken, kendi dışındaki yapıları 'tanımadı', bazen onlara şiddet uygulamaktan da geri kalmadı.

PKK'yle eş zamanlı silahlı mücadele hazırlıklarına girişen örgütlerden Ala Rizgarî, İran, Irak, Suriye'de devlet ve gerilla örgütleri nezdinde yaptığı temaslardan sonra, Ortadoğu'da herhangi bir devlete dayanmadan iş yapılamayacağı neticesine vardı. Böyle bir ilişkinin bedeli de, desteğin alındığı devletin ülkesindeki Kürt ulusal hareketine en hafifinden duyarsız kalmak olurdu. Ala Rizgarî bunu "ihanet" sayıyordu. Desteğini umdukları Sovyetler Birliği'nin –doğrusu biraz geç fark ettikleri!– statükocu tutumundan da hayal kırıklığına uğradılar. Bu değerlendirmeler sonucunda 1982'de silahlı mücadele stratejisinden vazgeçtiler. Liderlerinden Hatice Yaşar PKK'nin sömürgeci güçlerle taktik ilişkisini stratejikleştirdiği eleştirisini yapacak, İbrahim Güçlü de onları "hegemonik tekçi ve otoriter" olarak tanımlayacaktı. Ala Rizgarîcilerin Talabani hareketiyle yakınlaşmaları, İran'la ittifakı ve rakip Kürt hareketleriyle çatışmalara girmesi nedeniyle hayal kırıklıklarına bulansa da, –en azından kimilerininki– devam etti.

Rizgarî 1987'de bir illegal komünist partisi kimliğiyle yeniden toparlanmaya çalışırken, "Kuzey"i esas alan bir kitlesel faaliyeti hedeflemişti. 1990'ların başında reel-sosyalist sistemin çöküşü, burada sarsıcı etkiler yarattı. 1991'de Orhan Kotan 'şair yanına' uygun düşen, *Büyük Kararlar İçin Küçük Düşünceler* başlıklı bir tebliğle, Türkiye'de demokratikleşme ve Kürt kimliğinin anayasal olarak tanınması için legal mücadeleden ötesinin manâsız olduğunu savundu. Ağabeyi Mümtaz Kotan (doğ. 1942) izleyen yıllarda bu yönelimi radikal bir özeleştiriyle tamamlayacaktır. Bağımsız Kürdistan fikrinden uzaklaşır, yurttaşlık hakları zemininde bir tanınma mücadelesini savunur. Faşizmin esasen "burjuva rasyonelliğinin dışında" olduğunu söyleyerek –12 Eylül rejimi dahil– bütün baskıcı uygulamaların "faşizm" diye tanımlanmasına karşı çıkar. 'Faşizm var' tespitinden destek alan illegal örgütlenme tarzını, anti-demokratik kültürü beslediğini söyleyerek reddeder. PKK'nin rüzgârıyla böyle bir mücadeleye kilitlenen Kürtlerin –Türklerle beraber– uçuruma sürüklendikleri uyarısında bulunur. Rizgarî adına en uzun süre hapis yatmış olan Recep Maraşlı, bu çevredeki aydınların 1990'lardan itibaren özelikle PKK'nin pratiğini "Kötü senaryodan iyi film çıkmaz diyerek" küçümseme eğilimine girdikleri, bunun da hareketleri zaten sönümlenirken onları seçkinci bir yalnızlığa ittiği fikrindedir. Maraşlı'nın kendisi bu dönemde Ermeni Soykırımı'nı hem genel olarak hem Kürtler açısından sorunsallaştırmaya dönük ciddi çalışmalar yapmıştır.

TSKP, PKK'yi baştan "terörizm"le suçlamış, diğer Kürt örgütlerine kar-

şı şiddet kullanmasını tel'in etmişti. 1992'de PSK (Partiya Sosyalista Kurdistan) adını alırken, dünyanın artık *evrimci* bir değişim devrine girdiğini saptadılar. Kürt ulusal hareketi de "sansasyonel eylemler"den ziyade "kitlelere baskı uygulamadan, çalışma içinde onların gönlünü kazanarak" gelişmeli idi. PSK, PKK'ye cephe almayı, onu devlet güdümünde olmakla suçlamayı sürdürdü ve onun tarafından hedef alındı. Bu çekişme içinde, nispeten güçlü olduğu Avrupa'daki Kürt göçmenler arasındaki zemini de daraldı. 1993'te ilan edilen "ulusal cephe" işbirliğinin çok kısa ömürlü olduğunu belirtmiştik. O ara –liderleri Kemal Burkay'ın 1995'teki yorumuna göre "tabanın zorlamasıyla"– silahlı mücadele 'denemesine' giriştiler – o da çok kısa ömürlü oldu. Burkay PSK'nin içinde de, kendi dar alanında tekelci bir tutum almakla eleştirilir (o da konuşmalarında partililerini bol bol azarlar!). 2000'deki kongrede kendilerinin iki ateş arasında kaldığını, rejimin ve PKK'nin beraberce ülkeyi yıkıntıya çevirdiğini söyleyecektir.

Dersim'in hususiyeti

Burkay'ın 'memleketinde', Dersim'de de –tabiî ki ondan bağımsız olarak– sol ve ulusal akımın değişik kollarıyla PKK arasında ihtilaflar yaşanageldi. Bunun, Dersim'i mesken tutmuş sol hareketlerle PKK'nin güç rekabetinden daha derinlere uzanan ideolojik muhtevasına bakacak olursak, meselenin Dersim'in *özgüllüğünde* düğümlendiğini görürüz.

Kürt ulusal hareketinin ana akımı Dersim'i Kürt kimliği içinde massetme eğilimindeyken, buradaki kimi hareketler ve aydınlar arasında Dersimliliğin etno-dinsel farklılığına ilişkin bir hassasiyet söz konusudur. Bu hassasiyet Zazalığın apayrı bir etnisite, Zazacanın –Kürtçenin lehçesi değil– ayrı bir dil olduğu savına ve marjinal uç noktasında bir ayrı Zazaistan iddiasına kadar uzanır. Bu yolun ilk taşlarını 1985'ten itibaren çıkardığı dergilerle Ebubekir Pamukçu (1946-1991) döşemiştir. Daha çok Avrupa'daki diaspora Dersimliliğinde karşılık bulan bu uç, ana akım Kürt ulusal hareketi içinde Zaza/Dersim özgüncülüğünü "ayrımcılıkla, bölücülükle" suçlayan eğilimlere malzeme sağlar. Böylesi suçlamalar da Dersimli kimliğini sahiplenenler açısından, PKK'ye Türk milliyetçiliğinin homojenleştirici ideolojik kalıplarını aynen devralma eleştirisinin yöneltilmesine yol açar.

Zaza etnisitesinden ziyade Kızılbaş kimliğine odaklanarak, Aleviliğin Kürtlükten daha esaslı ve daha eski bir belâ olduğuna 'takılan' bir hassasiyetten de söz etmek gerekir. Bu hassasiyet, ana akım Kürt hareketinin dayandığı tabanın Sünnî-Şafî[20] oluşundan, ayrıca 2000'lerde Öcalan'ın ara ara İslâmî

20 Şafîlik, Sünnî ortodoksinin bilhassa kuvvet bulduğu bir mezheptir ve Alevilerle, bilhassa Dersim Alevileriyle aralarında karşılıklı kuvvetli önyargıların rüzgârı eser.

"mesajlar" vermesinden tedirgin olur. Her iki cenahta, böylesi tedirginlikleri teskin etmeye ve müşterek zemini tahkime çalışan girişimlere de rastlanır.

Dersim özgüncülüğünün başka bir çeşidini ise, Dersim'i Kırmanc-Zaza-Kızılbaş kimliklerini eriten çoğulcu bir pota olarak yorumlayanlar temsil eder. Veya örneğin romancı Haydar Karataş (doğ. 1973), bütün bu kimlik tazyiklerinin ve karmaşalarının, Dersimlileri ilâveten travmatize ettiği kanısındadır. Keza eski TKP/ML yöneticilerinden, romancı Muzaffer Oruçoğlu (doğ. 1947), Dersim'in "hicvine, mizahına", "delileri seven, kendi deli yanını delilere takılarak konuşturan... dervişane" karakterine sıyanet etmek gerektiğini anlatır.

Diaspora ve dil

Zaza milliyetçiliğinin, marjinal bir fikir de olsa, Avrupa diasporasında serpildiğini söyledik. Zazacayla ilgili dilbilim çalışmalarının mehazı da orasıdır. Avrupa, 1980'den sonra sadece Zaza/Dersimli 'cüz'ünün' değil Kürt ulusal hareketinin canlı bir mekânı haline geldi. Hatta, "ulusallığın kreşi" terimi kullanılacaktır diaspora için.

1970'lerin ortalarında Barzani'nin yenilgisi üzerine Irak Kürdistan'ından, '70'lerin sonlarında İslâm Devrimi'yle beraber İran Kürdistan'ından Avrupa'ya bir Kürt göç dalgası vuku bulmuştu. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra buna Türkiye Kürtlerinden bir dalga katıldı – bunların çoğu tahsilli ve politikleşmiş insanlardı. 2016'da Avrupa'da Kürt nüfusunun, çoğunluğu Almanya'da olmak üzere, bir milyona yaklaştığı kestiriliyordu. Bu kesafet, Kürt topluluğunun politizasyonuyla beraber güç mücadelesi ve çatışmaya da zemin hazırladı. 1979 başında Almanya'da PSK etkisi altında kurulmuş bulunan KOMKAR (Kürdistan Dernekleri Birliği) bir süre bu rekabetin çatısı oldu. PKK güçlendikten sonra YEK-KOM'u (Almanya Kürt Dernekleri Federasyonu) kurarak yolunu ayırdı (bu yapı 2014'te NAV-DEM/Almanya Kürtleri Demokratik Toplum Merkezi adını alacaktır). Avrupa'daki bu örgütlenme, Türkiye'ye dönük kamuoyu oluşturma[21] ve kadro devşirme faaliyetinin yanı sıra maddî destek toplamaya yarıyordu. Buralara başlarda Avrupa'nın bireyciliğine, konformizmine, "yozluğuna" homurdanan, hayli içe kapalı bir zihniyet hâkimdi. Gelişen yerleşikleşme, aşağı yukarı 2000'lerde tabloyu biraz değiştirdi. Sol ve yeşil partilerle işbirliği ve bir ölçüde fikrî etkileşim gelişti; Avrupa ülkelerinin parlamentolarına giren Kürt kökenli politikacılar görüldü.

Diaspora deneyiminin kâh 'uzakta olmanın' öfkesi kâh melankoliyle etnokültürel kimliğe sarılmayı 'tahrik eden' etkisi, özellikle 1990'ların başından

21 1994'te oluşturulan "Sürgünde Kürt Parlamentosu" da bunun bir fasılıdır.

itibaren, sosyalizmden milliyetçiliğe kayma eğilimini güçlendirdi. "Öz-Kürtleşme" eğiliminin en hararetli tezahürlerinin buradaki Kürtler arasında görüldüğü söylenebilir. Avrupa koşullarındaki neşriyat serbestisinden yararlanarak, Kürtçenin kullanımını yayma çabası arttı. 1994'te *Med TV*'yle başlayan televizyon yayınları, Kürtçe kullanımını sadece Avrupa'da değil Türkiye Kürtleri arasında da yaygınlaştırdı.

Kürtçenin bilimsel olarak geliştirilmesi ve kodifikasyonunda Kamuran Bedirhan'ın Paris'teki çalışmalarından bahsetmiştik. Paris'te 1983'te, dil ve kültür çalışmalarını kurumlaştırmak üzere Kendal Nezan'ın başkanlığında (doğ. 1949) ilk Kürt enstitüsü kuruldu. Bunu 1996'da Stockholm Kürt Enstitüsü, sonra Berlin ve Brüksel'de kurulan enstitüler izleyecektir.

Dil, Kürt ulusal hareketinin bir yarasıydı. Mehmet Emin Bozarslan 1960'lardan itibaren bu meseleye ilk eğilenlerdendir. PSK muhitinden Bayram Ayaz, 2000'lerde '70'leri hatırlarken, "çayımızı Kürtçe ısmarlar, teorimizi Türkçe konuşur tartışırdık... bu hatayı bugün de yapıyoruz" diye yakınır. Rizgarîciler arasında da, Talabani ve Barzani'yle münasebetlerde tercümana muhtaç olacak olmanın hazinliği tartışılmıştır. PKK de, tabanının günlük dilinde değilse de kamusal olarak büyük ölçüde 'Türkçe konuşan' bir harekettir. İşte, 1970'lerde mülteci dostu uygulamalarından istifade İsveç'e sığınan Kürt aydınlarından bir grup, onyıllarca pek az Kürtçe roman yazılmış, Kürtçe dil ve edebiyatın politik mücadeleye denk bir gelişme seviyesine erişememiş olmasını dert etti. Hem tavır olarak hem onu bir edebiyat dili kemaline erdirmek için Kürtçe yazmaya yöneldiler. Çoğu Kürtçe –bazısı çocuklara dönük– yirmi iki kitaba imza atan, kimi eleştirmenlerce "ilk modern Kürt romanını" yazdığı söylenen Mahmut Baksi (1944-2000), dünya edebiyatı klasiklerini Kürtçeye çevirmeye emek harcayan Fırat Cewerî (doğ. 1959), araştırmacılar Rohat Alakom (doğ. 1973), Malmisanij (doğ. 1952), folklor derleyicisi Zeynelabidin Zinar (doğ. 1953), bunlar arasındadır. Bu silsilenin 'şöhreti' ise kuşkusuz modern Kürtçe edebiyatın büyük ustası sayılan Mehmed Uzun'dur (1953-2007). Uzun'un eserleri, Kürtçenin yazılı dil olarak gelişiminde başlı başına bir merhale kabul edilir. Beynelmilel sürgün edebiyatından ilham alarak, gözünü evrensel bir estetiğe dikerek, folklorik bir "mazlumlar edebiyatının" ötesine geçmeyi hedeflemesi, onu ayırt eder. Romanları, modern Kürt tarihi hakkında edebî bir hafıza çalışması gücü taşır. Hümanist bir ilgiyle ve ayrıntı özeniyle yazmıştır. İlk romanının adını *Tû!* [Sen] koyması, Kürt siyasal hareketlerinde de totaliter eğilimler ve cemaat ilişkileri içinde boğulduğundan yakındığı bireyi gözetme kaygısını yansıtır.

Hayri K. Yetik (doğ. 1954), Uzun'un başlarda mutlaka Kürtçe kökenli sözcükler seçmeye özenirken, zamanla (Türkçe, Arapça, Farsça 'karışmış') "halk diline" kaydığını belirler. Diyarbakır'da Kürtçeyi bilim ve edebiyat di-

li olarak geliştirmeye emek veren Remezan Alan, Şener Özmen (doğ. 1971) gibi yazarlar da, en azından bir merhale olarak, kelimelerin 'öz-Kürtçesini' arama eğilimindedirler.

Avrupa diasporası, Kürt ulusal kimlik inşasının ulus-aşırı bir mecrası olmaya devam ediyor.

"Kürtür"

1980'lerin sonlarına dek Kürtçenin varlığının inkâr edildiğini, kimi mahkemelerde zabıtlara "bilinmeyen bir dil" diye geçirildiğini biliyoruz. Kürtlerin biraz gönlünü de kazanmak gerektiğini düşünen Turgut Özal başbakanlığındaki ANAP iktidarının Kürtçe müzik kasetlerini serbest bırakmasıyla, dilin kullanımı nispeten 'rahatladı'. Bu rahatlamanın en popüler ürünlerini yine müzikte verdiğini söyleyebiliriz. 1990'lardan 2000'lere, zengin bir Kürtçe müzik üretimi yelpazesi oluştu. Şivan Perwer'in (doğ. 1955) üstadı olduğu, ulusal kimliğin gururunu melankolik-nostaljik bir havayla kabartan geleneksel müziğin yerini, militan-protest *kom*'lar [topluluk/grup] almaya başladı. 1991'de Almanya'da kurulan Koma Berxwedan'ın protest-ajitatif çizgisini Türkiye'de Koma Çiya, Koma Azad ve başka bir dizi grup izledi. Marş üslûbunun baskınlığının '90'ların sonlarından itibaren azaldığını, pop-folktan blues, rock, punk'a uzanan bir çeşitliliğin belirdiğini görürüz; müzik güfteden ziyade teknik düzlemde, şehirlileşmekte, modernleşmektedir. Geleneksel Kürt müziğinin melankolisini caza 'bağlayan' performansıyla uluslararası tanınırlık kazanan Aynur Doğan'ı (doğ. 1975), bu gelişmenin bir zirvesi olarak zikredelim.

Koma Çiya, 1991'de İstanbul'da kurulan Mezopotamya Kültür Merkezi (MKM) bünyesinde teşekkül etmişti. MKM, Kürt kimliğinin modern yeniden üretiminin –salt Kürtçe olmayan– geniş ölçekli bir kültürel zeminini oluşturdu. Bu üretimi inceleyen Engin Sustam, İstanbul'un bir diaspora merkezi işlevi gördüğünü saptar.

Yine Sustam, bu kültürel üretimde, savaşın ve zorunlu göçün patolojilerini işleyen bir "yılan dilliliğin" baş gösterdiğine dikkat çeker. Genel olarak ironiyle tanımlayamayacağımız, sarkastik [iğneleyici, 'ısırgan'] bir neşeden, karamsar bir kayıtsızlıktan ziyade 'küstahça' yergiye meyleden bir sinizmden söz edebiliriz burada. Bu meyil içinde, sinizmin 'menfi' yükünü sırtından atan, farklı ve etkileyici bir yordam, Evrim Alataş'ın tavrıdır (1976-2010). O, Kürt madûnların '90'ların ağır tecrübesiyle başa çıkabilmek için sığındıkları gündelik mizahın hikâyelerini anlatırken "yaşama her daim sırıtma"nın kıymetinden dem vurur – hüzünlü bulduğu tebessüm kelimesi yerine *sırıtma*yı seçmiştir. Alataş, Kürtlerin edilgin mağdurlar olmaktan çıkıp etkinleşmele-

rinin coşkulu bir tanığıdır; bu deneyime ivmesini veren radikal politik direniş dilinin, başlattığı dönüşümü kavramaya, kuşatmaya yetmeyen hamlığını, içeriden konuşmanın rikkatiyle alaya alır.

Ağır baskı koşullarının oluşturduğu fonun önünde, geleneksel toplumsal ilişkileri de şiddetle sarsarak hayatın her alanına nüfuz eden muazzam bir politik seferberliğin yol açtığı hızlı dönüşümün tetiklediği çelişkiler, karmaşalar, acemilikler, 'hinlikler', ayrıca çizgi-bant üretiminde güçlü ifadelerini bulmuştur. Bu bakışın ilk emareleri, daha çok baskı rejiminin ve savaş halinin gündelik, sıradan, 'alâkasız' olaylardaki absürt tezahürlerini işleyen kara mizah ustası Ender Özkahraman'ın (doğ. 1969) *Leman*'da yayımlanan *Orası Öykûleri*'nde belirir. Sonra, Doğan Güzel'in *Özgür Gündem*'de yayımlanan çizgi bandı *Qirix*'la bu panorama genişler. Diyarbakır'ın yoksullarının Kürtçe aksanlı Türkçeyle anlatıldığı *Qirix* hikâyelerinde, geleneksel kabadayı-hergele, "ulusal-bilinçli" sempatizan ve siyasî "bilinç taşıyıcı", dogmatik *abê* [abi] tiplemeleri, gündelik oportünizmlerden de geri kalmadan hayatı ve birbirlerini idare etmeye çalışırlar. Toplumsal ve politik değişimin tam idrak ve intibak edilemeyen etkilerine, "feodallik" denen geleneksellikle "yurtsever bilincin" kâh çatışıp kâh birbirine karıştığı tereddütlere ve bir gündelik mitolojiye dönüşen direnişe yönelik bu sakınımsız mizah, cesur bir farkındalık ve özeleştiri potansiyelini işaret eder. Kürt ulusal hareketinin de 'yetişemediği'; beri yandan, mukayese edilebilirse, '70'ler "Türk" solunun kendi parlak zamanlarında içinden çıkaramadığı bir potansiyeldir bu.

2005-2007 arasındaki yayını ilgi gören *Esmer* dergisini, sözünü ettiğimiz "yılan dilli" mizahın popüler bir mecrası olarak anabiliriz. Burada Kürt popüler kültürünün imgeleri ve portreleri de işlendi, ayrıca Kürt olmayan aydınlar da yazdı. Ferzende Kaya'nın (doğ. 1978) çıkardığı derginin alt başlığı "Popüler Kürtür" idi!

Qirix'ın yayımlandığı, Evrim Alataş'ın bir ara sayfa hazırladığı *Özgür Gündem* gazetesi, genel çizgisi itibarıyla ana akım politik söylemin 'habercisi' olmuştur. Karşılaştığı hukuk dışı olağanüstü baskı, gazetenin 'sübjektif' yayıncılık anlayışıyla ilgili bir tartışmayı ikincilleştirir. 1992'de yayına başlayan gazete sürekli kapatmalara, saldırılara maruz kaldı, İstanbul'daki merkez binası bombalandı, otuza yakın çalışanı (dağıtıcı dahil) öldürüldü. *Özgür Gündem*, bunlara rağmen devam etti; *Yeni Ülke*, *Özgür Ülke* adlarıyla yayımlandıktan sonra 2011'de yeniden *Özgür Gündem* adına döndü. 2016'da olağanüstü hal tarafından kapatıldı. Gazeteye basın özgürlüğü ve barış talebi çerçevesinde ilkesel destek veren "Türkler" de kriminalize edildi, yayın danışma kurulunda sembolik olarak yer alan yazar Aslı Erdoğan ve dilbilimci Necmiye Alpay tutuklandılar. (1994 Aralık başında gazete bombalandıktan sonra aralarında yazarlar Orhan Pamuk, Murathan Mungan, Ahmet Al-

tan, Latife Tekin, Murathan Mungan'ın da bulunduğu bir grup, İstanbul İstiklâl Caddesi'nde *Özgür Gündem* gazetesi satmıştı.)

Bir yandan Kürt tarihine, toplumuna, edebiyatına ve ulusal hareketine ilişkin kitap yayıncılığı, özellikle 1996'da kurulan Avesta'nın katkısıyla gelişti. 2000'lerde Avesta'nın yanı sıra 'kalite' gözeterek Kürtçe yayıncılık yapan yayınevleri arttı (örn. Peywend, Lîs). 2012'de çıkmaya başlayan iki aylık popüler tarih dergisi *Kürt Tarihi*, hem eleştirel bakışı hem yayıncılık kalitesini önemseyen bir çizgi tutturdu. 2009'dan itibaren aralıklarla çıkan Türkçe-(az) Kürtçe *Toplum ve Kuram*, Kürt ulusal hareketinin gündemine odaklanan ama bunun yanı sıra genel olarak madûn bakış açısını sosyal teoriye nakşetmeyi hedefleyen akademik bir yayındır. 'Bilgi-kuramsal' çıkış noktaları her şeyden önce Kürtlerin "kendilerini ifade edemeyen, ancak ifade edilenler" olarak kavranmasını reddetmektir.

Ezcümle, Kürt ulusal hareketi etrafında özellikle 2000'lerde çiçeklenen bir 'kültürel uyanıştan' söz edilebilir. Bu uyanışın yer yer reel-politik gündeme görece mesafelenebilen ürünlerinin ve eleştirel aklının, dolaylı olarak ve tedricen, politik ideoloji küresine de tesir ettiğini, edeceğini varsayabiliriz.

1999-2000: "Demokratik cumhuriyet"

Abdullah Öcalan 1998 Ekim'inde Türkiye'nin Suriye'ye dönük artık askerî bir 'ikazla' da birleşen siyasî baskısı karşısında orayı terk etmek zorunda kaldı. Bir süre Rusya, İtalya, Yunanistan'da barındıktan sonra sığındığı Kenya'nın başkenti Nairobi'de 1999 Şubat'ında yakalandı. PKK bu olayı Türkiye ve ABD'nin başını çektiği bir "uluslararası komplo" olarak yorumladı; özellikle Avrupa'da kitlesel protesto gösterileri ve intiharlar oldu. PKK yönetimi, uğradığı şok karşısında, hem yenilgi havasına girmemek hem de devletin Öcalan'ın yakalanmasını 'tamamlamak' üzere başlattığı kapsamlı askerî operasyonlara karşı koymak üzere bilenmiş, "fedai savaşı" başlatmaktan, "çılgınca savaş yürütmekten" söz ediyordu. Öcalan'dan gelen ateşkes telkinlerinin baskı altında yapıldığı düşünülüyordu. Ancak Öcalan ateşkes telkinini ısrarla sürdürdü, ardından gerilla birimlerinin Türkiye'den Irak'a çekilmesi çağrısında bulundu – ve PKK 1999 yaz sonunda –çekilme sırasında uğradığı saldırıların verdiği zayiata da 'katlanarak'– çağrıya riayet etti.

Öcalan'ın 'teslim olmuş' görüntüsü ve PKK'nin silahlı güçlerini geri çekilmeye neredeyse zorlaması, belirli bir şaşkınlık ve tepkiyle de karşılandı. 2000 yılında Mazlum Hayri Pir adıyla (Diyarbakır hapishanesinde intihar eyleminde ölen üç kişinin adlarından türetilmiş bir sembol isim) yayımlanan *Yolumuza Devam Ediyoruz* risalesi, "teslimiyete ve tasfiyeciliğe karşı" bayrak açar. Öcalan'ın tutumunu, "Önderlik gerçeği" denen ve kadrola-

rı "yenik ve ezik" hale getiren kişi kültüne dayanan sistemin kendini inkârı olarak tanımlar. Kürdistan devriminin Türkiye'yi "emperyalist sistemin işini göremeyecek" kadar takatten düşürdüğü, İsrail'i tehdit eder hale geldiği ileri sürülür risalede. Kuzey-Güney Kürdistan bağının bilfiil kurulması global ve bölgesel bütün güçleri korkutmuş, KDP ve YNK Türkiye'yle birlikte bu tehdide karşı savaş içinde devletleşmişlerdir. Risaleyi yazanlar, "rehin" tutulan Öcalan'a aldırmadan aynen devam etmek gerektiği kanısındadırlar. Aslında, bu keskinlikte değilse bile, artık Öcalan'dan sarfınazar ederek hareket etmek gerektiği fikrinin etkisi, başlangıçta hiç de marjinal değildi. Ancak hareketin dağılıp saçılması riskinin önündeki en sağlam 'etkenin' Öcalan figürü olduğu görülünce, hızla marjinalleştiler.

Gerek "Türk" gerek "Kürt" cenahında, Öcalan'ın PKK'yi 'geri çekilmeye' ve değişmeye çağırırken aslî çözüm seçeneği olarak Türkiye devletinin "demokratik cumhuriyete" dönüşmesinden söz etmesini, onun çarptırıldığı idam cezasının uygulanmaması karşılığındaki tavizi veya taktiği olarak yorumlayanlar çıkmıştır. Ancak Öcalan hem 1999 yazında yaptığı savunmasındaki bu 'açılımının' ipuçlarını 1990'ların sonlarında zaten vermişti, büsbütün bambaşka bir şey söylüyor değildi hem de izleyen yıllarda fikr-i takibini sürdürecekti. "Demokratik cumhuriyet"ten kastı, milliyetçilikten arındırılmış (anayasa ve vatandaş kimliğine dayalı bir yurtseverliğe dayandırılmış) ve "oligarşik" olmaktan çıkarılmış bir cumhuriyetti. Savunmasında Mustafa Kemal'in de bunu hedeflediğini ancak "dış güçlerce" engellendiğini söylemişti. Sonraları, "İngilizlerin M. Kemal Paşa önderliğine dayattığı 'ya Cumhuriyet ya Musul-Kerkük' ikilemi" komplosunun, Musul-Kerkük'ün bırakılmasına karşılık "Kürdistan'ın inkârı ve imhası"na giden yolun taşlarını döşediği savını işleyecekti. Daha 1980'lerde bir metninde, Malazgirt'ten Çaldıran Savaşı'na, Türklerle Kürtlerin tarihsel ittifakını zikretmişti. 2000'den sonra yine zikredecek, "bu iki gücün ancak birlikte davranarak başarılı olabileceklerini" ihtar edecektir. Türk ulusal kurtuluş savaşında 'bile' ortaklaşmaya açık gibidir; 2009'da bir metninde Birinci Meclis'i müsbet örnek olarak anacak, 1923 öncesi ittifak koşullarına dönerek 'yeniden başlama' ihtimaline sıcak bakacaktır. 2014-15'te Öcalan'ın fikirlerinin izinde çıkan *Demokratik Modernite* dergisinde, "Sevr Anlaşması'na Anadolu'da ve Mezopotamya'da Türkler ve Kürtler başta olmak üzere halkların birlikte isyan ettiği"ni, Kürtlerin "Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasının öz savunmasını güçlü bir şekilde yaptığı"nı anlatan yazılar yayımlanacaktır.

2000 yılı başında düzenlenen PKK 7. kongresi, Öcalan'ın "demokratik cumhuriyet" perspektifini benimsediğini duyurdu; "demokratik dönüşümün" ve "cumhuriyetin oligarşik yapısının" değişmesinin "önünü açmak" üzere, silahlı mücadeleyi bıraktığını ve askerî faaliyetini "meşru savunmay-

la" sınırlandıracağını açıkladı. Silahlı mücadelenin PKK'nin fiiliyatmda ve ideolojisinde belirleyiciliğini koruduğunu göreceğiz. Bununla beraber, bu hareketin 2000'lerdeki gelişim seyrini yakından inceleyen Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, yapının geleneksel Leninist parti modelinden bir partiler-kurumlar kompleksine dönüştüğüne işaret ederler. Değişimin 'resmî-kurumsal' ifadesi, 2002'de PKK'nin 'feshedilip' yerine Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi'nin (Kongreya Azadî û Demokrasiya Kurdistanê - KADEK) kurulması, 2003 sonlarında onun KONGRA-GEL'e (Kongre Gelê Kurdistanê - Kürdistan Halk Kongresi) dönüşmesi, nihayet 2005 Mayıs'ında Koma Komalan Kurdistan'ın (KKK - Kürdistan Cemiyetler Konseyi) kuruluşuna karar verilmesi oldu – bu ad çok kısa süre sonra Koma Civakan Kurdistan'a (KCK - Kürdistan Topluluklar Birliği) çevrildi. KCK Sözleşmesi'nin öngörüsü, bir "kurumlar ağı" örmekti. Bu yeniden yapılanma veya hareketin terminolojisiyle "sistem", sanki birazdan geleceğimiz "demokratik konfederalizm" modelinin iç politik yapıya uyarlanması mahiyetindeydi.

Örgüt "sisteminde" bu restorasyonlar olurken, Kürt ulusal hareketinin popüler-kitlesel seferberliğinin yeni bir ivmeyle geliştiğini söyleyebiliriz. Öcalan'ın yakalanması üzerine Türk milliyetçiliğinin kapıldığı 'galip kibri', herhalde bu ivmenin itkilerinden biriydi. Daha derinde, '90'lı yılların politik toplumsallaşma deneyimini aramak gerekir. Bu deneyim birikimi, bir önceki alt başlıkta baktığımız kültürel canlanmanın da âmilidir. Kuşkusuz silahlı çatışmaların sona ermemekle beraber 'yatışmasının', sivil toplumsal hareket alanının genişlemesine katkısı küçümsenemez. 2001 ve 2002 Newroz törenlerinde Diyarbakır'da 500 bine yakın insanın toplanması, Kürt kimliğinin ispatı vücut azminin bir beyanıydı – Newroz kitlesi 2012'de bir milyona varacaktır. 2005 yazında Avrupa'da başlatılan "Öcalan'ı siyasî iradem olarak kabul ediyorum" kampanyası Türkiye'ye de taşınarak dört milyona yakın imzaya ulaştı. 2006 başlarında, eğitimde ve kamusal alanda Kürtçenin tanınmasını ve yaygınlaştırılmasını talep eden kampanya da epeyce geniş katılımlı oldu. Kadın hareketi başlı başına büyük bir seferberlik mecrasına dönüştü (bkz. **Feminizm**).

"Önderlik"

Abdullah Öcalan'ın 1999-2000'deki "demokratik cumhuriyet"çiliğini ve silahlı mücadeleyi durdurma (sonra da bitirme) çağrılarını, ilkin taraftarları arasında dahi "teslim alındığına" yoranlar, onun bir nevi mahcur sayılması gerektiğini söyleyenler vardı. Devletin "Önderliği idam ederek değil yaşatarak bitirme konsepti"nden söz edilmekteydi. Buna rağmen Öcalan verdiği mesajlar ve talimatlarla kısa sürede dışarıdaki şüphe ve kaygıları yenmeyi

başardı ve harekete yön vermeyi sürdürdü. Hatta avukatları vasıtasıyla duyurduğu "çözümlemeler" ve yazdığı metinlerle, etkisini ve karizmatik gücünü artırdığı rahatlıkla söylenebilir. Onu adeta 'aşkınlaştıran' *Önderlik* miti, kemaline 2000'den sonra, kendisi hapishanedeyken erdi.

1980'lerin ortalarına kadar Öcalan'ın PKK içindeki mevkiinin 'eşitler arasında birinci' olmaktan ileri gitmediği, hatta ilk kuşak önder kadrolar arasında birçoklarının "Apoculuk" adını, örgütü ve davayı kişiye bağımlı gösterdiği için reddettikleri aktarılır. Beri yandan, lidersizliğin gerek '70'lerin Kürt ulusal ve sol hareketleri arasında gerekse modern Kürt ulusal tarih yazımında bir zaaf olarak fark edildiğini hatırlayalım. Güçlü lidere ihtiyaç duyuluyordu. Daha evvel "Ali arkadaş" diye seslenilirken, tanıklıklara göre 1988'de bazı yönetici kadroların "Başkanım" hitabına geçmesi, belki örgütün güçlenmesini güçlü liderlikle perçinleme ihtiyacına işarettir. Öcalan'a fazlasıyla hasmane yaklaşsa da Burkay'ın gözlemini bir kenara not edebiliriz: Suriye'de bulunduğu dönemde, Hafız Esad ve Saddam kültlerinin Öcalan'ı etkilediğini gözlemişti. Daimî iç teftiş, "özeleştiri" ve tasfiye döngüsü şüphesiz liderin konumunu ve liderlik kültünü güçlendirmiştir – burada da Stalinizmin 'ilhamı' aranabilir. Velhâsıl '90'lara gelindiğinde "Apocu çizgi"den, "Önder Apo"dan gönül rahatlığıyla bahsediliyordur. Hareketin mücavir sahasında bir yayınevi olan Melsa'nın açılımı: Marx-Engels-Lenin-Stalin-Apo'dur!

Eski Kürt'ün sürekli yerilen "düşkünlüğü", "yetmezliği", "gericiliği" hakkındaki yakınmaları, Öcalan'ın bıkmaz bir eleştirici ve *eğitici* olarak liderlik misyonunu pekiştirir. Özellikle "kadrolardan" sürekli hoşnutsuzluğunu dile getirmesi, sık sık onlara çıkışması, hep anlaşılamamaktan yakınması, kendi üstlüğünü tahkim eder. Muhataplarının davaya veya lâzım gelen konulara "yoğunlaşmalarını" ister ve bu yoğunlaşmayı hep eksik bulur – 2014'te bir heyet görüşmesinde "sorsam bilmezsiniz, çünkü yoğunlaşmamışsınız" diye serzenişte bulunacaktır. "Çözümleme" kavramını çok sık kullanması, politik zihnin her an uyanık ve 'iş başında' olmasını talep eden bir tavrın alâmeti gibidir. 1992'de bir konuşmasında birilerinin kendisine "Bütün yaşamını bir ilkeye göre yorumlayan insan olarak ilk defa sana rastlıyoruz" dediğini nakleder. Adanmışlığı, iradesi, sürekli kendini aşmaya azmetmesi ve her şeyi açıklayan "çözümleme"leri onu yüceltiyordur. Mustafa Kemal'le, başka tarihsel şahsiyetlerle, Muhammed ve İsa peygamberlerle (kâh hicret mecazı, kâh çarmıh çilesi...) mukayeseler ve 'empatiler' yapar. Kendini yüceltmekle putlaştırmadan şikâyet etmek arasında salınır. Beri yandan gayet serinkanlılıkla kendi kültleştirilmesinin objektif "çözümlemesini" yaptığını görürüz. Kürt halkının önder figürüne ihtiyacı vardır, bunu talep ediyordur; resimlerinin ve isminin "milletin işini kolaylaştırdığını" söyler.

Önderlik, 2000'lerin ilk yarısındaki ideolojik yeniden yapılanma içinde bir *kurum* mevkii kazandı. PKK'nin 2005 tüzüğünde "Partinin en yüksek teorik-ideolojik organı" olarak tanındı. Bu arada aydınlatıcılığını ve "hayat veren" gücünü takdis eden "Güneşleşen Öcalan" sıfatı da yürürlükteydi. "Güneş giren eve hekim girmez" kıssasına atıfla, "Önder Apo'nun ideolojisinin girdiği yere hiçbir hastalık girmez" gibisinden darbımeseller de çıkacaktır (hareketin yöneticilerinden Mustafa Karasu'nun 2015'teki anlatımı). Örgüt metinlerinde, "Kendi kişiliğini önderliğin kişiliği içinde eritmek"ten söz edilecektir; ideolojik-politik-etik ve pratik gelişmenin had safhası odur.

Öcalan, yakalanıp hapsedildiği 1999'dan önce de büyükçe miktarda yayın yapmıştı. Uzun süre tecritte kaldığı İmralı adasındaki hapishane döneminde yazı üretimi olağanüstü arttı. Toplamda metinleri yirmi bin sayfayı aşmıştır. Bunlar arasında avukatlarının kayda geçirdiği sözlü anlatımlar geniş bir yer tutar; bunlar konuşma dinamiğine bağlı olarak bol tekrarlı ve konudan konuya geçen metinlerdir. Ancak geniş bir literatüre atıfta bulunarak kaleme alınmış nesirlerinde de bol tekrarlı, vurgulamalarla uzayan, *anaforik* diyebileceğimiz anlatım üslûbu bakidir. "Gündemleş(tir)me", "pratikleş(tir)me", "yoğunlaşma" gibi onun metinlerinin gözdesi olan fiiller, yaygın kullanıma geçmiştir – hepsi, iradî müdahale azmini okşayan, *iradeci* fiiller...

Demokratik özerklik, konfederalizm

Öcalan sadece 'kelimeleriyle' değil, 2000'lerdeki ideolojik mesaisiyle, izleyicileri için 'merci-i taklit' mevkiindeydi. Geliştirdiği demokratik özerklik "projesi" ve "paradigması", özellikle 2010'ların ilk yarısında Kürt ulusal hareketinin ana akımının temel referansını oluşturacaktı.

Demokratik (ortak) cumhuriyet düsturuyla bağımsız Kürdistan emelini veya şartını paranteze alan Öcalan, giderek, sadece Kürt ulus-devleti tasarımını değil genel olarak ulus-devlet modelini sorgulamaya yöneldi. 2000'de bir beyanında, "İktidar için değil özgürlük için mücadele"den söz ederek, devletçi/devletli ve iktidar-merkezli düşünüşe anarşizan bir şerh düşmüştü. 2003'te, ikinci bir İsrail olarak algılanacak "milliyetçi ve devletçi Kürdistan projesi"nin nafileliğinden söz etti. Bu çıkışın zımnen içerdiği Barzani eleştirisini 2010'larda da tekrarlayacaktır: "Biz de Barzani gibi ulus-devlete yönelebilirdik, ama savaşsız olmaz"... Demokratik kültürden uzak bir gelenekte, ulus-devletin baskı ve sömürüyü katmerlendireceğini ekleyecektir buna.

Öcalan'ın bütün bu şerhleri, "burjuva ulus-devlet modelinin aşılması" perspektifine bağlanıyordu. Bu ideolojik manevrayı yaparken, muayyen bazı kaynaklardan beslendiği anlaşılır. İlkin, temsilî demokrasiye ve devlet ege-

menliği mefhumuna karşı 'sahici' toplumsal öznelliklerin/kimliklerin inisiyatifini genişletmeyi –bir bakıma modern suretiyle cemaat kurmayı– hedefleyen "radikal demokrasi" tartışmasından yararlanır. (1999'da "demokrasi sosyalizmin en iyi ifadesidir" diyecektir.) Kapitalizmin merkezsizleştiği ve hayatın her alanına sızdığı bir çağda, muhalif/devrimci potansiyeli de merkezsizleştirmeyi ve 'yaymayı' arayan, bunu yaparken kendini sönümlendirmeye dönük bir kimlik siyasetinin devrimci potansiyeline güvenen Antonio Negri & Michael Hardt'ın arayışından yararlanır. Post-Marksist düşüncenin mücavir alanında, anarşist düşünür Murray Bookchin'in (1921-2006) ademimerkeziyetçi, özyönetimci, ekolojist fikriyatına demir atar. Amerikalı düşünürle haberleştiği, hürmet teatisinde bulundukları biliniyor.

2000'lerin başından itibaren daldığı kadim tarih "çözümlemeleri", Öcalan'ın demokratik özerklik modelinin teorik öncüllerini tedarik eder. Bu okumalar, yine Kürtlüğün kadimliğinin ve ezel-müddetliğinin teyidi işlevi de görmüştür. Fakat Öcalan asıl, Kürtlerin, neolitik eşitlikçi kültürün süregiden etkisi sayesinde, insanlığın ilk günahını oluşturan devlet fikrine özsel yabancılığını vurgulamaya 'yoğunlaşır'. Anaerkilliğin tarihsel mirası, bu ilk günah anlatısında ve o mirası yeniden canlandırma cehdinde kilit rol üstlenir (bkz. **Feminizm**). İlkel komünizm mitosu bu kurguda bir ulusal öze veya istidada dönüşür. Kürtler, Sümer rahip devletine kafa tutarken, genel olarak aşağı Mezopotamya'da gelişen merkezî devlet uygarlığına "eğilim göstermemiş"lerdir. (1970'lerin sonlarındaki ilk tarih anlatısındaysa, Medlerin Perslere karşı dağlara çekilmeleri, içlerine kapanmaları stratejik yanlış sayılmıştı.) Kadim tarihle güncel tarihi hemzemin kılan bu anlatı, hem ezelî mağduriyet mitosunu sürdürür hem de bu madünlukta iktidar/devlet/tahakküm fikriyle fıtraten uyuşamayan özgürlükçü bir özne/kimlik etrafında bir politik ilâhiyat söylemi kurar. Kürtlerin tarihsel dini olarak Zerdüştlüğün temsil etmiş olduğu, tanrı-krallığı ve köleliği kabul etmeyen, iradeci, insan-merkezli "zihniyet devrimi" de bu ilâhiyata eklemlenir. İlâveten, *modernite* eleştirisi... Öcalan modernlik paradigmasının Batı-merkezci, ikici, pozitivist, araçsal rasyonaliteyi mutlaklaştıran çehrelerine kahreder, bu paradigmayı *kapitalist*-modernite olarak tesciller. Çaresi, bu karanlık çehrelerin mefhum-u muhalifini temsilen *demokratik*-modernite olmalıdır.

Bu teorik mesaiye ve tarihsel mirasa dayanarak Öcalan, "halkın kendini kültürel olarak tanımlamasına" ve özyönetimli yapılar geliştirmesine elveren demokratik özerkliği, sadece Kürt-Türk meselesine münhasır olmayan, evrensel bir model olarak ileri sürdü. Buna göre, "devlet-ulusçuluk" yerini "demokratik-ulusçuluğa" bırakmalıdır. Uygarlık ve modernite demokratikleştirilmelidir. Kadim tarih boyunca tahakkümcü sistemle mücadele eden de-

mokratik seçeneğin günümüzdeki hedefi, "esnek, çok kültürlü, anti-tekelci ve uzlaşma odaklı" demokratik konfederalizm olmalıdır. Ademimerkeziyetçi bir yapıda devleti 'sönümlendirmeyi' hedefleyen demokratik konfederalizmde "halklar" devletten bağımsız özyönetim organları kurabilecek, geliştirebileceklerdir bu tasarıma göre. "Halklar"ı tırnak içinde yazmamın nedeni, bu modelde bir yandan etno-merkezcilik reddedilirken ana birim ve kolektif özne olarak yine "uluslar"ın veya etno-dinsel kimliklerin varsayılmasıdır. Demokratik konfederalizme yüklenen anlam, bir nevi paralel devlet veya paralel kamusallık telâkkisinden, birazdan geleceğimiz "barış süreci" görüşmelerinde "yerel demokrasi", "demokratik sivil toplum" tefsirlerine kadar esneyebilmiştir.

Öcalan, Irak'taki Kürdistan Bölgesel Yönetimi'ni, 'ulus-devleti' yapısı yanında, Erbil/Hewler'i ikinci bir Dubai haline getirmesiyle, velhâsıl global sermayeyi cezbetmeye/celbetmeye bakan, sınıfsal eşitsizliklerin derinleşmesine kayıtsız kalan politikası nedeniyle de yeriyordu. Demokratik konfederalizm modeli, ulusal kimliğin tanınmasına ulus-devlet-ötesi bir fırsat sunmanın yanı sıra, bir toplumsal devrim perspektifi içerme iddiasındadır. "Anti-tekelcilik" ilkesi, kapitalizmde aslî çelişkinin emek-sermaye çelişkisi değil tekelcilik-toplum çelişkisi olduğu savından hareket eder. Öcalan'a göre kapitalist emek sömürüsü, toplumların/"halkların" tarihsel kazanım ve özgürlük alanlarını tehdit eden devlet tahakkümüyle eklemlenmiştir; tekelcilik bu topağın adıdır. Gösterilen alternatif, –üçüncü yolcu bir kooperatifçilik hareketine benzetebileceğimiz–, ademimerkeziyetçi, ekolojik, kâr değil ihtiyaç odaklı bir "komünal ekonomi"dir.

Gerek "komünal ekonomi"nin gerek toplam demokratik konfederalizmin kurucu ilkelerinden biri "cinsiyet-özgürlükçülük"tür – bazen de "kadın-özgürlükçülük". Öcalan 1998'de çıkan söyleşi kitabına adını veren *Erkeği Öldürmek* şiârıyla, "kadını diriltme" misyonunu sahiplenmişti. 2010'larda, "erkek faşizminin kapısını araladım" diyerek övünür. Amirâne "Kadının köleliğini aştıracağız" vaadi, kadını yücelten ve özneleştiren bir dile ulanır: "Estetik yaşamı inşa edecek, biz vahşi erkekleri düzelteceksiniz."

2004'te Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne sunduğu savunmasında Öcalan PKK'yi de sorgulamış, 1995 öncesinde inançlı "ütopya PKK'si"nin, sonrasındaysa "devletleşmeyi idealize eden", "çeteleşen, memurlaşan", "vahşilik" yaparak yozlaşan bir PKK'nin sahnede olduğunu yazmıştı. Sonraları da terbiye edici bir dille konuşmaya devam etti. Demokratik-özyönetimci yönelimi içinde, PKK'nin mücadelesini devletli varoluşa direnişin timsali olarak yeniden tanımlayarak, yeni bir kıymet biçti.

PKK hareketinin kendisi de konfederal bir surete bürünürken, 2005'te kabul edilen KCK Sözleşmesi'nde "demokratik-ekolojik-cinsiyet özgürlük-

çü toplum" modeli resmen 'programlaştı'. "Etnisitenin komünal değerlerine dayalı demokratikleşme" formülü, az evvel değindiğimiz gibi etno-merkezci tasavvuru sürdürüyor, diğer etno-dinsel toplulukları 'kollayan' Kürt-odaklı bir açı çatıyordu. Sözleşme, "İnsanların zihnine yerleşmiş devlet fikriyle mücadele"den söz ediyordu. "Metalaşma ve kâra dayalı ekonomiden kullanım değeri ve paylaşıma dayalı komünal ekonomiye geçiş" ülküsüyle, sermayeyi reddetmeyen fakat "sömürücü" olmamasını gözeten, kooperatifler vasıtasıyla sermayeyi tabana yaymayı hedefleyen bir yol çiziliyordu.

Kürt ulusal hareketinin ana akımındaki bünyevî çelişkinin, ademimerkeziyetçi ve anarşizan-liberter bir ideolojik yönelimi, merkeziyetçi ve otoriter bir politik kültür ve ilişki ağı içinde tecrübe etmeye girişmek olduğu söylenebilir. (Bu vesileyle 2011'den itibaren kendi tabiriyle "doğanın ve devletin kesintisiz âfetleriyle kesintiye" uğrayarak ara ara çıkan Kürt anarşist yayını *Qijika Reş*'in [Kara Karga] 'tabandan anarşist' çabasını anmak gerekir.) Demokratik özerklik söylemi, özgürleşme iştahını artıran bir teorik kaynak veya bazen bir romantik ideal olmakla, hareketin carî 'resmî doktrinin' ezberi olarak zikredilmek arasında salınır. Kuşkusuz, demokratik ve barışçı koşulların mahdutluğu veya 2015'ten sonra yokluğu, bu söylemin tecrübesine de tartışılmasına da ket vurmuştur.

Türk milliyetçileri arasında, demokratik özyönetim ve konfederalizmin, bağımsız Kürdistan emelinin örtüsü veya hüsnütabiri olduğu şüphesi güçlüdür. Kürt ulusal hareketinin ana akımı içinde de bu modellerin, ulus-devletin ön aşaması veya hazırlığı olarak tasavvur edildiğine dair izlenimler alınabilir. Demokratik konfederal "oluşumlarla" ulus-devletlerin "barış içinde bir arada yaşayabileceğine dair" tefsirlere de rastlanır. Öcalan'ın kimi beyanlarından, ideal veya 'A planı' konumundaki demokratik özyönetimi kurumlaştırmanın, sonuçta başarısız olsa bile, 'B planı' olarak ulus-devlet seçeneği için kuvvet oluşturmaya yarayacağı mülahazasını çıkarsamak mümkündür. "Bağımsız Kürdistan", tâ '90'larda PKK'nin resmî hedef tanımından çıkmasına rağmen, popüler bir 'kızıl elma' cazibesini korumuştur. İşaretlediği somut siyasî statünün veya projenin mahiyetinden bağımsız olarak, bir kurtuluş ve özgürlük imgesinin ifadesi olduğu söylenebilir.

PKK ve Kürt ulusal hareketinin ana akımı, 2000'lerde, "Bağımsız ve Birleşik Kürdistan" hedefinden uzaklaştığı için tenkide de uğradı. Örneğin İsmail Beşikçi, PKK'nin geri adımlar atarak teslimiyetçi bir çizgiye girdiği, zaten dil, millet, vatan bilincini geliştirmekte yetersiz kaldığı kanısındadır. Kürtlerde millî duygu eksikliğinin bir sorun olduğunu düşündüğünden, Öcalan'ın milliyetçilik ve ulus-devlet sorgulamasını yersiz bulur. Ona göre ezilen ulus milliyetçiliği ırkçılık-şovenizm günahlarından azadedir, dolayısıyla "Kürtçü değilim" sakınması gereksizdir.

2000'lerde gelişen *Kürdistanî* söylem, Öcalan'ın ulus-devlet eleştirisi ve demokratik özyönetim-konfederalizm projesinin ideolojik hattını 'sıkıştırmıştır'. Bilhassa Avrupa'daki Kürt aydınları ve Talabani ve Barzani hareketleriyle irtibatlı olanların yayılmasına katkıda bulundukları "Kürdistanî" sıfatı, tüm-Kürdistan'ı kapsayan bakış açısının yeni ifadesidir. Türkiye bağlamında Kürdistanîlik, kendini burayla sınırlamadan, Kürdistan'ın bütünlüğünü (bütün parçalarını) düşünerek fikir ve politika üretmek anlamında kullanılır. Kürdistanî vurgusu, bu dönemde Öcalan'ın "paradigma değişikliğine" karşı ikaz mahiyetinde de kullanılmıştır. Kürt ulusal hareketinin Öcalan tesirindeki ana akımı bu tazyike, demokratik konfederalizmin de Kürdistanî perspektifle bağdaşabilirliğini, hatta Ortadoğu coğrafyasında ulus-devlet seçeneğinden daha 'ileri' bir seçenek olduğunu ileri sürerek karşı durur. KCK Sözleşmesi Ezidî, Ermeni, Arap, Mihellemi vd. otokton toplulukları sayıp "Kürdistanî halklar"dan söz ederek, Kürdistanî sıfatının *post-etnik* açılımını güçlendirir. 2012'den sonra Suriye Kürdistan'ındaki gelişmeler, bu bahiste yeni bir perde açacaktır.

Bu arada Türkiye'deki Kürt ulusal hareketi, 2011'de dört ülkenin Kürtlerinin politik temsilcilerinin bir araya geleceği bir "Kürt Ulusal Kongresi" toplamaya hamle etmişti. Kürdistanî kimlik etrafındaki tartışmayı hegemonize etme saikini de taşıyan bu girişim defalarca ertelendi ve –henüz– gerçekleşemedi

"Meşru savunma"

Öcalan'ın 1999-2000'de başlattığı "paradigma değişikliğinin" önemli bir unsurunun silahlı mücadeleyi bırakma ve kendini "meşru savunmayla" sınırlama kararı olduğunu belirtmiştik. Ancak PKK, devletin barışçı jestlere şiddetle karşılık verdiği gerekçesiyle, silahlı varlığını sürdürdü – 2002'de Öcalan da "meşru savunmayı güçlendirme" telkininde bulundu. 2004 yazında ateşkesi sona erdirerek, "aktif savunma"ya geçtiler. 2006'da yeni bir ateşkes dönemi başladı, bunu 2010 yazında yaklaşık üç ay süren yine bir "aktif savunma" harekâtı izledi, ardından "Çözüm Süreci"ne refakat eden uzun bir "eylemsizlik" yaşandı. 2015'te "Çözüm Süreci"nin sona ermesiyle yeniden şiddetli, kanlı bir çatışma dönemine geçildi.

Öcalan'ın silahlı mücadeleyi bırakma kararı, esaslı bir kopuşa, "devrimci zor" kavramının terkine dayanıyordu; aşılmasını telkin ettiği devletçi-iktidarcı mantığın bir uzantısıydı bu kavram. Yeni paradigmada silahlı mücadele tayin edici olmaktan çıkacak, siyasî mücadele aslîleşecekti. Silahlı mücadele, "meşru özsavunma"yla sınırlı olacaktı. Demokratik özyönetim modeli, halk milisi mahiyetinde özsavunma birimlerinin oluşturulmasını da öngörü-

yordu. Türkiye'de Kürt meselesinin seyri hakkında yetkin bir analiz çerçevesi ortaya koyan Mesut Yeğen (doğ. 1964), özsavunma bahsinin, özyönetim tasarımının zayıf karnı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, "maksimalist" [azamî talepleri asgarî müştereklerin önüne geçirici] ve karşılıklı güvensizliği yeniden üretici olan özsavunma, özyönetimin birimleri ve işleyişiyle ilgili muğlaklıkların da kalbidir.

PKK, yeni paradigmayı, hem silahlı mücadelenin devrinin geçtiğine dair "sağ tasfiyeci" hem eskisi gibi devamı savunan "sol dogmatik" tutumlara karşı bir yol olarak yorumladı. Meşru savunma hattı, "halkın örgütlülüğüne ve değerlerine" saldırıldığında gerillanın onu savunması olarak çizildi. Ancak "bütün çabalara rağmen" "imhacı" şiddetle karşılaşılması durumunda devreye girmek üzere "aktif", ardından da "topyekûn savunma" konseptleri geliştirildi. Aktif ve topyekûn sıfatları, kuşkusuz, silahlı mücadeleyi ikincilleştiren, tabileştiren bir yönelimi pek desteklemez! PKK yöneticilerinden Murat Karayılan'ın 2014'te yayımlanan yazılarında, askerî eylemin bizatihî değerleştirildiği görülür. İnsanın savunma güdüsünden Sosyal Darwinist bir 'dünya görüşü' çıkartan Karayılan, savaş sanatını "en ince sanat" olarak tanımlar. Bütün sanatlardan daha fazla duyarlılık isteyen bu sanat, çok zaman "yoğunlaşarak tek bir kişide somutluk kazan"ıyordur, dolayısıyla şahikası *komutanlaşma*dır. Nitekim Kürtlerin tarihinde, onların kahramanca, "yiğitçe" isyanlarını da boşa çıkartan zaaf, "zafer yaratan komutanlaşma" eksiğidir. Öcalan'dan –onun özellikle '90'lı yıllardaki yazılarından– devraldığı askerî-stratejik aklı yücelten Karayılan'ın örneklediği ideolojik söylemde, gerek "küçük burjuva/orta sınıf ukala tip"e gerek "feodal dar köylü mantığı"na karşı, bu komutanlaşma yeteneğinin ve onu temsil eden gerillanın nizam verici rolü vardır. Gerillanın "toplumu yeniden yaratmayı başarmış" olduğunu söyler Karayılan.

Gerilla; cengâverliğin ve fedakârlığın ötesinde "yeni insan"ı timsalleştiren rolüyle, PKK'nin ideolojik söyleminde güçlü bir ışınım yayar. Hatice Yaşar'ın *dağ mitosu* dediği romantizmle birlikte düşünmek gerekir bunu. Dağ, "dağa gitmek", bizzat bir kopuş ve özgürleşme deneyimi olarak anlam taşır bu zihin dünyasında – zihin-beden bütünlüğü içinde güçlenmeyi, yerleşik hayat tarzının darlıklarından, evhamlarından çıkmayı hatta 'ekolojik' özgürleşme imâsını da içererek. Gerilla anlatılarında, "Yaşadığını hissedebilmek için dağa çıktığını", "Gerilla olarak doğduğunu düşündüğünü", söyleyenlere rastlanır. Gerilla, "sınırsız fedakârlık"la "halkını koruma"ya adanmış, bu misyonla "halkın"/"toplum"un, sıradanlığın dışına/üzerine çıkmış bir fedai olarak mistifiye edilir. PKK'nin silahlı mücadeleyi kolayca ikincilleştir(e)memesi, belki evvela, neredeyse her ailede yaşayan anılarıyla, matemiyle, ay-

rıca müzikle ve politik söylemle yeniden üretilen dağ ve gerilla mitosuyla alâkalıdır. Ayrıca, devlet(ler)in "güvenilmezliği" karşısında fiilî bir güvence olarak meşrulaştırıldığını görürüz. Silahlı mücadele kadrolarının kendi iktidar alanlarını kaybetmeme saikiyle 'sivilleşmeye' direnmeleri de bu tür durumlarda hep tartışılan bir etkendir – "komutanlaşma" hamasetinde bunun emareleri bulunabilecektir. Dünyanın başka yerlerindeki benzer örneklerde (başta Latin Amerika) böylesi dirençlerin, barışçı bir çözüm sürecinin istikrar kazanmasına bağlı olarak, silahlı güçlerin yasal politikaya intikal etmesinin hukukunu yaratarak ve sivil politik zemini güçlendirerek kırıldığı görülür. Türkiye'de 2006'da 'üstelik' Mehmet Ağar'ın[22] sarf ettiği "dağda silah tutacaklarına düz ovada siyaset yapsınlar" sözlerinde tercümesini bulan bu çare, 2010'ların ortalarında ümit safhasında kalmıştı.

Öcalan özeleştirilerinde zaman zaman "lümpen" olarak tanımladığı, ölçüsüz, 'kör' şiddetten de yakınmıştır. PKK yönetimi de intikamcı-reaksiyoner şiddeti kınamakla beraber zaman zaman, sivil halka dönük baskıların-şiddetin tırmandığı veya anti-Kürt linç saldırılarının art arda geldiği durumlarda, "Kürt gençlerinin" kendiliğinden intikamcı tepkiler gösterebileceğine dair bir tehditkâr ikaz dili kullanır. 1990'ların ortalarından itibaren kitleleri hedef alan bombalı katliamlar yapan TAK[23] (Tayrêbazên Azadiya Kurdistan - Kürdistan Özgürlük Şahinleri), 'kendiliğinden' değil, intikamcı-tedhişçi şiddetin öznesidir.

Ulus-ötesi perspektif ve Rojava

Ulus-devlet eleştirisi ve ulus-ötesi perspektif etrafındaki ideolojik şekillenmeyi, PKK'nin ulus-(devlet-)aşırı örgütlenme tecrübesini gözeterek düşünmek gerekir. 2000'lerin başlarında gelişmeye başlayan bu tecrübe, 2012'den sonra Rojava'yla yeni bir boyut kazanmıştır.

2003'te ABD'nin Irak'ı işgali, Talabani ve Barzani hareketlerinin Kuzey Irak'a, yani Güney Kürdistan'a hâkim olmasını ve Irak Kürdistan Özerk Yönetimi'ni inşasını beraberinde getirmişti. Barzani'nin KDP'si Erbil merkezli, Talabani'nin KYB'si Süleymaniye merkezli özyönetimli bölgelerin hâkimi oldular. Devlet-olmaya yaklaşmak, lâkabı da *Kak Mesut* (Mesut Ağabey, doğ. 1946) olan Mesut Barzani'nin Türkiye'deki dahil bütün Kürt hareketlerinin "ağabeyi" olma iddiasını güçlendirdi. Bu gelişme, tüm-Kürdistan'a hitap et-

22 Ağar (doğ. 1951) Emniyet Genel Müdürü, Adalet ve İçişleri Bakanı olarak 1990'larda düşük yoğunluklu savaşın 'şahin'lerindendi. Doğruyol Partisi Genel Başkanı olarak yaptığı "düz ova" çıkışı, "barışı savaşanlar yapar" darbımeselinin bir örneği sayılabilir.

23 PKK'yi "pasifist" bularak mesafe koyduğu söylenen bu örgüt hakkındaki iddialar, –bu tür yapılarda hep olduğu gibi–, PKK'nin "taşeronluğunu" yaptığından, "derin devletin" nüfuzuna açık olduğuna kadar uzanır.

me iddiası berdevam olan PKK'ye yeni bir rekabet itkisi verdi. Kürdistan'ın bütün parçalarında PKK'ye paralel partiler kuruldu. Bu yasadışı yapıların hepsi müstakil partiler olduklarını vurgulamakla ve 'yerli' bir tabana oturmakla beraber üçü de Abdullah Öcalan'ın 'doktrinini' benimserler, aralarında kadro geçişlilikleri de vardır. 2002'de Irak'ta kurulan Kürdistan Demokratik Çözüm Partisi (Partiya Çareseriya Demokratik a Kurdistan - PÇDK), büyük ölçüde marjinal kaldı. 2004'te İran'da kurulan Kürdistan Özgür Yaşam Partisi (Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê - PJAK) İran devletiyle silahlı çatışmalara girdi. 2003'te Suriye'de kurulan Demokratik Birlik Partisi (Partiya Yekîtiya Demokrat - PYD), Türkiye-Suriye ilişkilerinin iyileştiği 2009'da ağır baskılara maruz kaldı; buna rağmen enerjisini daha çok Öcalan'ın durumuyla ilgilenmeye hasretmesi, muhtemelen Suriye'deki Kürt ulusal hareketinin gözünün öteden beri Irak ve Türkiye'de olmasıyla ilgiliydi. PYD Suriye iç savaşıyla beraber sıçramalı bir gelişme gösterdi.

Mağrip'te demokratikleşme talep eden kitlesel gösterilerle başlayan "Arap Baharı" 2011 ilkbaharında Suriye'ye intikal etti. Devletin protestolara karşı gayet şedit tutumu, Batılı güçlerin istemedikleri Esad rejimine 'diplomatik' cephe alması ve Suudi Arabistan-Türkiye-Katar ekseninin rejimi devirmeye davranan güçlere aktif destek vermesiyle, karmaşık bir iç savaşı başlattı. İç savaş, –söz konusu eksenin himayesinden faydalanan– beynelmilel cihatçı örgütlerin ülkeye doluşmasıyla, korkunç bir kıyıcılıkla süregitti. Bu arada, cihatçı ağın en güçlü ve 'muteber' örgütü olan El Kaide'den, onu neredeyse 'ılımlı' bir yere koyarak kopmuş bulunan Irak ve Şam İslâm Devleti (IŞİD), bu denklemde yeni bir değişken olarak zuhur etti. IŞİD, Irak ve Suriye'de hâkimiyetini genişlettiği bölgelerde bu kıyıcılığı en gaddar biçimlere dönüştürdü.

Girdaplanan iç savaşta 2011 sonlarında "halk savunma birimleri" [YPG - Yekîneyên Parastina Gel - Halk Savunma Birlikleri] kuran PYD, Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgelerde hâkimiyetini gitgide geliştirdi. 2013'te Suriye rejiminin buradaki otoritesini tamamen kaybetmesi üzerine 2014 Ocak'ında Kürtçe *batı* anlamına gelen[24] *Rojava* bölgesinde bir geçici özerk yönetim ilan edildi. Yaklaşık 24 bin kilometrekarede üç kantondan (Efrîn, Kobanê, Cizîrê) oluşan, nüfusu mültecilerle 4,5 milyona çıktığı tahmin edilen Rojava, demokratik özyönetim ve konfederalizm modelinin uygulama sahası olarak olağanüstü manâ ve ehemmiyet atfedilen bir *topia*'ya[25] dönüştü. Demokratik özerklik kavramı, Öcalan'ın ilham aldığı teorik müktesebatta, coğrafyadan ziyade özerk/özgür topluluğa bağlı bir varlık alanı olarak tasavvur

24 Kastedilen Kürdistan'ın batısıdır.

25 Eski Yunanca *topia*'nın bir anlamı basitçe yer/mekân, bir anlamı cennettir. Malûm, ütopya, olmayan-yer demek.

edilir.[26] Dolayısıyla, anarşist bir aşkıncılıkla düşünülebileceği gibi lamekan/yokmekân veya bu konuda bir tez yazan Çetin Gürer'in tefsiriyle *heterotopia* ufkuna açılabileceğini önerenler vardır (çokmekân).[27]

Rojava demokratik-özerk yönetimi, Suriye rejimine ve kayda değer silahlı güçleri Selefî, çoğu İslâmcı Suriye muhalefetine karşı laik-seküler bir "üçüncü yol" açma iddiasının yanı sıra, ulus-devlet modelini aşma savındadır. Anayasa yerine geçen Rojava Toplumsal Sözleşmesi, Kürtlerin yanı sıra Asurî, Süryanî, Ermeni, Çeçen ve Türkmenleri kurucu unsur olarak tanır, İslâm-Hıristiyanlık ve Ezidî inançlarını beraber yaşayan inançlar, Kürtçe-Arapça-Süryaniceyi üç resmî dil kabul eder. Formel ve sembolik etnotoplumsal çoğulculuğu 'yaşar' kılmaya dönük, etnik topluluklar arası ilişkileri ısındırmayı hedefleyen "Kardeşlik Meclisleri" gibi teşebbüsler de görülür. (Cizîrê kantonu etnik çeşitliliğiyle zaten bu çoğulculuğun jeneratörü işlevi görmüştür.) Kadınların politik ve toplumsal katılımını formel zaruret haline getirerek teşvik eden düzenlemeler, Rojava'daki toplumsal-politik devrim hareketine "kadın devrimi" de denmesine yol açmıştır. Toplumsal hayatın küçük birimlerdeki "komün merkezleri" ile, iktisadî faaliyetlerin "herkesin çalışmasına göre kazanacağı" kooperatiflerle örgütlenmesi hedeflenir. Kısacası bu küçük ülkede iktidar koalisyonunun büyük gücü konumundaki PYD, Rojava'yı KCK Sözleşmesi'nin ve Öcalan'ın modelinin tatbikata konacağı bir *topia* olarak tahayyül etmeye ve örgütlemeye çalışıyordur. Nitekim eğitim müfredatında Öcalan doktrininin, "resmî ideoloji" mevkiine yakın olduğu anlaşılır. Beri yandan Rojava yönetiminin bazı bölgelerde Arap nüfusu yerinden etme 'önlemleri', ayrıca Barzani'ye yakın Suriye Kürt Ulusal Konseyi gibi başka Kürt hareketlerini 'tanımama' hatta kovuşturma eğilimi, çoğulculuğun kâğıt üzerindeki kadar salim temellenmediğine dair ciddi şikâyetlere yol açmıştır. Her halükârda Rojava, alternatif bir siyasal-toplumsal modelin tecrübesi olarak değerlendirme-tartışma imkânı saklı kalmak üzere; PYD ve PKK'nin bir "siyasal antite" olarak tanınma arayışının aracı işlevini görüyordu.

2014 sonbaharında Kobanê kantonunu hedef alan IŞİD saldırısı, Rojava'yı dünya kamuoyunun gözü önüne getirdi. Gaddarlığıyla dehşet uyandıran, Selefî bağnazlığını bir provokasyona dönüştüren IŞİD'e karşı kadın savaşçıla-

---

26 Bu bakımdan, Avusturya Marksistlerinin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Avusturya-Macaristan İmparatorluğu bünyesindeki ulusal topluluklarla ilgili geliştirdikleri çözüm modeline de benzer. Onların "kültürel özerklik" modelinde ulusal topluluklar, ulusal-kültürel haklarını federal idarî-coğrafî birimlerin ulusal kimliğinden bağımsız olarak, ülkenin/imparatorluğun her yerinde kullanabileceklerdir.

27 Foucault'tan devşirilen *heterotopia* kavramı, 'kurallaşmamış' veya yerleşik düzenin dışında, 'başka türlü' işleyen, –ütopyaların gerçekleşme uğraklarına da dönüşebilen–, "bütün mekânların haricindeki" mekânsal ortamları anlatır.

rın yer aldığı, çoğulcu ve demokratik bir, bir arada yaşama seçeneğini savunan bir direniş hareketi çehresi taşıması, Kobanê'ye dünya çapında bir sempati kazandırdı. Şengal bölgesinde IŞİD'in Ezidîlere dönük soykırımcı saldırısının YPG müdahalesiyle önlenmesi, başlı başına güçlü bir uluslararası itibar âmili idi. Bu sempati, zaten belirli bir sol/sosyalist enternasyonalist ilgiye ve gönüllü çalışma katkısına mazhar olan Rojava'ya Türkiye'den ve başta Batı ülkeleri, birçok yerden gönüllülerin savaşmaya gitmesini de sağladı. Iran'dan, Irak'tan ama en çok Türkiye'den Kürt gençler zaten kitlesel halde oraya akıyor ve can veriyorlardı.

Kobanê direnişinin başarılı olması, sonrasında 2016'da ABD ordusunun IŞİD'e karşı yürüttüğü askerî harekâtta PYD'nin silahlı birimi YPG'yle işbirliği yapması, genel olarak Kürt ulusal hareketinin, özel olarak PYD ve PKK'nin özgüvenini artırdı. Buna mukabil, bu arada "Çözüm Süreci"nin sona ermesine bağlı olarak Türkiye devletinin "Kürt tehdidi" algılaması, –PYD lideri Salih Müslim'in ifadesiyle "Kürt fobisi"–, şiddetlenmekteydi. Ortadoğu'nun sonu gelmez yeniden şekillenme karambolu içinde Rojava'nın statüsünün ve varlığının geleceği bu kitap yayına hazırlanırken müphem görünmekteydi. Her halükârda Rojava deneyimi ve yol açtığı sınırlar-aşırı seferberlik, PKK'nin sınırlar-ötesi yönelimini ve kapasitesini tahkim ederken, beraberinde "Kürdistanî politika" alanındaki elini güçlendirdi. Rojava, Kürdistan'ın diğer parçalarıyla beraber yine demokratik konfederalizm modeli çerçevesinde, birleşmesinin laboratuarı veya tohumu olarak takdim edilmekteydi. (Rojava'nın, çoğul/cu yapısına rağmen neticede "Kürdî" olduğu vurgulanmaktaydı.) Demokratik konfederalizmin sürdürülebilirliğinin görülememesi, tabiî öncelikle ulus-devlet yapılarıyla barış içinde yaşayabileceği savının boşa çıkması/çıkarılması halinde, elbette 'toplam' Kürdistanî söylemin milliyetçi basıncının etkisi altında, ulus-devlet "paradigmasına" dönmenin tohumu da gömülüdür burada.

"Çözüm Süreci" ve sonu

2002'de kurulan AKP iktidarı, kendi meşruiyet zeminini genişletme stratejisi ve bunun bir parçası olan AB'ye uyum perspektifi çerçevesinde, ilk yıllarında "Kürt sorunu", daha doğrusu Türk-Kürt sorunu ile ilgili ciddi yumuşama adımları atmıştı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da on beş yıldır uygulanan Olağanüstü Hal'in kalkması bunun en önemli adımıydı. 2009'da, iktidarın hegemonya kapasitesinin zirve noktalarında, "Çözüm Süreci" diye bilinen "açılım" başladı. Bu büyük "sorunun" halledilebileceğine dair belirli bir iyimserlik doğuran Çözüm Süreci, –çok geçmeden özellikle Kürt ulusal hareketinde sadece "Süreç" diye anılacaktır–, fiilî bir yumuşamaya yol açtı,

"çözüm" umutları, 2009'da devlet televizyonunda Kürtçe kanal açılması gibi küçümsenmeyecek sembolik adımlarla desteklendi.

AKP iktidarı, "Süreç"i bir süre sonra "Millî birlik ve kardeşlik projesi" diye adlandırmayı tercih etti. Bu adlandırma hem an'anevî millî birlik ve beraberlik söylemini (keza Kürt kimliğini tabileştiren "kardeşlik" söylemini) yeniden üretiyor hem de karşılıklılıktan ziyade tek yönlü bir tasarrufu imâ ediyordu. O dönemde AKP'ye huşunetle tepki gösteren Türk milliyetçiliğinin ve ulusalcılığın hassasiyetlerini gözetme saikiyle açıklanan bu sakınım, pazarlık-müzakere gibi mefhumlarla asla yan yana getirilemeyen "devlet geleneği" mitosundan da beslenmiştir. Asıl önemlisi, iktidarın bir yumuşama sağlar ve hak 'ihsan' ederken, Kürt ulusal hareketini 'aradan çıkartmaktaki' ve Kürt kimlik talebini temsil eden herhangi bir özneyle muhatap olmamaktaki ısrarıydı. 2009-2011 döneminde dört bine yakın insanın tutuklandığı KCK kovuşturması, bu reddiyenin en bariz işareti oldu. Barışın benimsenmesi ve Kürt kimliğinin tanınmasıyla ilgili toplumsal kabulü yaygınlaştıracak, çatışmalı dönemin travmalarıyla yüzleşilmesini ve suçlarıyla hesaplaşılmasını sağlayacak çabalar, sınırlı sivil toplum girişimleriyle sınırlı kaldı. Barış fikrinin topluma nüfuzunu sağlamaya dönük yapılan tek resmî iş, 2013'te farklı politik eğilimli aydınlardan "akil insanlar" grupları oluşturarak onlara "nasihat heyeti" işlevi gördürtmek oldu.

Hükümet ve devletin "Süreç"te yine ancak yarı-resmî çerçevede 'tanıdığı' yegâne müzakere muhatabı, Abdullah Öcalan idi. Öcalan'la yürütülen müzakereler, 2013-2015 kesitinde BDP-HDP milletvekillerinin de dahil edilmesiyle aleniyet kazandı. Bu müzakerelerde Öcalan, devleti de PKK'yi de eleştirerek makûl yol bulmaya, bu arada kuşkusuz kendi mevkiini de sağlamlaştırmaya çalışır. "Rasyonel devlet aklını" savunduğunu söylerken, devletin uzun vadeli çıkarını gözetmekte kendisinin halihazır devlet erkânından daha duyarlı olduğu iddiasındadır. Beri yandan PKK'nin keskin çıkışlarına kızar, onların da devlet gibi "basit yaklaştığını", kendisine şantaj yaptıklarını söyler. (Kandil[28] için "kuru bir kütükten farkı yok" der, bir keresinde!) Geçmişle hesaplaşma bâbında "PKK'nin işlediği cinayetlerin" de araştırılmasından söz ettiği olur. Marx'ın Paris komünarları için, "Sağduyuyla müzakere etselerdi tek doğru şeyi yapacaklardı" dediğini aktarır; kırk yıllık isyanın "anlamlı müzakere" ile kıymet kazanacağını vurgulaması önemlidir.

Öcalan'ın AKP ve lideri Erdoğan'a bakışında gelgitler olmuştur. 1990'larda Refah Partisi'nin yükselişinde Kemalizmden 'beter' bir şey görmüyor; bu hareketin solun uzaklaştığı kent yoksullarına hitap ettiğini saptıyordu. 2004'te,

28 İran-Irak sınırındaki Kandil Dağı, Suriye'den taşındıktan sonra PKK'nin askerî varlığının merkezi olmuştur. Aslında bir dağdan 'ibaret' değildir, üç kasaba ve 150'yi aşkın köyün bulunduğu bir bölgedir. Medya ve siyaset dilinde "Kandil", PKK'nin, özellikle onun silahlı gücünün ifadesidir.

rejimin 1980'den sonra katı etnisist milliyetçiliği İslâm'la ehlileştirirken bununla Kürt hareketinin önünü kesmeye çalıştığını söylemişti. AKP iktidarının, yumuşama ve barış hamlelerine refakaten Kürt hareketini vesayet altına alma çabasından hep rahatsızdı. Bu rahatsızlıkla beraber "dinî fanatizm"le ilgili teyakkuzu artıyordu. İmralı görüşmelerinde birkaç yerde, AKP iktidarının ayakta kalabilmesinde –ulusalcı-Kemalist cepheye karşı durması nedeniyle– Kürt ulusal hareketinin de katkısı olduğunu not etmiştir. Beri yandan Öcalan, "Çözüm Süreci"ni de daha ziyade "devlet inisiyatifi" olarak görmüş veya görmek istemiş, her halükârda hükümet (AKP) ile "devlet" arasındaki açıdan şüphe duymuştur.

2015 Şubat sonunda Dolmabahçe Sarayı'nda hükümet ve HDP yetkililerinin müşterek bir toplantıyla açıkladıkları mutabakat, Çözüm Süreci'nin hızla aşağı yuvarlanacağı zirve noktası oldu. Kürt kimliğinin tanınması ve yerel-yerinden yönetim mekanizmalarını geliştirmeyi de vaat eden demokratikleşme düzenlemeleriyle beraber PKK'nin silah bırakmasının telaffuz edildiği bir iyimser hava estiren mutabakat, bir aya kalmadan Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından refüze edildi. Bu sür'atli değişimin ve o ara olup bitenlerin arka planı henüz tam anlamıyla bilinmiyor. Belki, "Süreç"in siyasî kâr açısından işba noktasına geldiği değerlendirmesi yapılmıştı. Belki, iktidar içi mücadeleler de bunda rol oynamış, Erdoğan hem Başbakan Ahmet Davutoğlu'na emanet edilen hükümetin görece özerk inisiyatifine gem vurmak hem genel olarak kendi inisiyatifini güçlendirmek istemişti. Erdoğan "terör örgütünün" "Süreci" istismar ettiğini söylüyordu. 2015 Haziran ve Kasım seçimleri, HDP'nin hıyanetle suçlanarak kriminalize edildiği, linç saldırılarına uğradığı bir atmosferde gerçekleşti; Erdoğan'ın başkanlık sistemini getirecek meclis çoğunluğunu bulma hedefine koştuğu iktidar partisi, Türk milliyetçi-muhafazakârlığının tehdit algısına hitap eden bir tutum izledi. AKP, Haziran'da kaybettiği dokuz puanı, bu linç saldırılarının sistematik hale gelerek yoğunlaştığı, dahası Kürt ulusal hareketine müzahir iki kitlesel toplantının bombalı saldırılara uğradığı[29] korkunç bir dört buçuk ayın ardından, Kasım seçiminde geri aldı. Bu tırmandırma sürecinde PKK'nin de şiddetle mukabelede bulunmasıyla, 2015'in sonlarından itibaren savaş hali yeniden başladı.

Çatışmaların yeniden başlaması ihtimali, Çözüm Süreci boyunca "'90'lara geri dönme" ihtimalinin fecaatinden bahsederek dillendirilmiş; özellikle insan hakları savunucuları, bu durumda kopacak felâketin '90'ları aratacağı uyarısında bulunmuşlardı. Nitekim öyle oldu. 2016 ilkbaharına gelindiğinde Diyarbakır'ın Sur mahallesi, Nusaybin ve Cizre şehirleri bombardıman al-

29 Suruç ve Ankara'da 150'ye yakın insanın can verdiği bu katliamların faili olduğu anlaşılan IŞİD hücrelerinin istihbarat ve polis birimlerince izlendiğine ama sadece izlendiğine dair, dava dosyalarında güçlü işaretler vardır.

tında neredeyse yerle bir edilmişlerdi. "Devletin gücünü gösterdiği" bu yıkımın gerekçesi, "özsavunma"yı yerleştirme amacıyla bazı mahallelerde açılan hendekler, kurulan barikatlardı. Öncesinde, on üç ilçede demokratik özyönetim inşasının yerel organları mahiyetindeki Halk Meclisleri, özyönetim ilan etmişti. Bazı HDP yöneticileri (örn. Mardin milletvekili Mithat Sancar [doğ. 1962]) bu özyönetim ilanını, şiddetlenen ve yerel yönetimleri de hedef alan baskılara karşı bir sivil itaatsizlik eylemi olarak anlamlandırdılar. Buna mukabil PKK, "özsavunma"yı merkeze koyan, adeta özyönetim fikrini de ona indirgeyen bir rotaya girdi. Bu "hendek/şehir savaşlarından" belki Kobanê direnişi benzeri bir netice ummuş; zaten Kobanê ve Rojava'nın moraliyle, hem de bir miktar Türkiye'nin 'ilgisini' oralardan uzak tutma hesabıyla hareket etmişlerdi. Bu 'karşı-tırmandırma' stratejisi, Kürt halkının ve kanaat önderlerinin küçümsenmeyecek bir bölümünde, devlet şiddetini aklamama kaygısıyla suskunlukla geçiştirilen bir hoşnutsuzluk ve tepkiyle karşılandı. Harpdarp hali, zaten Türkiye kamuoyunun gündemine 'sokulmayan' özyönetim tartışmasının "terör" bahsine indirgenerek boğulmasına katkıda bulundu. Harpdarp halinin, 2014-2015'te küçümsenmeyecek bir güç ve itibar kazanan HDP'yi sıkıştıran etkisine aşağıda geleceğiz.

Yüzlerce insanın öldüğü, binlerce ailenin evinden olduğu, insanların günlerce bodrumlarda ölümü beklediği yıkım; harekâta katılan "özel" kuvvetlerin duvar yazıları ve sosyal medya vasıtasıyla mütemadiyen yaydığı müstehcen derecede ırkçı ve aşağılayıcı mesajların manevî tasallutuyla tamamlandı. Bu müstekbir tavrın Kürt-Türk "beraber yaşama" duygusuna vurduğu darbe, '90'lardakinden daha ağır olsa gerektir. DBP Eşbaşkanı eski milletvekili Emine Ayna'nın (doğ. 1968) 2016 Şubat'ında barışçı çözüm ümidinin kalmadığını söyleyerek siyaseti bıraktığını açıklaması, dramatiktir. 2016'da çatışmalar sürerken PKK liderlerinden Karayılan, "bu durumda", demokratik özyönetimin ulus-devlet-ötesi perspektifini bir yana bırakıp "bağımsız Kürdistan'ı kurma"ya yöneleceklerini söylemiştir. Aslî veya kalıcı politik tercih olup olmadığından bağımsız olarak, bu çıkış, keza, bir manevî kopuş anının ifadesi olsa gerektir.

Ana akım dışı...

Kürt ulusal hareketinin ana akımı dışındaki siyasî-ideolojik temayüllere bir parantez açalım. 1999-2000'de PKK'nin geri çekilmesi ve AKP hükümetinin AB'ye üyelik sürecine bağlı demokratikleşme reformlarına girişmesi, ana akım dışındaki aktörleri iyimserliğe ve yeni girişimlere sevk etti. Kürt kimliğinin temsili için Öcalan'ın tesir alanı dışında politik alternatifler yaratmaya dönük bu girişimler fazla etkili olmadı.

1990'larda bu alandaki yasal parti girişimleri baskılarla karşılaşmıştı. PSK'liler 1995'te Demokrasi ve Değişim Partisi'ni, o kapatılınca 1996'da Demokrasi ve Barış Partisi'ni (DBP) kurmuşlardı. KDP'ye yakınlığıyla bilinen Şerafettin Elçi liderliğinde 1997'de kurulan Demokratik Kitle Partisi (DKP) 1999'da Anayasa Mahkemesi'nce kapatılmıştı. 1978-79'da Ecevit hükümetinde bayındırlık bakanlığı yapmış, 12 Eylül'den sonra iki buçuk yıl hapis yatmış saygın bir siyasetçi olan Elçi (1938-2012) 2006'da Katılımcı Demokrasi Partisi'ni kurdu (bu partinin kısaltması, KDP'yle sesteştir: KADEP). Kendini "liberal sosyal demokrat" olarak tanımlayan KADEP, federatif modeli savundu. Elçi 2011'de Kürt ulusal hareketinin ana akımı eksenindeki 'büyük koalisyona' katılarak, BDP'nin listesinden bağımsız milletvekili seçildi.

2002'de ana akım dışı bir koalisyon partisi kurulmuştu. Hak ve Özgürlükler Partisi (HAK-PAR) adlı bu partinin bileşenleri, tam kurumsal varlığıyla DBP, DKP'nin Elçi dışındaki bir kesimi ve DDKD geleneğinden gelenlerdi. "PKK dışındaki bütün yurtsever-demokratları" içermeyi hedefleyen bu birleşme, Abdülmelik Fırat'ın genel başkanlığı sayesinde kolaylaşmıştı. Şeyh Said'in torunu Fırat'ın büyük saygınlığı, parti bileşenlerinin hem aralarındaki hem içlerindeki çekemezlikleri örtebilmişti.

1957'de DP'den parlamentoya girdiğini hatırlayacağımız Abdülmelik Fırat 27 Mayıs darbesinden sonra AP'de yer almış, fakat parti yönetiminin ordu-devlet korkusundan ötürü milletvekili seçtirilmemişti. Fırat 1991'de DYP'den milletvekili seçildi. Ancak Kürt meselesindeki carî siyasete tepki göstererek, "Siyaset erbabının kendi arzularıyla siyaset dışı güçlerin emrine girmesinin parlamenterlik haysiyetini rencide ettiği" gerekçesiyle DYP'den istifa etti. 1990'larda kaleme aldığı gazete yazılarında sistemin Türk halkını da "müstemleke" gibi yönettiğini, insanları sindirdiğini, silikleştirdiğini, kimliğini ezdiğini savunur. Türk milliyetçiliğine sahip çıkanların aşağılık kompleksiyle malûl dönmeler ve "Batı devşirmeleri" olduğuna dair ırkçı kalıpları o da kullanır. Türk halkının kendi kimliğinin bilincine vardığı zaman başına gelen felâketi fark edip ağlayacağını söyler. Bu "ağlayacaklar" kehanetindekine benzer menkıbevî bir dille, kıssalarla, kadim metinlerden parçalarla, şiir ve ağıtlardan mısralar aktararak konuşur.

HAK-PAR Türkiye'nin demokratikleşme sürecini Kürt halkının ve kimliğinin özgürlük talebinin kopmaz parçası olarak gördüğü için, AKP hükümetine görece olumlu yaklaşmayı da 'göze alarak' bu ümide destek verdi. Silahlı mücadeleye, hem militarizmi ve şovenizmi güçlendirdiği için hem de Türkiye'nin NATO üyesi olması sayesinde her zaman uluslararası desteği arkasında bulacağını söyleyerek karşı çıkıyorlardı. Parti, içinde ağırlığı oluşturan PSK'lilerin federasyon formülünü devralmıştı. 2009 yerel seçimlerin-

de "*Li gor me federasyon*" [Bizce federasyon] sloganını kullandılar. Kürt ulusal hareketinin ana akımının boykotçu olduğu 2010 referandumunda "evet" propagandası yaptılar, darbeciler ve 12 Eylül döneminde Diyarbakır hapishanesinde kurulan işkence rejiminin sorumluları hakkında suç duyurusunda bulundular. HAK-PAR bileşenleri, –ayrıştıktan sonra da–, AKP ve Erdoğan'ı çözüm muhatabı olarak gözetmek ve 'itmemek' gerektiği fikrini sürdüreceklerdir.

Güçlenememesi ve özellikle Abdülmelik Fırat'ın ölümünden sonra PSK'lilerin baskınlığının artması, HAK-PAR'ı aşındırdı. 2012'de diğer bileşenlerin çoğunun ayrılmasıyla parti onlara kaldı. 2011 yazında ülkeye dönmüş olan PSK lideri Kemal Burkay genel başkan seçildi. (2014'te genel başkanlığı devrederek onursal genel başkanlık makamına geçti.) Burkay, PKK'nin "MİT tarafından kurdurulduğu", "ajan örgüt" olduğu yönündeki ithamlarını 1980'lerden beri neredeyse değiştirmeden tekrarlaması nedeniyle bizzat kendi hareketi içinde eleştirilmekteydi. Bu 'ağızın' hem bir etkisinin olmadığını hem Öcalan'ın tesir sahasındaki kitlelerle diyalogun önünü kapattığını düşünenler de, yavaş yavaş HAK-PAR'dan ayrıldılar.

2016 ilkbaharında PSK de Kürdistan Sosyalist Partisi (KSP) adıyla 'legale çıktı'. "Türkiye'de öteden beri yasaklı olanın sosyalizm değil Kürdistan olduğunu" söyleyen kurucular, böylelikle sembolik bir adım atıyorlardı. KSP'den evvel, iki parti daha Kürdistan adı nedeniyle davalık olmuştu: Adından anlaşılacağı gibi KDP çizgisine bağlı olan Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (TKDP)[30] ve DDKD geleneğine yaslanan –yine KDP'ye sempatiyle yaklaşan– Kürdistan Özgürlük Partisi. (Kürdistan adları, PKK'yle bir *Kürdistanîlik* rekabetinin de imâsıdır.)

2015-2016'da yeniden çatışmalı ve çok yıkıcı bir döneme girilince, bütün ana akım dışı yapıların yeni bir seçenek geliştirmek üzere bir araya gelmeleri arayışı canlanmış fakat kendine bir yol bulamamıştı.

Partiler dışında, ana akıma benzer bir eleştirellikle yaklaşan aydınlardan söz edilebilir. Bu aydınlara örnek; Irak Kürdistan Özerk Yönetimi'nin 'devletsi' potansiyelini önemseyen, silahlı mücadele stratejisine karşı çıkan, Öcalan'ın "egoist-oportünist tavrından" ve "devlet(ler)in manipülasyonuna açıklığından" ötürü "güvenilmez" olduğu kanaatini güden, Kürt ulusal hareketinin ana akımının "sol" ideolojik 'takıntısından' rahatsızlık duyan ve bunun hem ulusal önceliklerden hem demokratik siyaset rasyonellerinden sapmaya yol açtığını düşünen, yine sol takıntıları bırakıp uluslararası güçlerle ve ABD'yle pragmatik ittifak aramayı savunan Ümit Fırat'tır (doğ. 1945).

30 Nitekim 2014'te kurulan parti 2016'da KADEP'le birleşmiştir.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kürt ve Müslüman kimliklerinin birbirine nasıl eklemleneceği meselesinin, hem Kürt ulusal hareketi bakımından hem Osmanlı ve Türkiye devletlerinin rıza ve sadakat üretim politikaları bakımından oynadığı karmaşık role değinmiştik. Bu karmaşıklık, izleyen onyıllar boyunca devam etti. Bir yandan dindarlık, devlete ve geleneksel otoritelere itaati güvenceleyen bir muhafazakârlık etmeni olarak iş gördü. Diğer yandan medrese geleneği, Kürtçenin ve Kürt tarihine ilişkin menkıbevî anlatının yeniden üretiminin en sağlam haznelerinden biriydi. Osmanlı devlet bürokrasisinden bağımsız kurumlaşmış olmaları ve hoca-talebe ilişkisine bağlı 'seyyariyeti' (sabit mekânları yoktu), Şark medreselerinin laik inkılâplardan korunmasına yardım etti. Feqiler [fakihler], seydalar [hocalar], melalar [mollalar], Kürt millî kimliğinin ve 'töresinin' mutemet sürdürücüleri olarak görüldüler. Herhalde 1990'lara dek, küçük şehir ve kasabalarda modern kıyafetli, modern hayat tarzına yatkın ve dindar olmayan kişilere –memurlar haricinde de– "Türk" sıfatı takılıyor olması, Kürt kimliğini sahih dindarlıkla eşleyen bir popüler muhafazakârlığın alâmetidir. "Allah'ın İslâm'ın sancaktarlığını Kürtlere verdiği" gibisinden mitosları işleyen popüler dinsel anlatı, –milliyetçi-muhafazakârlığın evrensel kalıbının Kürt versiyonu–, bu 'gurur ve şuuru' desteklemiştir.

Nakşîbendiler, Millî Görüş, AKP

Çok partili hayatla beraber laisizmin gevşemesi ve DP-AP çizgisinin muhafazakâr-liberal meşrebiyle dine bir serbestî alanı açması, Kürt medrese geleneğinin meşruiyetini de güçlendirdi. Yine aşağı yukarı 1990'lara kadar, toprak sahibi şeyhlerin hemen hepsi sağa destek olarak, '60'lar-'70'ler Kürt solunun hedef alacağı ağa-şeyh birliğini meydana getirdiler (Bu birlik, Bruinessen'in kitabına adını veren ağa-şeyh-devlet ittifakıyla tamamlanıyordu). Bu zeminde, KDP'nin de etkisiyle, bir *Kürt* milliyetçi-muhafazakârlığının da mayalandığını görmüştük.

Nakşîbendiliğin İskenderpaşa kolunun şeyhi Esad Coşan, 1990'ların başında yaptığı bir uzun "Güneydoğu" ziyaretinin izlenimlerini aktarırken, oralara "Nakşîbendistan" adı verilebileceğini belirtir! Nakşîbendilik ve Kadirîlik tarikatları, Kürt illerinde özellikle geleneksel orta sınıflar arasında güçlü bir tabana sahiptiler. Hem tarikat kardeşliğiyle pekişen dinî hem sınıfsal ortaklıkla, Türk milliyetçi-muhafazakârlığına bağlanıyorlardı. Genellikle siyasete mesafeli, onu daha ziyade dinî bağ ve hayatı korumanın vasıtası olarak görmeye yatkındılar.

Millî Görüş hareketinin Kürtler arasındaki etkisinin taşıyıcı kolonu, Nakşîbendi ağı oldu. Millî Görüş 1970'lerden '90'lara bölgede sadece en güçlü İslâmî hareket değil, kayda değer bir politik güçtü. Millî Selâmet Partisi'nin Türkiye çapındaki oy oranı 1973'te % 11,8, 1977'de % 8,6 iken; Kürt metropolü Diyarbakır'da % 18,5 ve % 17,9; Muş'ta % 14,7 ve % 17,9; Bingöl'te sabit % 25 idi.[31] 1980'den sonra Refah Partisi buradaki gücünü artırdı. 1987 genel seçimlerinde Türkiye genelindeki oy oranı % 7,1 iken Diyarbakır'da % 24,5; Bitlis'te % 21; Van'da % 17,4; Mardin'de % 17 oy alıyordu. 1995 genel seçimlerinde Türkiye çapında % 21,38'le birinci parti olurken Diyarbakır'da % 18,8'e düşmesi, mesela Van'da % 23,7'ye yükselirken HADEP'e geçilmesi, Kürt ulusal hareketinin ivmesinin gerisine düştüğünün rakamsal ifadesidir. Bu tablo aynı zamanda Kürt illerinde bu iki politik hareketin seçeneksizleşmesinin de işaretidir; 2000'lerde AKP ve "Kürdî" partiler dışındaki partilerin hükmü kalmayacaktır.

Millî Görüş'ün mutasyonu olarak gelişen AKP'nin Kürt politikası söyleminin çeşitlemeleri vardır. Biri, Nakşî geleneğinin 'bileşik' sadakat çerçevesidir. Diğeri, bir bakıma 1960'lar-'70'ler geri kalmışlık/kalkınmacılık paradigmasını yeniden üreten, refah artışına, zenginleşmeye ve hayatın piyasa üzerinden normalleşmesine yatırım yapan liberal-muhafazakâr söylemdir. Çoğunlukla Mazlumder kadrolarına dayanan ve Kürt kimliğini insan hakları etiğine bağlayarak sahiplenen söylemin, 2010'ların ortalarındaki harp-darp koşullarında kendi savunucuları nezdinde bile inandırıcılığını yitirdiğini söyleyebiliriz. Bu evrede, Kürt kimliğinin/varlığının tarih boyunca hep Osmanlı/Türk kudretiyle birlikte, onun "ortağı" mevkiinde abad olduğunu vaz'ederek, din kardeşliğini millî-siyasal kardeşliğe bağlayan söylemin sesi gürleşmiştir.

AKP'nin 2000'lerdeki güçlü iktidarı, 2014'te aralarında şiddetli bir ihtilâfın baş göstermesine kadar, Gülen Hareketi'yle simbiyoz halinde kurumlaşmıştı.[32] Gülen Hareketi, iktidarın Kürt politikasında da önemli rol üstlendi. Daha çok orta ve üst sınıflara seslenen, yoksulları sınıf atlama ümidi üzerinden celp eden hareket, okullar-dershane ağı vasıtasıyla Kürt illerine nüfuz etmeye çalıştı. Kuzey Irak'ta kurumlarında Kürtçe eğitime 'gönül indirmelerine' rağmen, Gülenciler Türkiye Kürdistan'ında din kardeşliğini Türk milliyetçiliğine ve devlete sadakate rapteden bir çizgi izlediler. Elitist törelerine uygun olarak, sadık bir Kürt elit nesli yaratmayı hedefledikleri söylenebilir. Kitlesel KCK tutuklamalarında da Gülen Hareketi'nin yargı kolunun enerjik

31 MSP 1977'de birçok Kürt ilinde oylarını radikal biçimde artırmıştı. 1973'te % 2,1 oy aldığı Hakkari'de 1977'de % 18,5, 1973'te % 7'de kaldığı Van'da 1977'de % 20,5 aldı, Bitlis'te oyunu % 11,3'ten % 27'ye, Mardin'de de % 12,1'den % 23,2'ye çıkarttı.

32 İslâmcılık bölümüne bkz., s. 432 vd.

tavrı etkili olmuştur. İktidarla yolları ayrıldıktan sonra, Gülen Hareketi içinde dile getirilen –iktidarla çatışmalarının sıcaklığı içinde tepkisellik ve faydacılık derecesi ölçülemeyecek– özeleştirilerde, Kürt meselesi de geniş yer tuttu. Anadilde eğitim gibi temel kültürel hakların, koşulsuz tanınması gerektiğini söyleyenler, hatta Kürdistan seçeneğini/seçeneklerini müzakereden kaçınmamayı telkin edenler oldu.

Kürt Nurculuğu

Gülen Hareketi'nin, Nurculuğun bir mutasyonu olduğunu hatırlayalım.[33] Nurculuğun 'klasik' akımı içinde 1980'den sonra Kürt kimliğini ayırt eden bir tutumun belirginleştiği görülür. Daha önce de Nurculuğun kimi kolları, "Üstad"ın "menfi milliyetçiliğe" karşıtlık söylemine dayanarak, risaleleri Türk milliyetçiliğine uyumlandıran hâkim yoruma mesafe alıyor; "Diller Allah'ın ayetlerindendir" hükmüne dayanarak Kürtçeyi ve Kürt kimliğini sahipleniyorlardı. Ana akım Nur Cemaati'nin 'sofu' Türk milliyetçiliğinden ve devletçiliğinden sıtkı sıyrılanlar, neticede yollarını ayırdılar. Yeni yol, 1980'de Sıddık Dursun Şeyhanzade'nin öncülüğünde kurulan Maarif-Eğitim-Dayanışma Vakfı'yla açıldı. Vakfın kısa adı Med-Zehra, Said-i Nursî'nin vasiyeti ve ülküsü olan, Van'da kurulmasını hayal ettiği Medresetü'z Zehra'ya selâm verir. Med-Zehra'cılar, Üstad'ın aynı zamanda Said-i Kürdî namıyla maruf olduğunu vurgulayarak, yerleşik Nurculuğun hem onun Kürtlüğünü inkâr edişine hem de risalelerdeki Kürt, Kürdistan ibarelerini "Doğulu, Güneydoğu" vb. 'tevil' edişine karşı çıktılar. Kendisine mehdilik, seyitlik (dolayısıyla Araplık) atfedilmesi de Said-i Nursî'nin Kürtlüğünü inkâr amacına dönüktü, onlara göre. Said'in yazdıklarının bizzat Kürt kimliğinin muhafazasına hazne, "Kürtlüğünden utandırma" tavrına kalkan olduğunu savundular. Diğer Nurcu ekollerin Kürt sorununa duyarsızlıklarını giderek artan celâdetle sorgulayarak, Kürtlere "kardeş" değil ikinci sınıf, köle muamelesi yaptıklarını yazdılar. 1989-1998 arası çıkardıkları *Dava* dergisi, sorunu artık "ırkçı, inkârcı ulus-devlet sorunu" olarak tanımladı. Çözüm elbette "İslâmî ölçü" içinde olmalıydı; 2000'lerde, bu ölçünün bir Kürdistan ihtimalini dışlamadığını ikrar ediyorlardı.

1990'da İzzettin Yıldırım'ın (1946-2000) başını çektiği Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı'nın kurulması, Nur camiasında Kürt kimliğine doğru daha 'angaje' bir adımdı. Kültürel hak davasına yüklenerek, Kürtçe eğitim ve risale çalışması yaptılar. Kürt meselesini hem ümmetin meselesi, hem bir "kendi kaderini tayin hakkı" ve kimlik davası sayıyorlardı. Kürt milliyetçiliğiyle İslâm kardeşliğini yan yana koyan "Eski Said"i güncelleştirmeye meyilleri var-

33 Yine bkz. İslâmcılık, s. 430 vd.

dı. 1993-94'te gündemlerini tartışmaya açan bir platform dergisi (*Yeni Zemin*) çıkarttılar. İzzettin Yıldırım'ın 2000 yılı başında Hizbulah tarafından işkence edilerek öldürülmesi, onlar için yıkıcı oldu. 2001'de "şer'i esaslara dayalı Kürt devleti kurmayı amaçlama" suçlamasıyla kapatıldıktan sonra, Zehra çevresi yok olmasa da etkisizleşti.

1992'de Zehra çevresinin desteğiyle çıkan *Nûbihar* yayınevi ve dergisi, özerk bir dinamik ve ekol geliştirmiştir. Kürtçe "yeni veya vaktinden evvel yetişen, turfanda" anlamına gelen *Nûbihar* adı, Ehmedê Xanî'nin Kürt medreselerinde üç yüz yıldır okutulan bir eserinden ilham alır. Yayın yönetmenliğini şair Sabah Kara'nın (doğ. 1960; 1981'de *Doğu Ağıtları*'nda "Kanla yıkanmaya gelir firavun/Kan firavunu yıkar" dizesini yazmıştı) yaptığı dergi, "Ne zalim ol, ne mazlum!" şiârıyla çıkar. Kürt sorununu sahiplenmeyi, zulümle mücadele bâbında Müslümanlığın gereği sayarlar. *Nûbihar*, asimilasyona karşı durmak ve Kürtçeyi geliştirmek için tamamen Kürtçe yayın yapar. Ümmetin birliği nassı içinde Kürtlerin eşit hak taleplerini İslâmî referanslarla savunur. Kürtçe edebiyatı yaşatan meleler geleneğine dayanmak isterler. Kürtlüğün bekasında medreselerin ve İslâm'ın tarihsel rolüyle beraber Kürtler'in İslâm'a özel katkısını, İslâm'ı yaşayış törelerindeki 'sahihliği' onlar da işlerler. Said-i Nursî'nin dert ettiği musibetlerden "cehalet"e yüklenerek, eğitim ve bilgi ufkunu genişletmeyi cidden önemser, aktüel ilgilerin üzerinde tutarlar. Kürt politik hareketlerine hayırhah bir tutumla mesafe koyar, ihtilaftan kaçınırlar. Bu tutumlarıyla saygınlık kazanmışlardır.

Hizbullah

Nur hareketindeki ayrışma, 1990'larda Türkiye İslâmcılığı içinde Kürt İslâmcılığının özerkleşmesinin önemli bir cüzüdür. İran İslâm devriminin etkisiyle Kürt coğrafyasında oluşan radikal İslâmcı örgütlerden, bu ayrışmanın daha büyük bir cüzü çıktı. 1979'da Millî Görüş kökenli Hüseyin Velioğlu'nun (1952-2000) liderliğinde kurulan Hizbullah, hakkında çok konuşulan bir yapı oldu.

1970'lerin ortasında Lübnan Şiî hareketinden doğan Hizbullah (kelime anlamı, malûm, "Allah'ın –tek– partisi"), radikal İslâmcı örgütlenmenin 'jenerik' adlarındandır. Türkiye Kürdistan'ındaki Hizbullah, medrese ve dergâhlardan başlayan ilişki ağını, camiler ve okullar üzerinden gitgide genişletti. Önce Diyarbakır, sonra Batman'da bir taban tuttular. Diyarbakır'da Menzil Kitabevi çevresindeki örgütlenmelerinde, İran Devrimi'nin manevî ve ideolojik etkisi barizdi. Ancak Velioğlu'nun başını çektiği grup, İran'la fiilî ilişkileri de iyi olan Menzil muhitine "mezhepçilik" isnat etmeye başladı, 1987'de kendi İlim Kitabevi'ni kurarak, yolunu ayırdı. Böylece büyük ço-

ğunluğu Sünnî-Şafî olan Kürt dindar kitlesi arasında İran-Şiâ referansının yaratabildiği 'tedirginlikten' kurtuldular. İlerleyen yıllarda Menzil Kitabevi çevresini PKK'ye destekle suçlayacak, 1994'te liderleri Fidan Güngör'ü kaçırıp öldüreceklerdi – bu cinayetin ardından, onları "Hizbulzulüm" diye tanımlayan Menzil grubu etkisizleşmiştir.

Hizbullah'ın ideolojik menbaları arasında, İran Devrimi'nin olabildiğince Şiîlikten arındırılmış "devrimci" söylemi, zamanla kurumuştur. İdeolojik 'kaynakçaya', tekfirci veçhesiyle Müslüman Kardeşler, Şeyh Said isyanının efsanesi ve metinlerinden ziyade "Kürdî" din âlimi kimliğiyle Said-i Nursî ilâve olur. İslâmî esaslardan başka kural ve ilke tanımayan, İslâm'ı hâkim kılmaya adanmış, muhtevadan ziyade bizzat bu adanmışlığı vurgulayan bir püriten söylemden söz edebiliriz. Söz konusu kaynaklardan istifadeleri yüzeysel ve hamasîdir. Ancak 2000'lerde bir manifesto yayımlayacaklardır. Hizbullah fikrî muhtevadan ziyade eyleme önem verir; esasen şiddetiyle 'konuşur'. 1980'lerden '90'lara, sakınmasız bir gaddarlıkla uyguladıkları cemaat-kurucu şiddetle, eğitimsiz yoksullar arasında PKK'ye alternatif bir politik sosyalleşme mecrası açtılar. Düğünlerde "İnşallah, maşallah, Hizbullah" nidalarıyla çekilen kitlesel ve mütemadi Hizbullah halayları, cemaat-kurucu ritüel işlevi yanında başlıca 'kamuya çıkış' vesilesi olarak bilinir. 2000'den sonra *Şehitler Kervanı* başlıklı müzik albümleri serisi, belli başlı ideolojik neşriyat vasıtalarından olacaktır. Dinî adanmışlık söyleminin an'anevî izleği olan şehitlik yüceltisi ("Şehadet bir çağrıdır nesillere, çağlara"), hareketin '90'lardaki kayıplarının matemini işler. Zaten Hizbullah şöhretini 1990'larda PKK'yle çatışmasına borçludur. 1991'de başlayan bu çatışma, Hizbullah'ın neredeyse yegâne iştigal konusunu teşkil etti. Bu çatışmalarda yaklaşık beş yüzü PKK'li, yedi yüzü aşkın insan öldü. PKK'yi Partiya Kafirên Kurdistan (Kürdistan Kâfirler Partisi) diye tercüme eden Hizbullah, bu "kâfir" hareketi "tağutî" [putlaşmış] rejimden daha büyük bir musibet gibi görüyordu. Bağımsız veya görece özerk Kürt aydınlarını da hedef aldılar; onlarca insanı enselerinden tek kurşunla öldürmelerini, "Kâfirleri arkadan vurun" mealinde yorumladıkları bir ayete de dayandırmışlardır. Bu tedhiş mesaisiyle, devletin gayri nizamî harp aygıtının (kontrgerillanın) "taşeronluğunu" yapma suçlamasına muhatap olmaları, hiç şaşırtıcı değildir. PKK, onları "Hizbulkontra" olarak tanımladı. 2000 yılı başında, muhtemelen o sıralar savaş halinin sona ermesi, yanı sıra örgütün hattı harekâtının kontrolden çıkma temayülüne girmesi nedeniyle, Hizbullah'ı çökerten büyük bir polis operasyonu yapıldı. Domuz bağıyla bağlanıp işkence edilerek öldürülmüş 188 insanın cesetleri bulundu. Hüseyin Velioğlu öldürüldü, örgütün arşivi ele geçirildi, altı bini aşkın kişi tutuklandı.

2000 sonrası Hizbullah örgütlenmesi, evvela bu travmayla baş etmekle meşgul oldu. Yedikleri darbeyi de delil göstererek devletle iltisakı reddetme

çabası, bunun bir parçasıydı. Yeni şartlara intibak etmek üzere, tağutî rejimde legal faaliyette bulunulamayacağı ilkesini bir kenara bırakarak 2003'te Mustazaflar Derneği'ni kurdular. (İslâmî söylemin yine İran Devrimi'yle güçlendirilmiş kavramı olan mustazaf, "zulüm altında ezilenler, güçsüzleştirilenler" anlamına gelir.) Aynı yıl Danimarka'da yayımlanan bir karikatürle Hz. Muhammed'e hakaret edildiği ithamı üzerine düzenledikleri "Peygambere Saygı" mitinginde bir milyona yakın insan topladılar. İzleyen yıllarda Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde bu gövde gösterilerini sürdürdüler. 2012'de kapatıldılarsa da Mustazaflar Cemiyeti adıyla devam ettiler. Yine esasen yoksullara uzanan, yardım faaliyetini de içeren bu örgütlenmenin üzerine, 2010 sonunda siyasî parti inşa edildi. Tam adı "Hür Dava Partisi" olan örgütün kısaltması Hüda-Par'ın manâsı Hizbullah'la aynıdır (Hüda'nın/tanrının partisi). Hüda-Par programı, Batılılaşma-modernleşmeyi, Müslümanlar için 'kurucu' felâket sayar. "Müslüman Kürd halkının inancına ve kültürüne uygun" bir rejim hedefi koyar; ülküleri "Müslüman fert, İslâm'ın toplumsal hâkimiyeti ve İslâmi hükümet"tir. Şeyh Said davasının devamcılığı iddiasındadırlar. Hizbullah'ın alâkadar olmadığı bir gündeme açılarak, millî hakların tanınmasını, Kürtçenin ikinci resmî dil olmasını, Kürtçe yer isimlerinin iadesini talep ederler. İç âleminde ağırlıkla Kürtçe 'yaşayan' bir yapıdır. Buna mukabil, Kürt ulusal hareketinin gündemi karşısında (örn. Rojava/Kobanê, Roboskî katliamı) tercihli bir sakınganlık gösterirler. Kadınların olağanüstü eksik temsili ve kitlesel toplantılarda haremlik bölümünde çarşaflı mevcudiyetleri dışında görünmezlikleri de, Kürt ulusal hareketinin ana akımıyla belirgin bir zıtlık teşkil eder. 2010'ların ortasında IŞİD etkisiyle, taban ve kadrolarında Selefîliğe doğru kayış gözlenir; bu kuşkusuz onları tedirgin eden ve Kürt kimliğine sarılmaya iten bir tehdittir. Gerek PKK'nin gerek DBP ve HDP'nin buraya bakışındaysa, bir yandan Mustazaf/Hüda-Par hareketinin IŞİD'ten farkı ve mahcup-Kürdistanî yönelimi teslim edilebilmekte, diğer yandan 1990'ların hafızası ve öfkesi tesirini sürdürmektedir.

Kürt ulusal hareketi ve İslâm

2012'de kurulan Azadî, Kürt İslâmcılığının özerkleşmesi sürecinde, her şeyden önce bir hareketten koparak çıkmayıp 'yeni' oluşuyla ilginç bir uğraktır. "Kürdistanî" söylem içinde Şeyh Said mirasına sahip çıkar, Kürt kimliğini İslâmî kimliğe tabi kılmadan, "Kürtlük bedenimiz, İslâm ruhumuz" nüktesiyle iç içe geçirirler. Laik 'minimumu' benimseyerek, İslâmî değil tarafsız devlet çözümünü savunurlar. DBP/DTK ve HDP muhitleriyle temasa açıktırlar.

Kürt ulusal hareketinin ana akımıyla dinî hareket arasındaki ilişkilerin 1990'ların ortasında değişmeye başladığı söylenebilir. PKK 1990'lara kadar,

Ortodoks Marksist/Leninist daha doğrusu Stalinist şablon uyarınca dini gericilikle özdeşleştiren katı laisist bir tutumla gelmişti. 1990'ların ortalarına doğru Öcalan, Muhammed'in büyük bir devrimci olduğunu, adalet, eşitlik, özgürlük değerlerinin İslâm'ın aslî ilkelerini oluşturduğunu beyan eden konuşmalarla yeni bir 'açılım' yaptı. 1994'te başına emekli müftü (tarihen "Kürtler'in dağı" olarak bilinen Cûdi dağını "kıble" teşbih etmiş) Abdurrahman Dürre'nin (1930-2012) getirildiği bir "Kürdistan İslâmi Hareketi" oluşturuldu. Kürdistan İslâmî Hareketi'nin o yıl Berlin'de düzenlediği toplantıya Sabah Kara (Nubîhar), Abdülmelik Fırat ve Altan Tan'ın katılması, önemliydi. Öcalan "dürüst Müslümanlığın", hele İran'dan ilham alan devrimci İslâmcılığın, kendilerini desteklemeyi gerektirdiğini söylemekteydi.

Hapishane yazılarında Öcalan dine daha fazla eğilecektir. "Batı'nın oryantalist materyalizmine... hegemonyacılığına... kültürel emperyalizmine" ve "Avrupa'nın anca bin yıllık geçmişine" karşı Ortadoğu ve Mezopotamya kültürünün kadim bilgeliğini romantize ederken, İslâm'ı da bu mirasa katar. Dahası, sosyalizmi İslâm'ın içinde hatta "göbeğinde" aramaktan söz eder. İlkel komünist tarihsel tecrübeyi bir ezel-ebed tohum olarak tasarlamasına uygun olarak, bu topraklarda sosyalizmin ancak "İslâm tarihindeki (eşitlikçi, özgürlükçü) öz" canlandırılarak 'tutabileceğini' söyler. Kastettiği İslâmî motiflerin kullanılacağı eklektik bir karma değil, "sosyalizmi oradan anlamak"tır. "Sol bunu yapamadığı için kaybetti" ("bir tek Hikmet Kıvılcımlı bunu biraz yaptı") der. Öcalan, Batı-merkezci dediği "dinî-laik ikilemini" reddetmesi 'sayesinde', İslâm'ı bir yandan eşitlikçi-özgürlükçü bir politikanın kaynağı sayarken, diğer yandan onu politika dışına taşıyan bir 'esneklik' elde eder. Bu çelişkiyi "iktidarcı ve devletçi" anlayışı reddeden demokratik konfederalizm paradigması içinde telif etmeye bakar; 'gerçek' İslâm da zaten "iktidar amacını kaldıran", "demokratik-halkçı" ve "kültürel" İslâm'dır buna göre. Öcalan'ın 'yeri geldiğinde', Türklerle Kürtlerin "bin yıla yakın İslâm bayrağı altında kardeşçe ve dayanışma hukukuna dayanan ortak yaşamları"ndan (2013 Newroz mesajı) bahsetmekten de geri durmadığını görürüz.

Bu arada Kürt ulusal hareketinin, İslâm'ın zulme karşı ve sivil itaatsizliğe cevaz veren muhalif bir yorumunu geliştirmeye yöneldiği görülür. "İktidarı ve devleti önceleyen Diyanet anlayışı yerine toplumu önceleyen sivil ve çoğulcu İslâm anlayışı" müdafaa edilir. 2011'deki *Sivil Cuma* hareketi, bunun bir merhalesidir. Bu kampanya boyunca, '80 sonrası radikal İslâmcılığın, "tağutî devletin imamlarını ve camilerini" gayri meşru ilan etmesine benzetilebilecek biçimde, Cuma namazları camide değil Şeyh Said'in asıldığı meydanda ve Kürtçe vaazla kılındı. 2014 Mayıs'ında Diyarbakır'da düzenlenen Demokratik İslâm Kongresi de bu yönde atılan bir adımdır. Bu kongrede Ab-

dullah Öcalan'ın, PKK'nin temsil ettiği Kürt hareketinin "ateist, komünist, materyalist gibi Batılı kavramlar"la tanımlanmasını reddeden, "evrensel, çoğulcu, kültürel İslâm'ı" selâmlayan mesajı okundu. Kongrenin açılış konuşmalarından birini yapan Prof. Kadri Yıldırım (doğ. 1959, o sırada Mardin Artuklu Üniversitesi rektörü, 2015'te HDP milletvekili) İslâm'ın "çok kimlikli, çok dilli ve çok renkli" karakterini vurguladı, "bir arada yaşama ve yönetime kolektif katılmanın yazılı anayasası" olarak Medine Sözleşmesi'ni zikretti. Medine Sözleşmesi'nin '90'larda İslâmcılığın gündeminde epey yer kapladığını ilgili bölümde görmüştük. 2014'teki bu "Kürdî" platformda, Medine Vesikası, Yıldırım'ın tebliğinde zikredilmekle kalmadı, Demokratik İslâm Kongresi'nin sonuç bildirgesinde "yaygınlaşan şiddet sarmalı, bölünmüşlük ve çatışma"ya karşı "adaletin, kalıcı ve kabul edilebilir bir barışın" referansı kabul edildi.

Kürt ulusal hareketiyle İslâmcılık arasındaki rekabet ve etkileşim, 1980'lerden itibaren, her iki akımın bir uyanış canlılığı yaşıyor olmasından ötürü ilgiye değer olmuştur. 2000'lerde İslâmcılığın siyasî iktidara ve devlete 'yapışması', bu rekabet ve etkileşimi yeni bir evreye soktu. 2010'larda Kürt-Türk meselesi, İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakâr devletçi-otoriter vasata rücûuna ivme verirken, Kürt ulusal hareketi *bu* İslâmcılığa reaksiyonla, dinî söylemi eklemlemeye dönük hegemonik iddia arasında bînamaz bulunuyordu.

PARTİLER

1990'ların başından itibaren Kürt ulusal hareketinin önemli bir vektörünü, yasal partiler geleneği teşkil etti. Kürt kimliğinin tanınma talebinin temsilciliğini üstlenen, ana davası bu olan bu partiler, tam da bu nedenle, sistematik olarak "terör örgütünün uzantısı" yaftasıyla kriminalize edildiler. Resmiyet ve medya dilinde "Kürt partisi" olarak bellenen –2000'lerde Kürt ulusal hareketi söyleminde "Kürdî partiler" tabiri çıkacaktır– bu parti geleneği, PKK'yi zemmetmeden, onunla aynı tabana hitap ettiğini söyleyerek, silahlı mücadele yerine parlamenter, yasal, sivil mücadele yöntemini benimsediğini vurgulayarak kendini ayırt etmiştir. Bu partiler içinde, silahlı mücadeleyle parlamenter faaliyeti işbölümünün stratejik mantığıyla ele alanlar yanında, sivil-demokratik mücadeleyi baskın kılmayı etik-politik tercih olarak benimseyenler ayırt edilebilir.[34] Resmî ideoloji ve Türk milliyetçiliği bünyesinde de, PKK'yi geriletmek için "Kürt partilerine" alan açmak gerektiğini savunanlar çıkmıştır. Ancak o alan hiçbir zaman açılmamış, bu partiler olağan

34 İrlanda'da IRA-Sinn Fein, Bask ülkesinde ETA-Batasuna bağları ve muhtelif Latin Amerika tecrübelerine bakarak; aynı veya yakın hedefler için mücadele eden silahlı hareketlerle yasal partiler arasındaki ilişki ve çelişkilerin mukayeseli bir tahlilini yapmak, aydınlatıcı olurdu.

yasal siyasetin imkânlarını dahi hep tahditli kullanabilmiştir. 1982 Anayasası'nın birçok hükmü yeniden düzenlenirken, gerçekten 'dünya rekoru' teşkil eden % 10'luk seçim barajının asla gündeme gelmemesi, "güçlü ve istikrarlı iktidar" gerekçesi yanında, fiilen bu partileri engelleme maksadına bağlıdır.

Bir de, "Kürt partilerinin" baştan itibaren sol bir program ve ideolojik söylemle biçimlendiklerini gözden kaçırmamak gerekir. Kürt kimliğinin tanınmasını ve Kürtlerin madüniyetini, genel-evrensel bir eşitlik ve özgürlük sorunsalına oturtmaya dönük, değişen 'başarı' derecelerinde, bir çaba barizdir.

HEP-DEP

Zincirin ilk halkası, 1990'da kurulan Halkın Emek Partisi'dir (HEP). SHP'den atılan veya ayrılmaya zorlanan Kürt milletvekillerinin, genç kuşak Kürt aktivist ve insan hakları savunucularının yanı sıra, Kürt-olmayan birçok sosyal demokrat ve sosyalist aydın HEP'in kuruluş sürecinde yer aldı. Çoğu, "Kürt partisi" karakterinin baskınlığından rahatsız olarak kuruluş arifesinde ayrıldılar. İlk genel başkan sendikacı Fehmi Işıklar (doğ. 1941), "Kürt partisi" adlandırmasının, "bu ülkede en çok ezilen, baskı altında tutulanların Kürtler olduğunun itirafı" anlamına geldiğini söyleyecektir. HEP, "işçiler, işsizler, köylüler, memurlar, öğretmenler, demokrat, sosyal demokrat ve sosyalist aydınlar, esnaf, zanaatkâr, baskıya ve sömürüye maruz kalan halk kitleleri ve demokrasiden yana olan herkese" hitap etme iddiasındadır. Uluslararası insan hakları ilkelerine bağlı yeni sivil anayasa hedefi, ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesinin benimsenmesi talebiyle bütünlenir. HEP'in önde gelen şahsiyetlerinden Mahmut Alınak (doğ. 1952), "demokratik özerklik" projesinden on yıl kadar önce, bölgesel meclisler fikrini ileri sürmüştür. Alınak, kimlik vs. 'büyük' davaları somut insan halleri-dertleri içinden konuşmasıyla, cevval bir hatip ve yazar olarak sivrilecektir. "Siz hiç Kürt oldunuz mu? Ben yedi yaşında Kürt oldum" diye başlayarak, ilkokulda Türkçe bilmediği için nasıl horlandığını, dayak yediğini anlatışı, onun belâgatinin güçlü bir örneğidir.

1991 genel seçimlerindeki SHP-HEP ittifakı, CHP geleneğinin sosyal demokratlaşma istidadının zirve noktalarından biri sayılabilir.[35] SHP listesinden seçilen yirmi iki HEP milletvekilinin çoğu, 1992 Newroz'undan sonra SHP'den ayrılarak partilerine döndü. Aralarındaki tek kadın olan Leyla Zana'nın (doğ. 1961) milletvekili yeminine, bu yemini Türk ve Kürt halklarının kardeşliği için ettiğini belirten bir Kürtçe cümle eklemesi, Meclis'te linççi bir hiddetle karşılanmıştı. Bu linççi atmosfer, genel savaş iklimi içinde koyulaştı, nihayet 1994 Mart'ında dokunulmazlıkları kaldırılan Kürt milletve-

35 Bkz. ayrıca Sol bölümü.

killerinin sekizi tutuklandı; bu tutuklamalar Meclis kapısında, sembolik anlamı da olan bir fizikî şiddetle gerçekleştirildi. Nezaketi ve "siteme de minnete de" gönül indirmeyen dervişmeşrep kişiliğiyle tanınan Orhan Doğan'ın (1955-2007) yaka paça derdest edilişine ayrıca bir sembolik anlam atfedilebilir. Bu milletvekillerinden Orhan Doğan, Leyla Zana, Hatip Dicle, Selim Sadak, Mahmut Alınak, Sedat Yurtdaş uzun süre hapis yatacak, diğerleri yurtdışına çıkacaktı.

Bu arada HEP 1993'te Anayasa Mahkemesi'nce kapatılmış, bayrak, yerine yedeklenen Demokrasi Partisi'ne (DEP) geçmişti.[36] HEP'e nazaran daha radikal bir çizgi izleyen DEP de 1994 yazında kapatıldı. Öcalan ve PKK, bu dönemde legal mücadeleyi çıkışsız, abes sayıyor, parti hareketini çok da fazla önemsemiyordu. HEP-DEP'in mesaisinin bir cephesini de, silahlı mücadele yürütenler ve onlara yakınlık duyan taban nezdinde kendi yürüttüğü faaliyetin faydasını, anlamını, 'itibarını' kanıtlama çabasının oluşturduğu söylenebilir. 1993 Mart'ında bir HEP heyetinin Öcalan'la görüşerek ateşkes ilanına katkıda bulunması, böyle bir itibarın 'belirtisi' sayılabilir. "Bölücülük" suçlamasıyla art arda gelen kapatmalar ve yasal politik faaliyetin bizzat o yasalar zorlanarak, baskı ve şiddetle engellenmesi de, fedakârlık ve kahramanlık halini alan partili mücadeleye bir politik 'itibar' getirdi. Sadece DEP'in, Mardin milletvekili Mehmet Sincar (1953-1993) dahil, onlarca mensubu öldürülmüştür.

Mayıs 1994'te kurulan Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) görece uzun yaşamış, 2003 Mart'ına dek ömür sürmüştür. Uzun süre genel başkanlığı yürüten Murat Bozlak,[37] "birbirimizden korkmama, birbirimize güvenme" yönündeki telkinini cisimleştiren, olgun, ağırbaşlı tavrıyla bilinir. HADEP programında ulusların kendi kaderini tayin hakkıyla ilgili angajman kuralı gevşedi, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi talebi öne çıktı. 1995'te % 4,16 oranında oy aldığı genel seçimlerde HADEP, BSP, SİP[38] vs. bazı sosyalist partiler ve sosyalist aydınlarla bir "Emek Barış Özgürlük Bloku" oluşturarak, yeni bir gelenek başlattı. Bileşenleri değişmekle beraber, izleyen seçimlerde de "Türk" solunun –Ertuğrul Kürkçü'nün altını çizdiği sıfatla– enternasyonalist unsurlarıyla yan yana duracaklardı. Bu da "Kürdî" partiler silsilesinin sol rengini koyultmuştur. HADEP 1999 yerel seçimlerinde oy oranını % 4,75'e yükselterek aralarında Van ve Diyarbakır'ın da olduğu otuz yedi belediye başkanlığı kazandı. Buradan, başlı başına önem taşıyan yerel yönetim dene-

36 Diğer yedek, Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP), kapatma kararından önce kendini feshetmişti.

37 1952-2015. 1994'te parti yöneticisiyken uğradığı silahlı saldırıda yaralanmıştı. 2015'te BDP'den Adana milletvekili seçildi.

38 SİP'in katılımı ilginçtir, zira onun devamı olan TKP(ler) Kürt ulusal hareketine hayli 'soğuk' duracaktır. Bkz. Sol bölümü, s. 702 vd.

yiminin kanalı açıldı. Yerel yönetimler, HADEP ve haleflerinin Kürt sermayesiyle, yerel seçkinleriyle, orta sınıflarıyla temasını sıklaştırmasına, sınıfsal yelpazesini genişletmesine de kapı açtı. Bu aynı zamanda PKK'nin ve radikal kadroların "yasal" politika alanına dönük "yozlaşma" şüphelerine ve teftişine imkân hazırladı. Orta sınıf ideolojisini temsil ettikleri veya onun galebe çalmasına cevaz verdikleri eleştirisi, yasal parti yöneticilerini 'markaja' aldı. Selahattin Demirtaş, 2015'te bir söyleşisinde, "canını ortaya koyan yoksul Kürt çocukları" ile "mali destek, oy desteği, entelektüel destek sunan orta sınıf, elit kesimlerin" karar alma süreçlerindeki etkisini dengelemenin, "Öcalan'dan, Kandil'den demokratik siyaset alanına kadar" Kürt ulusal hareketinin bütün bileşenlerini zorlayan bir daimî gerilim kaynağı olduğunu söyleyecektir.

Bu gerilimin bir sonucu da, yasal politik zeminin özerkleşme inisiyatifini yetersiz bulan bazı Kürt politikacıların parti/hareket dışına çıkması veya düşmesi olmuştur. Örneğin, daha önce zikrettiğimiz *Yeni Akış* dergisinin (1966) yayıncılarından Mehmet Ali Aslan, parti meclisi üyesi olduğu HADEP'i, "gerçek bir legal demokratik siyasi parti olma"nın liyakatinden geri kalmakla sorgulamıştır. 2010'ların başında yolu ayrılan Mahmut Alınak, parti(ler)deki bürokratikleşmeden yakınır, güçlü bir sivil itaatsizlik geleneği geliştirmek gerektiğini savunur, PKK'yi de militarizmi besleyen "savaş anlayışını değiştirmeye" çağırır. Yine 2010'larda, 1993'te dokunulmazlığı kaldırılıp hapsedilen HEP-DEP milletvekillerinden Sedat Yurtdaş (doğ. 1961), Kürt siyasî hareketinin "bir eylem olduğunda demokratik refleks vermek yerine kimin yaptığına bak"arak "standart yitimine uğradından" yakınacaktır.

2003'te kapatılan HADEP'in yerini alan Demokratik Halk Partisi (DEHAP) 2002 genel seçimlerinde yine "Emek, Barış Demokrasi Bloku"yla, oy oranını % 6,2'ye çıkarttı. 2004 yerel seçimlerinde bu oran % 8,76'ya, belediye sayısı elli dörde yükseldi. DEHAP'ın programı, ekolojiye ve kadın özgürleşmesine verdiği ağırlıkla, "sosyal içeriği" bakımından öncekilerden çok daha kapsamlıydı – Öcalan'ın ideolojik açılımlarını yankılayan bir açılımdı bu. Anadilde eğitim de ilkin DEHAP'la beraber talepler repertuarına girdi. İzleyen partiler aynı talebi devralacak, BDP-DTK 2010 yaz sonunda bunun için bir haftalık okul boykotu yapacaktı.

2005'te DEHAP'ın yerine Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) geçmesi, bu defa bir kapatma kararının sonucu değil gönüllü değişimdi. Orhan Doğan'ın, sadece devlette değil kendi hareketlerinde de var olduğunu söylediği "dar, dogmatik, sol sekter, değişim karşıtı direnç"ten sıyrılma çabasıyla açıklanan bir hamle... Yine Orhan Doğan, "göç edenlerin, köylerinden sürülenlerin oluşturduğu milliyetçilik duygusu"yla, "fuhuşla, kapkaçla, tinerci-

lerin" çoğalmasıyla mücadeleyi de önüne koyan geniş bir politik perspektif çiziyordu. O, yeni partinin "Türkiyelileşme" hedefini, bu perspektifin yanı sıra, Türklerle Kürtlerin iç içe geçmişliğinden ötürü federatif çözümün Türkiye'ye uygun olmadığı kanısıyla temellendirdi. Kürt ulusal hareketinin baştan aşağı "yeniden yapılanmalarla" çalkalandığı bu kesitte, DTP demokratik özerklik "paradigmasını" esas alan bir platform olarak tasarlanmıştı. "Demokratik özgür yerel yönetimler" şiârıyla yerel yönetimlerin temsilî önemini büyütmeye çalıştılar. 2004-2014 arasında Diyarbakır büyükşehir belediye başkanlığı yapan Osman Baydemir'in (doğ. 1971, daha sonra milletvekili) bu dönemde Kürt ulusal hareketinin ülke çapında önemli bir sözcüsü olarak öne çıkması; insan hakları etiğine dayanarak vicdana hitap eden güçlü natıkası yanında, bu yönelime de bağlıdır. Keza Diyarbakır'da kendince bir 'başkent' protokolü uygulanmaya ve şehrin tarihsel adıyla *Amed* diye anılmaya başlanması da öyle... Diyarbakır'ın Sur Belediyesi 2006'da Kürtçe, Ermenice, Süryaniceyi de kullanarak "çokdilli belediyecilik" uygulamasına geçti. Başta Diyarbakır, DTP ve halefi yerel yönetimler, mekân adlarında Kürt tarihi ve kimliğinin sembolleştirilmesine özel önem verdiler.

DTP 2007'de demokratik özerkliği temel politik ilke olarak benimsedi. O sıra, yine demokratik özerklik modelinin toplumsal örgütlenme anlayışının ifadesi olarak, muhtelif (ekolojik, gençlik, kadın, kooperatif vd.) taban örgütlenmelerinin ve oluşturulan mahalle-köy-şehir meclislerinin çatısı mahiyetindeki Demokratik Toplum Kongresi (DTK) kurulmuştu. Yönetiminde partili politika geleneğinden kişiler yer almakla birlikte DTK'nın hükmî şahsiyeti aynı zamanda, parlamenter ve kurumsal-bürokratik politikayı 'görelileştirmek' üzere, taban politikasına ve 'sokağa' dayanan bir iradenin varlığını sembolize eder. DTK 2011 Temmuz'unda demokratik özerkliğin 'resmen' ilanının öznesi olmuştur. DTK eşbaşkanlarından, tecrübeli siyasetçi Hatip Dicle (doğ. 1954), demokratik özerkliği Avrupa Birliği'nin genel ademimerkezileşme ve bölgeselleşme eğilimiyle bağlantılı düşünmeyi önerir. AB'ye uyum çerçevesinde Türkiye'de oluşturulan yirmi altı Bölge Kalkınma Ajansı'nın, pekâlâ bu yönde bir başlangıç noktası olabileceği kanısındadır. DTK, DTP ve halefi partiler, demokratik özerkliğin sadece Kürdistan'ı değil tüm Türkiye'yi 'rahatlatacak' bir çözüm olduğu fikrinde ısrar ederler. Özerkliğin idarî ve siyasî olmak üzere iki seçeneği veya kademesi olacak; yerel meclisler bunun 'derecesine' karar verebileceklerdir. Selahattin Demirtaş 2012'de bir söyleşisinde, bağımsız Kürdistan kurulacak olsa bile bir ulus-devlet olmaması, kendi içinde özerkliği uygulaması gerektiğini söyleyecektir.

2007'de genel seçimlere parti olarak değil bağımsız adaylarla giren[39] DTP

39 Bu taktik ilkin 2002 seçimleri öncesinde tartışılmış ancak Öcalan'ca 'men edilmesinin' etkisiyle, uygulanamamıştı.

yirmi iki sandalye kazanarak, HEP/DEP'ten yaklaşık on beş yıl sonra ilk kez Meclis'te bir grup oluşturdu. EMEP, SDP, ÖDP ve muhtelif sivil inisiyatiflerden gelen desteklerle "Bin Umut" adıyla yürütülen kampanya, demokratik cephe kurma tecrübesinde yeni bir adım oldu. Bu tecrübe, özellikle İstanbul'da yürütülen kampanyada, medya ve genel kamuoyu nezdinde bu hareketin popülaritesini de geliştirdi. DTP 2009 sonunda kapatılıp eşbaşkanlar Ahmet Türk ve Aysel Tuğluk'un milletvekillikleri düşünce, seçimden sonra partisine geçmiş olan ÖDP Genel Başkanı Ufuk Uras'ın geri dönüp meclis grubunun devamını sağlaması da demokratik işbirliği geleneği bakımından önemlidir. DTP'nin, her yönetim mevkiinde bir kadın ve bir erkeğin bulunmasını öngören eşbaşkanlık statüsünü –Türkiye'de ilk kez– kurumlaştırması, toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesinin uygulaması bakımından önemlidir. Keza o eşbaşkanlardan birisinin Ahmet Türk olması, DTP'nin toplumsal temsil ve ittifak kapasitesi bakımından ayrıca önemlidir; zira Ahmet Türk (doğ. 1942), hem 1973'te merkez sağda başlayıp CHP'de devam eden kariyeriyle yerleşik-kurumsal siyaset tecrübesini ve ona atfedilen "sağduyuyu" simgeler; hem de büyük toprak sahibi sıfatıyla, Kürt hâkim sınıflarının da bu parti çizgisinde bir temsil 'kotasına' sahip olduğu mesajını kişileştirir.[40]

DTP'nin yerine geçen Barış ve Demokrasi Partisi (BDP), devraldığı mirası geliştirerek sürdürdü. 2011 genel seçimlerine "demokratik cumhuriyet" ve "demokratik özerklik" şiârlarıyla, "Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku" adı altında muhtelif sosyalist parti ve grupların desteğiyle girerek otuz altı milletvekili çıkarmayı başardı. (Lakin Hatip Dicle'nin milletvekilliği "siyasî yasaklı" olduğu gerekçesiyle düşürüldü.) 2011-2013 kesitinde, yine yeni bir örgütsel formatlanmaya gidildi. 2011'de, BDP'nin temsil ettiği demokratik ve sol ittifak platformunu bir toplumsal hareket ve taban dinamiğine oturtma hedefiyle, Halkların Demokratik Kongresi (HDK) kuruldu. HDK ayrıca, ittifak edilen "Türk" solunun unsurlarıyla ilişkiyi organikleştirmeyi, bununla beraber onların dar sosyal ağlarının ve 'sekter' siyaset evrenlerinin ötesine geçerek "Batı'da" bir sol-demokratik hareketi genişletme niyetinin ifadesiydi. HDK'yla beraber, politik ittifakın çoğul yapısına ve öznelerinin özerkliğine hürmet eden "bileşen" terimi yerleşti; bu hürmet öte yandan ilişkinin organikleşmesi ereğiyle bir gerilim içerir. Üyelik ilişkisinin esasen/ancak örgütsel bileşenler üzerinden kurulması da, yapının 'sentetik' karakterini yeniden üretir.

---

40 2009'da 21 Şubat Dünya Anadil Günü vesilesiyle yaptığı Kürtçe konuşmayı, Kürt ozan Cigerxwîn'in (1903-1984) şu dizeleriyle bitirmesi, hoştur: "Bir kez yan yana oturmazsanız/Sohbete güler yüzle bakmaz/Tat katmazsanız/Diyalog kurmazsanız/Birbirinizi anlamazsınız/Yaşamın güzelliği kalmaz."

HDP

HDK projesi 2013 Ekim'inde yeni bir parti doğurdu: Halkların Demokrasi Partisi (HDP). HDP, HDK'nın koyduğu, Kürt ulusal hareketi ile sosyalist partiler-gruplar ve muhalif demokratik toplumsal hareketler arasındaki ilişkiyi organikleştirme hedefini, parti formu içinde gerçekleştirmeyi hedeflemişti. Bu ilişki araçsal ve sembolik olmaktan çıkmalı, bunun için, karşılıklı-iç eleştiriden sakınan 'diplomatik' tavırdan vazgeçilmeliydi. Eşbaşkan Selahattin Demirtaş, HDP'nin ağır baskı altında olduğu ve kendi içinde de sorgulandığı 2016'da, "Parti içi disiplini demokratik düzeyde tutmamız, otoriter bir parti gibi davranmamamız lâzım, parti içi tartışmanın önünü kesersek asıl fahiş hatayı yaparız" diyecektir. 2014'te kadın eşbaşkanlığa seçilen Figen Yüksekdağ (doğ. 1971) HDP'yi "kendini aşma hareketi" olarak niteledi; bileşenlerinin ortak paydasından ve aritmetik toplamından fazlasını hasıl edebilmeliydi.

2014 yazında BDP'nin milletvekili 'portföyü' HDP'ye devredildi. BDP, Demokratik Bölgeler Partisi (DBP) adını aldı. DBP'nin iştigal sahası, bilfiil, Kürt illeriydi; buralarda –DTK'yla beraber– demokratik özerkliği inşa faaliyetinin yasal platformdaki temsilcisi olacaktı. HDP ise yüzünü "Türkiye partisi" misyonuna çevirdi.

Hemen 2014 Ağustos'unda yapılan cumhurbaşkanlığı seçimi, bu "Türkiye partisi" iddiası için başarılı bir sınav oldu. HDP Eşbaşkanı Selahattin Demirtaş'ın cumhurbaşkanlığına adaylığını koyması, başlı başına bir "Türkiye partisi" 'jesti' idi. CHP'nin, AKP lideri Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'a karşı MHP'yle ortak aday çıkartması (sonradan MHP'den milletvekili seçilecek olan Ekmeleddin İhsanoğlu), en geniş tanım aralığıyla sol seçmenlerde hayal kırıklığı yaratmıştı. Demirtaş bu boşluğu doldurarak genel sol ilgilere hitap etmeyi başardı ve –muhalefetin Erdoğan'a karşı oyları bölmeme kaygısına ve mahut "bölücü" yaftasına rağmen– % 9,76 gibi, HDP'nin oy çizgisini takriben 3 puan artıran bir orana erişti.

Selahattin Demirtaş

HDP'ye uzanan parti geleneği, kendine mahsus bir politik tecrübe biriktirmiş, sadece kendi 'iç' kamuoyuna seslenmeyen, gerçekten 'başkalarına' da bakarak konuşan bir politik lügatın ve hitap kabiliyetinin gelişmesini sağlamıştı. Daha evvel andığımız Osman Baydemir, 2009-2014 arasının BDP Eşbaşkanı Gültan Kışanak (doğ. 1961)[41] bu maharetin vücut bulmuş örnekleridir. Selahattin Demirtaş (doğ. 1973), bu birikimi sıçratan bir performans

41 Bkz. ayrıca Feminizm bölümü, s. 800.

ortaya koydu. Demirtaş her şeyden önce popülarite 'inşasındaki' kabiliyetiyle dikkat çekiciydi. Cumhurbaşkanlığı kampanyasında, "Bir cumhurbaşkanı düşünün, bağlamadan başka bir şey çalmıyor" sloganıyla, yolsuzluk-hırsızlık ithamını[42] zekice mizahîleştirmişti. 2015 seçim kampanyalarında, cinsiyetçilikten ve hakaretten kaçınan, özgün ve 'genç' mizahî diliyle, bu üslûbu sürdürecekti. "Bağlama çalma" esprisi, gerçekten bağlama çalıp türkü söyleyişiyle birleşerek, mütevazı, rahat tavrını tamamlamış, "bizden/halktan biri" imgesini kuvvetlendirmiştir.

Selahattin Demirtaş, sadece imgesiyle değil ideolojik söylemiyle de HDP'nin menzilini genişletme stratejisinin mahir bir sözcüsüydü. 2014'te HDP kongre konuşmasında sarf ettiği, "'Hak Muhammed Ali' diyenin de, 'Dünyanın bütün emekçileri birleşin' diyenin de, 'La ilahe illallah' deyip dualarını bizden esirgemeyenlerin de, 'Êdî bese, ez ji li virim'[43] diyenlerin de gönlü bizdedir" sözleri bu menzilin genişliğini tarif eder. 2015 Ocak'ında partisinin Antalya il kongresinde, "Kürdüz, Türküz, Sünnîyiz, Aleviyiz ama yoksuluz hepimiz, işsiziz, işçiyiz" diyerek, ortak kimlik tanımını 'sosyalleştirir'. Başka bir konuşmasında, "Bir insan hem Allah'a inanır hem Allahına kadar solcu olabilir," diyecektir. Hem PKK'nin hem HDP (ve selefi) partilerin tabanının muhafazakâr-dindar, yönetici elitinin ise ateist-Alevi-solcu olduğu 'sataşması', AKP içindeki ve dışındaki Kürt milliyetçi-muhafazakârlarınca dile getirilegelmiştir. Hatta örneğin Millî Görüş'ten gelip HADEP-BDP-HDP'de yer alan Altan Tan'ın da (doğ. 1958) bu şikâyeti dillendirdiği görülür. Demirtaş, salt taktik bir tavırla değil, dili ve 'meşrebiyle' bu tefriki geçersizleştiren bir profil çizer. 2015 başında bir söyleşisinde, Erdoğan'a/AKP'ye oy veren insanları ikna etmeye çalışmayı, bir tür politik yükümlülük olarak benimser. Demirtaş, insanların "mezheplerinden dolayı birbirini boğazladığı" Ortadoğu coğrafyasında, HDP'nin "bütün farklılıklarımızla birlikte bir arada yaşama" kültürünün savunucusu olduğu iddiasını ortaya koyuyordu. Bunun formülü, herkesin kendi etno-dinsel kimliğiyle "bu devletin gerçek sahibi" olacağı eşit yurttaşlıktı.

HDP, 7 Haziran 2015 genel seçimlerine bağımsız adaylarla değil, % 10 barajına takılma riskini göze alıp parti olarak girme kararı verirken, bunu, bütün Türkiye'ye hitap etme ve sadece Kürt sorunuyla ilgili değil topyekûn bir politik alternatifi temsil etme iddiasının icabı olarak yaptı. Seçim bildirgesinin adı, "Büyük insanlık", kimliklere ve dar aktüaliteye sıkışmaya direnen bir ufkun ümidini taşıyordu. Kampanyanın ana sloganı olan "Biz'ler meclise", çoğul temsil iddiasıyla birlikte, "sıradan insanların" söz sahibi olmasını

42 2013 Aralık'ında medyaya sızdırılan hükümet üyelerinin konuşma kayıtları, 'bereketli' yolsuzluk emareleri ortaya koymuştu. Yolsuzluk-hırsızlık münakaşası o zamandan beri hararetlenmişti.

43 "Yeter artık, ben de oradayım." "Yeter artık" barış talebinin sloganı, "Ben de oradayım" ise KCK vb. davalarıyla ilgili dayanışma beyanının ifadesidir.

imâ etmekteydi. BDP merkezli blokun 2011 beyannamesini geliştiren 2015 Seçim Beyannamesi, "Siyasi iktidarın mutlak üstünlüğünü güvenlik çemberiyle sarmalarken, doğayı, insanı ve toplumu güvencesiz kılan" sisteme ve "sermaye tahakkümüne" karşı "radikal demokrasi mücadelesi"ne çağırır. Hedeflenen yeni anayasada, "sosyal, ekolojik, demokratik, cinsiyet özgürlükçü, eşitlikçi" sıfatları yanında hayvan haklarını gözetme ilkesi de eksik değildir. Toplumsal cinsiyet eşitliği savunusu, cinsel yönelim ve cinsiyet çeşitliliği vurgusuyla tamamlanır. Her düzeyde merkeziyetçi vesayete karşı demokratik özerklik, beklenebileceği gibi beyannamenin bam telidir. Selahattin Demirtaş, özerkliğin sadece Kürt coğrafyasına mahsus bir çözüm önerisi olmadığını tekrarlamanın yanında, meselenin sadece özerklik değil *demokratik* özerklik oluşunu vurgular: "toplumun iktidar üzerinde sınırlayıcı bir denetim gücüne" sahip olmasını, tekelleşmeye ve neoliberalizmin nüfuzuna karşı da bir çare olarak görür.

HDP, ağır baskılara rağmen moralli ve neşeli bir seferberlik yaratarak, Demirtaş'ın samimiyet etkisinin de katkısıyla, 7 Haziran 2015 seçimlerinde % 13,12 oy oranına ulaştı. Kazandığı seksen sandalyenin kahir ekseriyeti Kürt illerindendi, fakat Batı'da, İstanbul, İzmir, Ankara, Bursa ve Kocaeli'nde de milletvekili çıkartması sembolik olarak önemliydi. (Erzurum'da başörtülü Mazlumder'li aday Seher Akçınar Bayar'ın seçilmesi de sembolik olarak önemliydi.) Batı'dan ve "Türklerden" alınan oylarda, iktidarın anayasayı değiştirecek mutlak çoğunluğu elde etmesini engelleme kaygısı da rol oynamıştı. Zira HDP'nin % 10 barajına takılması durumunda, Kürt illerinde varlık gösteren tek parti olan AKP, kimi yerlerde % 20'yi anca bulan oy oranlarıyla bütün milletvekilliklerini toplayacaktı. HDP, kısa-öz "Seni başkan yaptırmayacağız" sloganıyla, "Kürtlerin" özerklik "alma" karşılığında Erdoğan'a başkanlık rejimi için destek vermek üzere el altından pazarlık yürüttükleri rivayetlerinin etkisini zayıflatmayı başardı. Neticede birçok "Türk"ün, pragmatist saiklerle, emaneten veya kerhen bile olsa "Kürt partisi"ne oy vermiş olması, psiko-politik açıdan kritik bir eşiğin geçilmesi demekti. Emaneten veya kerhen verilmeyen oyların da küçümsenmeyecek bir ağırlığı vardı ve bu sempati, HDP'nin "Türkiye partisi" olarak popüler ve kitlesel bir sol muhalefet platformuna dönüşme istidadını teyit ediyordu.

2015-2016 eşiği

Ne var ki Cumhurbaşkanı Erdoğan bu seçim sonucunu 'tanımadı' ve iktidar partisi AKP üzerindeki markajını sıkılaştırıp, seçim aritmetiğinin zorladığı koalisyon hükümetinin kurulmasını engelleyerek,[44] "yeniden seçime" gidil-

44 Bkz. ayrıca İslâmcılık, s. 499 vd.

mesini sağladı. Erken seçim öncesinde HDP'ye yönelen, katliam ve kitlesel linç ölçeğindeki saldırılara değindik. HDP yöneticileri bu büyük tedhişi, Erdoğan'ın iktidarını tahkim etme hesabından öte, beliren yeni ve alışılagelenden farklı, 'sahici' muhalefet alternatifine rejimin-statükonun (Demirtaş'ın deyişiyle "faşizan Türk ulus-devletinin") reaksiyonu olarak yorumlamışlardır. 1 Kasım'da yapılan erken seçimlerde, HDP bu ağır baskıya ve hemen hiç kampanya yürütememesine, medyada yer bulamamasına rağmen, muhafazakâr-dindar Kürt seçmenlerin ve Batı'dan aldığı oyların bir bölümünü kaybetse de, % 10,76'yla barajı geçmeyi başardı.

Ancak seçimden hemen sonra, yine değindiğimiz üzere, '90'ları aratan bir şiddetle başlayan harp hali, HDP üzerindeki tazyiki artırdı. Devlet ve iktidarın mahut "terör örgütünün uzantısı" suçlaması köpürtüldü, HDP'yi tecrit harekâtı 2016 yaz başında milletvekili dokunulmazlıklarının kaldırılması noktasına vardı, Kasım başında eşbaşkanlarla beraber bazı vekiller tutuklandılar. Başta Demirtaş, birçok HDP yöneticisi silahlı mücadelenin tırmandırılmasına "Kürdî partiler" tarihinde görülmemiş bir açıklıkla karşı çıkmışlar, sivilleri vuran saldırıları yine daha önce görülmemiş bir kat'ilikle kınamışlardı. Ancak hem bu tepkiler hâkim medya tarafından ufaltıldı, hem de şiddetin boyutları karşısında düşük dozlu kaldı. Tabiî, bu arada bir HDP milletvekilinin de, Ankara'da otuza yakın kişinin can verdiği katliamı gerçekleştirirken ölen PKK'li intihar bombacısının taziyesine gitmesinin, bu tavrın inandırıcılığını azaltması kaçınılmazdı. HDP'de, selefi partiler gibi, hatta selefi olan partilerden de fazla, farklı eğilimlerin temsil edildiğini unutmamak gerekir.

HDP, Kürt cenahından da tazyik altındaydı. Sur, Cizre, Nusaybin, Yüksekova bombardıman altındayken hâlâ Meclis'te "durmalarını", duyarsızlık, hatta bazen ihanetle suçlayanlar oluyordu. Daha 7 Haziran sonrasının mutlu günlerinde, kimi PKK yöneticileri HDP'nin başarısını kendilerine borçlu olduğunu belirtme gereği duymuş, ayrıca onları yeterince aktif olmamakla eleştirmişti. HDP'nin inisiyatifinin artmasının, Kürt ulusal hareketinin vektörleri arasındaki rekabeti körüklediğini kestirebiliriz. Bu başlı başına silahlı mücadeleyi tırmandırmanın saiki olmayabilir fakat onun yeniden aslîleşmesinin veya aslîliğinin yeniden vurgulanmasının bir saiki olsa gerektir. Özellikle çatışmalarda akrabalarını kaybetmiş, hapiste mutlaka bir yakını olan, yoksulluk içinde yaşayan, devlete karşı öfkesi karşılaştığı kronik şiddetle günbegün bilenen gençlik kitlesinde silahlı mücadelenin karşılık bulacağını kestirmek zor değildir. 2015-2016 katliamlarıyla katlandığı şüphesiz olan bu öfkenin, PKK yöneticilerinin dahi zaman zaman "kaba milliyetçilik" diye yakındığı bir nefrete dönüşme riskinin de öyle... Bunlar kuşkusuz HDP'nin işini zorlaştırmaktaydı.

Kürt milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakârlarından gelen, HDP'nin aslında "Kürdî" bir parti olmadığı, zira Kürdistan'ı öncelemediği; ayrıca Erdoğan'a

cepheden hasmane tavır alarak pazarlık imkânlarını berhava ettiği tenkitlerinin oluşturduğu tazyiki de ekleyelim.

Selahattin Demirtaş 2016 ortalarında yaptığı muhasebede, bütün bunlara rağmen HDP projesinden, yani "Türkiye partisi" olma iddiasından vazgeçmeyeceklerini söyler. CHP muhitine de uzanmasını istediği geniş bir demokrasi blokunu hedefler. Ulus-devlet ve milliyetçilik perspektifine mahkûm edilmeye itiraz eder; "Kürtlerin kendi içlerine kapanıp Kürdistan'ın ajandası dışında bir şeyle ilgilenmemeleri de çok büyük bir taktik hata olur" der. 2015-2016 yıkım ve katliamlarında Kürtlerin "Türkiye'yle gönül bağının kop"tuğunu açıkça tespit etmiş olmasına rağmen söyler bunu. Ulus-devletlerin arızaları açık seçik görülmüşken, hele Ortadoğu'nun kaotik ortamında, Kürtlerin "birlikte yaşamdan vazgeçelim ve Kürdistan'a dönelim" deme "lüksü" olmadığı kanısındadır.

Kendi "yetmezlikleri" yanında ağır baskı ve dışlanma koşullarıyla boğuşan HDP'nin bu çizgisini devam ettirip ettiremeyeceği bilenemezdi. Varlığını sürdürür mü, yoksa misyonunu yeni haleflere mi devreder, o dahi bilinemezdi. Her halükârda, HDP'nin Mardin milletvekili Mithat Sancar'ın 2016 Şubat'ında verdiği bir mülakatta söyledikleri, sadece bu partiler silsilesiyle ve Kürt meselesinin mukadderatıyla ilgili değil, genel olarak *siyasal olanda*[45] sebat etmenin tok bir ifadesidir: "Savaşın daha da kötüleşeceği zamanlarda bile, yol yaratma yükümlülüğü ve sorumluluğu vardır."

KAYNAKÇA

İrfan Aktan: "Demirtaş'la bir yılın muhasebesi: Selin içindeki ağaçlar gibi", C. Aladağ: *Milli Mesele ve Kürdistan'da Feodalite-Aşiret*. Komkar, Frankfurt a.M. 1981 [1. baskısı 1976].

Rohat Alakom: Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması. Avesta Yayınları, İstanbul 1998.

Ala Rizgarî - Özel Sayı 1. Haziran 1979, İstanbul.

Evrim Alataş: *Biz Bu Dağın Çiçeğiydik*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

—: *Mayoz Bölünme Hikâyeleri*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013 [ilk basımı 2003].

Musa Anter: *Hatıralarım*. Doz Yayınları, 1990.

Ruşen Arslan: *Cim Karnında Nokta*. Doz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Şükrü Aslan (der.): *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Ergun Aydınoğlu: *Kürt Özgürlük Hareketi*. Versus Kitap, İstanbul 2014.

Refet Ballı. *Kürt Dosyası*. Cem Yayınları, 1991.

BasHaber haftalık haber gazetesi (2015-2016)

Bahar Başer: *Diasporada Türk-Kürt Sorunu*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

M.E. Bedirxan: *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*. Doz Yayınları, 1992.

İsmail Beşikçi: *Doğu Anadolu'nun Düzeni*. E Yayınları, Ankara 1970 (2. baskı)

—: *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. Alan Yayıncılık, İstanbul 1990.

45 Siyaset felsefecisi Jacques Rancière'in tanımladığı gibi, "hükûmet etme" ve "bir (büyük veya küçük) cemaatin ilkesinin/yasasının icrası" anlamlarından farklı olarak, bunlar arasındaki karşılaşmaları-çatışmaları da içeren bir özgürleşme ve özneleşme süreci anlamında *siyasal olan*.

—: *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*. Alan Yayıncılık, İstanbul 1990.

—: *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*. Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991.

—: *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*. Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991.

https://ismailbesikciyazilari.wordpress.com/

Berivan Bingöl: *"Bizim Gizli Bir Hikâyemiz Var"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Tanıl Bora: Selahattin Demirtaş'la söyleşiler http://www.birikimdergisi.com/arama/selahattin-demirtas#.V34YHfmLRD8

Hamit Bozarslan: "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık* içinde, İletişim Yayınları, 2004, s. 841-870.

—: "Türkiye'de Kürd Sol Hareketi". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - 8. Cilt: Sol* içinde. İletişim Yayınları, 2007, s. 1169-1207.

Bayram Bozyel: *Türbülans - Değişim Sınavında Kürtler ve Türkler*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Martin van Bruinessen: *Ağa, Şeyh, Devlet*. Çev. Banu Yalkut. İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

—: "Erken 21. Yüzyılda Kürt Kimlikleri ve Kürt Milliyetçilikleri", *21. Yüzyılda Milliyetçilik* içinde. Der. Elçin Aktoprak - A. Celil Kaya. İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s. 349-374.

Kemal Burkay: *Kürdistan'ın Sömürgeleştirilmesi ve Kürt Ulusal Hareketleri*. Özgürlük Yolu Yayınları, Almanya 1986 [1. baskısı 1978].

Ercan Çağlayan: *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1023-1950)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Ruşen Çakır: *Derin Hizbullah*. Metis Yayınları, İstanbul 2001.

—: *Türkiye'nin Kürt Sorunu*. Metis Yayınları, İstanbul 2004.

Fehmi Çalmuk: *Erbakan'ın Kürtleri*. Metis Yayınları, 2001.

Cuma Çiçek: *Ulus, Din, Sınıf*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

DDKO Dava Dosyası. Komal Yayınevi, 1975.

Yücel Demirer: *Tören Simge Siyaset - Türkiye'de Newroz ve Newroz Şenlikleri*. Dipnot Yayınevi, Ankara 2012.

Şeyhmus Diken: *Amidalılar - Sürgündeki Diyarbekirliler*. İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

http://www.drsivan.info/tr/

Orhan Doğan: *Yarıda Kalan Hayat/Niv Jiyan*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Yasin Duman: *Rojava - Bir Demokratik Özerklik Deneyi*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Tarık Ziya Ekinci: *Lice'den Paris'e Anılarım*. İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Büşra Ersanlı - Günay Göksu Özdoğan - Nesrin Uçarlar (der.): *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

Abdulmelik Fırat: *Fırat Mahzun Akar*. Avesta, 1996.

İsmail Göldaş: *Kürdistan Teâli Cemiyeti*. Doz Yayınları, İstanbul 1991.

Cengiz Güneş: *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi - Direnişin Söylemi*. Çev. Eflâ-Barış Yıldırım. Dipnot Yayınları, Ankara 2013.

Çetin Gürer: "Etnik-ulusal sorunların çözümünde özerklik uygulamaları Kürt sorunu ve demokratik özerklik", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kadri Gürsel: *Dağdakiler*. Metis Yayınları, İstanbul 1996.

Sinan Hakan: *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920)*. İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

Ayhan Işık - Bülent Bilmez - Ronayi Önen - Tahir Baykuşak (der.): *1990'larda Kürtler ve Kürdistan*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.

İsmet İmset: *PKK - Ayrılıkçı Şiddetin 20 Yılı (1973-1992)*. Turkish Daily News Yayınları, 1993 (2. baskı).

Joost Jongerden - Ahmet Hamdi Akkaya: *PKK Üzerine Yazılar*. Çev. Metin Çulhaoğlu. Vate Yayınevi, İstanbul 2012.

Joost Jongerden - Ahmet Hamdi Akkaya - Bahar Şimşek: *İsyandan İnşaya - Kürdistan Özgürlük Hareketi*. Dipnot Yayınları, Ankara 2015.

Wadie Jwadieh: *Kürt Milliyetçiliği Hareketinin Tarihi*. İletişim Yayınları, 2000.

Murat Karayılan: *Bir Savaşın Anatomisi*. Aram Araştırma, Diyarbakır 2014.

Ahmet Kardam: *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan - Direniş ve İsyan Yılları*. Dipnot Yayınevi, Ankara 2011.

—: *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan - Sürgün Yılları*. Dipnot Yayınevi, Ankara 2013.

Sinan Kızılkaya: *Kürt Siyasetinde Örgüt Kültürü*. İlim Yurdu Yayıncılık, İstanbul 2012.

Mehmet Kurt: *Türkiye'de Hizbullah*. İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Chris Kutschera: *Kürt Ulusal Hareketi*. Çev. Fikret Başkaya. Avesta Yayınları, İstanbul 2001.

Naci Kutlay: *Anılarım*. Avesta Basın Yayın, İstanbul 1998.

İbrahim Küreken: *"Parçası, Tanığı, Mahkumu, Sürgünü Oldum"*. İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Recep Maraşlı: "Rizgarî nin Sosyalist Hareket ve Kürdistan Ulusal Kurtulus Mücadelesindeki Yeri Üzerine Bir Deneme", www.gelawej.net

Aliza Marcus: *Kan ve İnanç*. İletişim Yayınları, 2009.

Bejan Matur: *Dağın Ardına Bakmak*. Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

Robert Olson: *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*. Özge Yayınları, 1992.

Abdullah Öcalan: *Kürdistan'da Kadın ve Aile*. Weşanen Serxwebûn, Köln 1993.

—: *Halk Savaşında Militan Kişilik*. Weşanen Serxwebûn, Köln 1994.

—: *Sosyalizmde Israr İnsan Olmakta Isrardır*. Weşanen Serxwebûn, Köln 1998.

—: *Demokratik Uygarlık Manifestosu* - 3 cilt. Weşanen Mezopotamya, Neuss, 2009.

—: *Demokratik Kurtuluş ve Özgür Yaşamı İnşa (İmralı Notları)*. Weşanen Mezopotamya, Neuss, 2015.

Nihat Ali Özcan: *PKK Tarihi, İdeolojisi ve Yöntemi*. Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1999.

Mazlum Hayri Pir: *Yolumuza Devam Ediyoruz*. Tohum Basım Yayın, İstanbul 2000.

Mahir Sayın: *Erkeği Öldürmek*. Zelal Yayınları, 1998.

Serdar Şengül: "İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-6: İslâmcılık* içinde. İletişim Yayınları, 2004, s. 525-543.

—: "Bilgi, toplum, iktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi ile karşılaşma sürecinde Doğu medreseleri", yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

Serdar Şengül - Fuat Kardeş: "Bir hafızasızlaştırma ve yeniden inşa projesi olarak Türk Tarih Tezi ve Kürt tarihyazımı", *Toplum ve Bilim* 96 (Bahar 2003), s. 35-61.

Tuncay Şur: "Türkiye'de legal Kürdî siyaset ve medya", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Remezan Alan: "Yorumların pençesinde mistik bir mesnevi", *Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu* içinde, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Diyarbakır 2008, s. 183-202.

Mehmed Uzun: *Kader Kuyusu*. Çev. Muhsin Kızılkaya. Ithaki Yayınları, İstanbul 2015 (10. baskı).

Emirali Türkmen ve Abdurrahim Özmen (haz.): *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı - 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*. Dipnot Yayınları, Ankara 2014.

Nicole F. Watts: *Sandıkla Meydan Okumak*. Çev. Bilgesu Sümer. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Mesut Yeğen: *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İletişim Yayınları, 1999.

—: *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*. İletişim Yayınları, 2006.

—: "Qırıx: iki çağrı, iki celp arasında bir şehir." Levent Cantek (der.): *Çizgili Kenar Notları* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 89-100.

—: *Son Kürt İsyanı*. İletişim Yayınları, 2011.

Hayri Y. Yetik: "Yersiz yurtsuz anlatılar", *Romantik Ortadoğu* içinde. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 335-371.

Müslüm Yücel: *Amara'dan İmralı'ya Abdullah Öcalan*. Alfa Yayınları, İstanbul 2015 (4. saskı).

Mehdi Zana: *Bekle Diyarbakır*. Doz Yayınları, İstanbul 1991.

II. Abdülhamid 355, 441
II. Friedrich (Büyük Friedrich) 33
III. Makarios 250
10 Eylül 645
11. Tez 693, 726

Abadan, Yavuz 98
Abasıyanık, Sait Faik 443, 775
Abduh, Muhammed 420
Abdülgani Senî 744
Acar, Feride 786
Açık, Tansu 88
Adalı, Bilgin 719
Adam, Mehmet 671
Adatepe, Ülkü 763
Adımlar 100
Adıvar, Abdülhak Adnan 29, 74, 79, 525, 532
Adıvar, Halide Edip 73, 74, 79, 80, 95, 206, 239, 348, 525, 527, 530, 747-750, 754-756, 764
Adil, Muslihiddin 746
Adorno, Theodor W. 348, 351, 717
Afganî, Cemalettin 420
Afyoncu, Erhan 366
Agos 733
Ağaoğlu, Samet 158, 524
Ağaçkakan 708
Ağaoğlu, Adalet 776
Ağaoğlu, Ahmet 86, 198, 199, 200, 202, 240, 522, 525-527, 529, 530
Ağaoğlu, Tezer Taşkıran 750, 753
Ağar, Mehmet 878
Ahıska, Meltem 95, 96, 718
Ahmet Cevdet Paşa 26, 32, 33
Ahmed Nebil 26
Ahmed Rıza 41-43, 45, 56, 58, 59, 67-69, 85
Ahmet Mithat Efendi 28, 29, 82
Ahmet Şuayip 38, 45
Ahmet Vefik Paşa 197
Akad, Ömer Lütfi 596
Akalın, Besim Ömer 227, 759
Akalın, İlhan 690
Akalın, Ömer Besim 227, 759
Akat, Asaf Savaş 558, 560, 588, 589
Akbal, Oktay 443
Akbaş, Meral 778
Akbulut, Erden 631
Akçam, Taner 683
Akçay, Erkan 309
Akçura, Yusuf 28, 29, 35, 51, 55, 73, 74, 163, 202-204, 206, 207, 214, 215, 229, 237, 273, 632
Akdağ, Mustafa 604
Akdağ, Servet 630
Akdoğan, Yalçın 406, 478, 483
Akın, Gülten 687
Akıncı Güç 474
Akıncılar 474
Akınerdem, Feyza 812-814
Akıntıya Karşı 717
Akit 386, 493, 494
Akkaya, Ahmet Hamdi 858, 870

Akkoç, Nebahat 796
Aksakal, Hasan 36
Akseki, Ahmet Hamdi 421, 438
Aksel, Malik 91, 92
Akseymen, Nihat 643, 644
Akseymen, Nihat 643, 644
Aksu, Cemil 709
Aksu, Sezen 848
Aksun, Ziya Nur 341
Akşener, Meral 334, 337, 815
Akşin, Sina 139, 176, 185
Aktan, Coşkun Can 558
Aktar, Cengiz 112
Aktaş, Cihan 467, 803-805, 807, 812
Aktay, Yasin 417, 452, 465, 487, 495, 504
Aktolga, Münir 658
Aktuğ, Süleyman 209
Akyol, Mustafa 566
Akyol, Taha 399, 566, 567
Alakom, Rohat 865
Alan, Engin 333
Alan, Remezan 832, 866
Alataş, Evrim 866, 867
Alatlı, Alev 409, 410
Alaton, Leyla 788
Albayrak, Hakan 467, 507
Albayrak, Sadık 440
Alınak, Mahmut 895-897
Ali Cevdet (Fahri) 634
Âli Paşa 33
Ali Suavi 33, 197
Ali Şükrü Bey 523, 524
Âli, Sabahattin 95, 240, 282, 284, 292, 614, 638
Alişêr 830
Alkan, Ahmet Turan 336, 371, 393, 567
Alkan, Haluk 44
Alkan, Mehmet Ö. 56, 57
Alkan, Türker 584
Allende, Salvador 586
Alnıaçık, Şükrü 332
Alpaslan, Urfan 850
Alpay, Necmiye 867
Alsan, Zeki Mesut 79
Altan, Ahmet 556, 557, 565
Altan, Çetin 119, 556, 557, 597, 616, 618-620
Altan, Mehmet 555-557, 560
Altay, Fahrettin 151
Alter, Peter 213
Althusser, Louis 625, 679, 701
Altındal, Aytunç 692
Altınoğlu, Garbis 658
Altınoluk 399
Amargi (anarşist) 711
Amargi (feminist) 711, 789, 790, 811, 816
Anadol, Kemal 560
Anadolu 372
Anadolu Mecmuası 89
Anadolu'da Vakit 493
Anday, Melih Cevdet 73, 119, 612
Ant 610, 622
Anter, Musa 836, 839
Antonio Gramsci 584, 626, 661, 664, 679, 726
Apaydın, Talip 595
Apolitika 711
Aras, Tevfik Rüştü 631
Arat, Necla 156, 762
Arayış 592
Araz, Nezihe 356, 764
Ardıç, Engin 557
Aren, Sadun 609, 621
Aren, Y. Mazhar 225
Arendt, Hannah 30, 750
Argın, Şükrü 382, 717, 729
Arık, Remzi Oğuz 246, 372-377
Arıkan Özkal, Saadet 772
Arınç, Bülent 397, 505, 506
Arif, Ahmed 596, 835
Aristoteles 722
Arkoun, Muhammed 462
Armağan, Mustafa 365
Arndt, Ernst Moritz 211
Arpad, Burhan 351
Arsal, Sadri Maksudî 199, 273, 300
Arsel, İlhan 149, 180
Arslan, Abdurrahman 454
Arslan, Ahmet 29, 498, 564
Arslan, Ruşen 846
Arslan, Tümay 356
Artun, Ali 91
Arvasi, Seyyid Ahmet 319
Arzık, Nimet 375
Asadur (Sibil), Zabel 748
Asaf Nefî 38
Asena, Duygu 785, 787, 788, 801
Asım, Selahaddin 741, 746
Asiltürk, Oğuzhan 313
Aslan, Mehmet Ali 839, 897
Aslan, Yaşathak 673, 682
Aslan, Yusuf 661, 663
Aşık İhsani 712
Atabaş, Kadri 584
Atabinen, Reşit Saffet 207
Ataç, Nurullah 29, 99, 100, 103-105, 109, 151, 234

Atay, Falih Rıfkı 51, 58, 73, 76-79, 124, 134, 140, 144, 155, 177, 217, 228, 245, 285, 834
Atay, Oğuz 29, 109
Ateş Hırsızı 711
Ateş, Toktamış 185, 440
Atılım 641, 700
Atilhan, Cevat Rıfat 385, 386, 438, 469
Atlas, Meryem İlayda 467
Atsız Mecmua 275, 278
Atsız, Nihal 175, 210, 235, 242, 274, 275, 278-286, 288, 289, 291, 293, 300-302, 305, 309, 323, 327, 328, 374, 444, 445, 842
Atsız, Yağmur 281
Avcıoğlu, Doğan 601, 605, 607, 609-613, 653, 691
Avni, Enis 741, 742
Ayasi, İsak 751
Ayaşlı, Münevver 347, 355-357, 800
Ayaşlı, Yaşar 684
Ayaz, Bayram 865
Aybar, Mehmet Ali 597, 605, 615, 616, 618-626, 654, 728, 769, 839, 840, 843
Ayçiçek, Metin 695
Aydemir, Şevket Süreyya 130, 155, 157, 160-162, 210, 532, 608, 612, 636
Aydemir, Talat 304
Aydın, Erdoğan 605
Aydın, Hacer 804
Aydın, Mehmet 564
Aydın, Suavi 58, 211
Aydınlık 633, 634, 657, 689
Aydınlık Sosyalist Dergi 653, 654, 658
Aydınoğlu, Ergun 606, 651, 658, 659, 673, 858
Ayel, Edip 121
Aygün, Güzide Sabri 764
Aygün, Hüseyin 715
Ayhan, Ece 595
Aykut, Şeref 121, 134, 143, 157
Aylık Dergi 393, 495
Ayna, Emine 800, 884
Aynî, Mehmet Ali 420
Aysan, Yılmaz 656
Aysu, Ümide 773
Aytulun, Cumhur 683
Aytürk, İlker 16, 190, 191
Ayverdi, Ekrem Hakkı 353, 354, 355, 392
Azerbaycan Yurt Bilgisi 273
Azerî Türk 273
Aziz Haydar Hanım 745, 746
Azizoğlu, İskân 837
Azizoğlu, Yusuf 837
Azrak, Kerime Nadir 764
Baban, Cihat 172
Babanzade Ahmed Naim 439, 821, 824
Babuşçu, Aziz 566
Bacık, Gökhan 511
Badıllı, Kemal 837, 838
Bağış, Egemen 511
Baha Tevfik 26, 42, 43, 741
Bahadıroğlu, Yavuz 365
Bahaettin Şakir 60, 227
Bahçeli, Devlet 309, 326, 330-333, 335-337, 815
Baker, Ulus 408, 704, 722-72
Baksi, Mahmut 865
Bakunin, Mihail 664
Bali, Rıfat N. 383
Balibar, Etienne 721
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 31, 71, 82, 207, 236, 237, 343, 346, 349, 350, 353, 388
Banarlı, Nihad Sami 198, 210, 344, 355, 357, 400
Banarlı, Nihad Sami 198, 210, 344, 355, 357, 400
Baran, İrfan 297
Baraner, Reşat Fuat 635, 637-639, 768
Bardakçı, Murat 365
Barıman, Nurullah 277
Barış Dünyası 838, 839
Barkan, Ömer Lütfi 363
Barkın, Ruşeni 272
Barlas, Cemil Sait 575
Barlas, Mehmet 555, 575
Barman, Yusuf 693
Barzani, Mesut 254, 279, 832, 836, 838, 840-842, 847, 849, 850, 853, 855, 861, 864, 865, 872, 876, 878, 880
Barzani, Molla Mustafa 836, 850
Baş, Haydar 498
Başar, Ahmet Hamdi 138, 166, 527, 838
Başar, Alev Erkilet 467, 468
Başaran, Yeşim 791
Başbuğ, İlker 184, 565
Başer, Sait 300
Başgil, Ali Fuat 69, 137, 294, 390, 527, 530-532, 540, 567
Başgöz, İlhan 135
Başkaya, Fikret 164, 170
Başkent, Can 711
Başlangıç 694
Baştımar, Zeki 635, 636, 639-641
Baştürk, Abdullah 642
Batı'ya Doğru 349
Batuman, Bülent 411

Batur, Enis 80, 81, 105, 106
Bauman, Zygmunt 391
Bayar, Celal 136, 167, 168, 351, 438, 439, 520, 521, 533-535, 537, 546, 631, 834
Bayar, Seher Akçınar 902
Baydemir, Osman 898, 900
Bayiç, Hakkı Behiç 38, 631
Baykal, Deniz 509, 590, 591
Baykal, Rıfat 315
Baykurt, Cami 638
Baykurt, Fakir 101, 595, 599
Bayramoğlu, Ali 170, 558, 566
Bayrı, Mehmet Halit 372
de Beauvoir, Simone 774, 777, 782
Bebel, August 767
Bedî Nuri 38
Bedirhan, Celadet 829, 831, 832
Bedirhan, Emin Ali 824, 827
Bedirhan, Kamuran 831, 865
Bedirhan, Mîr 822
Bedirhan, Mithat Mikdat 822
van Beethoven, Ludwig 327
Behram, Nihat 596
Behramoğlu, Ataol 678
Bekaroğlu, Mehmet 492
Bekata, Hıfzı Oğuz 142, 164, 575, 837
Bekkine, Abdülaziz 423
Bele, Refet 170, 221
Bele, Refet 170, 221
Belge, Burhan 76, 79, 87, 88, 160, 161, 162, 521, 533
Belge, Murat 15, 23, 42, 102, 113, 115, 235, 651, 678, 679, 720, 721, 726
Belli, Mihri 597, 607, 618, 619, 621, 650, 652-655, 657-659, 712
Belli, Sevim 654, 769
Benaroya, Abraham 627
Bender, Cemşid 833
Benderli, Gün Togay 640
Benjamin, Walter 345, 649, 717
Benli, Fatma 809
Benlisoy, Foti 693
Bergen, Lütfi 489, 808
Bergson, Henri 167, 347, 348, 388, 648
Berk, Bekir 396, 430, 567
Berk, Ilhan 595
Berkant, Muazzez Tahsin 764
Berkes, Mediha 638
Berkes, Niyazi 25, 30, 48, 54, 83, 100, 152, 258, 606, 612, 638
Berkin, Mehmet Servet 47, 82, 343
Berktay, Fatmagül 772
Berktay, Halil 568
Bernstein, Eduard 588
Berxwedan 857
Berzeg, Kazım 558
Beşikçi, İsmail 844-847, 855, 875
Beşir Fuad 46, 47, 382
Beyatlı, Yahya Kemal 60, 73, 74, 84, 88, 95, 106, 107, 202, 343, 344, 346, 347, 354, 355, 372, 393
Beyazıt, Erdem 447, 448
Bezirci, Asım 678
Bildiriş 273
Bilen, İsmail 636, 639, 641, 643-646
Bilge Kağan 124, 285, 359
Bilgen, Ayhan 489
Bilgi ve Hikmet 463, 464
Bilgiç, Sadettin 548
Bilgin, İhsan 81, 718
Bilgin, Vedat 336
Bilgiseven, Amiran Kurtkan 358, 368, 369
Bilici, Mücahit 436, 491, 492
Billig, Michael 255
Bingöl, Cemal 225
Bir+Bir 706
Birdal, Akın 688
Birikim 102, 464, 652, 678, 679, 704, 718, 720-722, 725
Birkan, Tuncay 16, 719
von Bismarck, Otto 50, 152, 215, 367
Bizim Aile 802
Bizim Dergâh 319, 321
Bizim Ocak 319
Blaise Pascal 28
Bleda, Mithat Şükrü 61
Bloch, Ernst 649
Blondel, Maurice 378
Bogos Nubar Paşa 826
Bonapart, Napolyon 45, 130, 694
Bookchin, Murray 708, 873
Bora, Aksu 155, 761, 763, 779, 784, 785, 790, 811
Boran, Behice 100, 605, 615, 617-619, 621-623, 638, 769, 770, 840, 843
Boratav, Korkut 137
Boratav, Pertev Naili 638
Borça, Güven 266
Boym, Svetlana 108, 354
Boyner, Cem 560
Bozarslan, Hamit 856
Bozarslan, Mehmet Emin 839, 856
Bozbeyli, Ferruh 548
Bozkurt 275, 277

Bozkurt, Mahmut Esat 130, 131, 136, 137, 142, 150, 154, 157, 159, 220, 222, 232, 262, 285, 513
Bozlak, Murat 896
Bozoklar, Kutsiye 771
Böhürler, Ayşe 467, 809
Bölükbaşı, Osman 301, 305, 524
Bölükbaşı, Rıza Tevfik 38, 44, 77, 83, 348
Börklüce, Mustafa 613, 636
van Bruinessen, Martin 825, 887
Bucak, Faik 841
Budak, Yümnü 846
Bugün 296, 493, 511
Buğra, Ayşe 552
Buğra, Tarık 357, 362, 387
Bulaç, Ali 96, 97, 463-465, 487, 490, 803, 804
Buldan, Pervin 800
Bulut, Arslan 262, 327, 335
Bumin, Kürşat 16, 569
Burak, Sevim 775
Burian, Orhan 99, 101
Burkay, Kemal 621, 839, 840, 848, 849, 863, 871, 886
Bursalı Tahir 197
Butler, Judith 711, 792
Büchner, Ludwig 28, 46
Bülent Akyürek 467
Büyük Doğu 291, 384-386, 396, 439, 440, 442, 443, 445, 446, 474, 537, 540
Büyük Duygu 39
Büyük Mecmua 750, 754
(Büyük Türkiye'ye) Hasret 314-316
Büyükaksoy, Kenan Rıfaî 356
Byron, George Gordon 99

Caferoğlu, Ahmet 273
Cahun, Léon 197
Camus, Albert 446, 448
Cansever, Edip 595, 596
Cansever, Turgut 92, 354, 355
Cansız, Sakine 795
Carlyle, Thomas 123
Castro, Fidel 660
Cavit Bey 49, 50, 52, 59, 215, 522, 524, 742
Cebesoy, Ali Fuat 124, 170
Cebesoy, Ali Fuat 124, 170
Celal Nuri İleri 66, 72, 83, 85, 86, 220, 741, 744, 748
Cem 714
Cemal Abdül Nasır 303, 456
Cemal Abdünnasır 303
Cemal Paşa 57
Cemgil, Adnan 638
Cenap Şahabettin 38, 83
Cengiz Han 199
Cewerî, Fırat 865
Ceylan, Hasan Hüseyin 440
Chao, Manu 706
Cıvaoğlu, Güneri 265
Cigerxwîn 899
Cinisli, Rasim 396
Cinnah, Muhammed Ali 456
Cins 507
Cizre, Ümit 543
Clemenceau, Georges 346
Cliff, Tony 694
Comte, Auguste 28, 45-47
Conker, Mehmet Nuri 58
Cosmopolitan 788
Coşan, Esad 423, 476, 887
Coşan, Mahmud Esad 423, 476, 887
Coşkun, Sıtkı 642
Cudi, Beritan 799
Cumhuriyet 134, 175, 179, 225, 262, 273, 506, 565, 755, 760, 761
Cübbeli Ahmet (Ünlü) 498
Cündioğlu, Dücane 393, 416, 466, 468, 493, 814

Çağlar, Behçet Kemal 87, 121, 183, 232
Çağlayan, Handan 795
Çakır, Ruşen 436, 463, 476, 494, 511
Çakmak, Fevzi 151, 170, 171, 226, 438
Çalapala, Rakım 237
Çalık, Mustafa 299, 324, 336
Çamlıbel, Faruk Nafiz 86, 121, 183, 245
Çamurcu, Kenan 488, 489
Çamuroğlu, Reha 716
Çandar, Cengiz 555, 560, 568
Çantay, Hasan Basri 438, 439
Çatlı, Abdullah 309, 333
Çay, Abdülhalük 324
Çayan, Mahir 622, 644, 658-661, 663, 670, 674-677, 852, 859
Çaylak, Adem 504, 510
Çeçen, Anıl 258, 259
Çehov, Anton 106
Çekmegil, Said 455, 607
Çelebi, Mehmet Ali 176
Çelik, Behçet 776
Çelik, Mehmet 366
Çerkez Ethem 630
Çeşmecioğlu, Kader 771
Çetin, Semih 176

Çeyrekbaşı, Latife Bekir 759, 760
Çığır 142
Çınar, Menderes 188, 499
Çmaraltı 221, 275-277, 352
Çiçek, Ali 855
Çiçek, Cemil 399
Çiğdem, Ahmet 16, 451, 465, 466, 487, 499, 501
Çiller, Tansu 309, 452, 787
Çocuk Dünyası 215
Çokay, Mustafa 273, 274
Çubukçu, Aydın 699, 700
Çulfaz, Cavlı 645
Çulhaoğlu, Metin 623, 633, 635, 652, 702, 703, 719
Çürükkaya, Selim 854

Dağı, İhsan 409
Dağlarca, Fazıl Hüsnü 217
Dalokay, Vedat 582
Damar, Arif 596
Danişmend, İsmail Hâmi 247, 364, 392
Danton, Georges Jacques 130
Darendelioğlu, İlhan 296
Darkot, Besim 224
Darwin, Charles 28, 37-40, 84, 126, 208, 210, 214, 215, 226, 271, 280, 281, 389, 432, 444, 549, 627, 632, 744, 833, 877
Dava 889
Davaz, Aslı 789
Davutoğlu, Ahmet 407, 481, 482, 484, 506, 507, 883
Debbağoğlu, Ahmet 378
Debray, Régis 656
Defter 718
Değmer, Şefik Hüsnü 614, 633-636, 640
Deleuze, Gilles 711, 723
Dellaloğlu, Besim F. 345
Delphy, Christine 782, 783
Demet 742
Demir, Gökhan Yavuz 234
Demir, İlkay 771
Demirağ, Nuri 469
Demiral, Nusret 330
Demiralp, Oğuz 108
Demirci, Metin 393
Demirdirek, Aynur 790
Demirel, Süleyman 137, 168, 241, 253, 265, 320, 364, 404, 542-551, 554, 563, 610, 672, 720
Demirer, Yücel 860
Demirhan, Pertev 76
Demirli, Ekrem 415
Demirtaş, Selahattin 732, 897, 898, 900-904
Demokrat 673
Demokrat İzmir 608
Demokratik Modernite 869
Deng 839
Denktaş, Rauf 249
Der Stürmer 385
Dere, Berdan 642
Dergâh 167, 319, 321, 343, 346, 348, 371, 383
Derin Tarih 365
Deringil, Selim 34
Dersim 835
Dersimî, M. Nuri 828, 832, 833, 835
Dersimî, M. Nuri 828, 832, 833, 835
Derviş, Kemal 560, 594
Derviş, Suat 638, 764, 768
Descartes, René 101, 151
Devlet 311, 312
Devrim 610-612
Devrimci Gençlik 657, 669, 674, 705
Devrimci İşçi 683, 684
Devrimci Mücadele 692
Devrimci Yol 669, 670
Dewey, John 147
Dıranas, Ahmet Muhip 85, 246
Dicle Kaynağı 835
Dicle-Fırat 839
Dicle, Hatip 896, 898, 899
Dilmen 371, 377, 614
Dilaçar, Agop 221, 231
Dilipak, Abdurrahman 440, 460, 537
Dimitrov, Georgi 670
Dinamo, Hasan İzzettin 596, 638
Dinamo, Hasan İzzettin 596, 638
Dink, Hrant 175, 257, 321, 729, 733
Dinler, Ahmet Hamdi 621
Dino, Abidin 638, 639
Direk, Zeynep 790
Diriliş 447, 449, 450
Diriliş Postası 507
Divitçioğlu, Sencer 601, 602
Doğan, Atila 44
Doğan, Avni 135
Doğan, Aynur 866
Doğan, Hamdi 615, 617
Doğan, İzzettin 715
Doğan, Mazlum 796, 853, 855
Doğan, Orhan 896, 897
Doğru, Abdülkerim 320
Doğu, Fuat 274
Dolak, Elhem 836

Dolaşan Mavi Çorap 789
Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç 448
Douzinas, Costas 732, 733
Dönüm 376, 377
Dr. Reşit (Şahingiray) 61
Dr. Şivan *ayrıca bkz.* Kırmızıtoprak, Sait 842, 850, 851
Dukakinzade Basri Bey 55
Durkheim, Émile 28, 46, 47, 214, 367, 754
Durmuş, M. Hayri 855
Durmuş, Osman 332
Dursun, Turan 180
Dursun, Veli *bkz.* Akseymen, Nihat 643
Duru, Kâzım Nami 125, 156
Dündar, Can 184, 506
Dündar, Fuat 213
Dürre, Abdurrahman 893
Düşünce 458, 463
Düzkan, Ayşe 782, 789, 810
Dworkin, Andrea 782

Ebu Süfyan 425
Ecevit, Bülent 113, 259, 312, 473, 573, 576-584, 586-588, 590, 592-594, 599, 601, 606, 636, 643, 885
Ecevit, Rahşan 592, 593
Edebalı, Ahi Şeyhi 363
Edebiyat 448-450
Edgü, Ferit 101
Edhem Necdet 38
Edibali, Aykut 398
Ediz, Hasan Ali 636
Efe, Mehmet 466
Efendisiz 710, 711
Ege, Süleyman 654
Ehmedê Xanî 832, 890
Ekinci, Ekrem Buğra 366
Ekinci, Mustafa 837
Ekinci, Tarık Ziya 839, 840, 843, 848
Ekrem Cemil Paşa 830
Eksik Etek 789
el Husrî, Mustafa Satı 31, 55, 75
el Sisi, Abdülfettah 466
el Turabî, Hasan 496
Elçi, Said 837, 841, 842, 851
Elçi, Şerafettin 885
Elçi, Tahir 688
Elevli, Avni 173
Elhüseyni, Nurettin 851
Eliaçık, İhsan 490-492
Eliçin, Emin Türk 87, 149, 165, 166, 236
Elverdi, Ali 295
Emek 621, 622, 624
Emek, Savaş 708, 709
Emiroğlu, Kudret 48
Emre, Ahmet Cevat 233
Emre, Süleyman Arif 471
Emrullah Efendi 31
Engels, Friedrich 46
Engin, Saffet 157, 172
Ensaroğlu, Yılmaz 489
Enver Hoca 668
Enver Paşa 56, 59, 129, 364, 631, 691
Epözdemir, Şakir 841
Er, Ahmet 315
Er, Şükrü 548, 549
Eraslan, Sibel 467, 802, 807
Erbakan, Necmettin 386, 469-478, 519
Erbil, Leyla 775, 777
Ercilasun, Ahmet Bican 335
Erdem, Galip 300
Erdem, Tarhan 182
Erden, Ali Fuat 173
Erder, Necat 540
Erdoğan, Aslı 867
Erdoğan, Latif 436
Erdoğan, Mustafa 558-560
Erdoğan, Recep Tayyip 114-116, 188, 238, 242, 261, 266, 267, 332, 336, 337, 397, 406, 408, 411, 475, 477, 478-486, 495, 499-505, 507,509, 511-513, 562, 563, 565, 566, 568, 699, 813, 882, 883, 886, 900-903
Erdoğan, Sümeyye 813
Erdost, Muzaffer 605, 654
Eren, Fikret 310
Erener, Sertab 93
Erenus, Bilgesu 690
Erer, Ramize 789
Ergenekon 272
Ergin, Muharrem 402
Ergönültaş, Engin 678
Ergun, Doğan 604
Ergüden, Işık 676
Ergün, Nihat 406, 407, 505
Erhat, Azra 89, 90, 98, 104, 274
Erim, Nihat 119, 158, 171, 576, 580
Erişirgil, Mehmet Emin 82, 239
Erkal, Mustafa 368
Erker, Ş. G. 171
Erkilet, Hüseyin Emir 273, 274
Erkman, Faris *bkz.* Baraner, Reşat Fuat 637
Erksan, Metin 596, 597
Eroğul, Cem 624
Erol, Safiye 356, 764

Ersan, Vehbi 655
Ersoy, Mehmet Âkif 66, 67, 73-75, 121, 175, 416, 417, 420, 447, 460, 472, 490, 741, 744
Ertekin, Orhan Gazi 502
Ertem, Ilhami 598
Ertuğrul, İsmail Fenni 420
Eruygur, Şener 186
Erverdi, Ezel 378
Eryıldız, Semih 583, 586
Eryılmaz, Tuğrul 725
Esad, Beşşar 466, 484, 683, 854, 871, 879
Esad, Hafız 854, 871
Esen, Bülent Nuri 32
Esen, Nüket 28, 30, 108
Esendal, Memduh Şevket 160, 162, 226, 284, 285, 288, 352, 353, 636
Esengin, Kenan 835
Esmer 867
Ete, Hatem 511
Ethem Nejat 574, 632, 633
Etil, Hüseyin 452
Evren, Kenan 174, 316, 317, 689
Evren, Süreyya 711
Evrensel 489, 699
Evrensel Kültür 699
Express 706
Eygi, Mehmet Şevket 296, 493
Eyüboğlu, Sabahattin 89-91, 98, 99, 101-104, 350, 443, 577

Fanon, Frantz 856
Fatih Sultan Mehmet 242, 552
Fatma Nesibe Hanım 745, 746
Fatma Seniye 743
Fazlı, Mediha 760
Fazlur Rahman 461
Fegan, Latife 769, 770
Feminist 779
Feminist Politika 781
Fergan, Eşref Edip 438-440, 469, 503, 537
Feyzioğlu, Turhan 136, 168, 169, 179, 579, 580
Feyzullah Said 209
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 142, 344, 367, 368, 376, 383, 396
Fırat, Abdülmelik 834, 885, 886, 893
Fırat, Ümit 886
Fidan, Hafsa 806
Fidan, Hakan 509
Fikir Hareketleri 528
Firestone, Shulamith 774,782
Fişekçi, Turgay 678
Forum 540-542, 574, 575
Foucault, Michel 711, 723, 880
Franco, Francisco 140
Freud, Sigmund 74, 81, 347
Fromm, Erich 584
Fûruzan 777

Galanti, Avram 76
Galip, Reşit 87, 121, 144, 149, 150, 158, 159, 206, 219, 377
Gannuşi, Raşid 483
Garaudy, Roger 607, 612, 655
Gaspıralı İsmail 198, 199
Gelenek 702, 703
Gemuhluoğlu, Fethi 362, 392
Genç Arkadaş 311, 312
Genç Asena 815
Genç Kadın 742
Genç Kalemler 39, 204, 207
Genç, Mehmet 370
Genç, Süleyman 580, 585
Gençlik Âlemi 40
Georgeon, François 202
Gerçek 642
Gerçek Hayat 451
Gergerlioğlu, Ömer Faruk 489, 494
Gevgilili, Ali 547, 585
Gezgin, Mediha 765
Gezmiş, Deniz 573, 656, 661, 663
Gibçeva, Mitka 664
Girişim 461
Gladkov, Feodor Vasilyevich 664
Godelier, Maurice 601
Goebbels, Joseph 76
Gogol, Nikolay Vasilyeviç 410
Goldman, Emma 717
Von der Goltz, Colmar 41
Gorki, Maksim 664
Gorz, André 708
Göçmen 683
Göçmen, Sedat 573
Gökalp, Ziya 29-31, 46, 47, 69, 70, 71, 82, 86, 93, 121, 126, 142, 145, 146, 151, 202-209, 214, 215, 220, 223, 229-231, 240, 243, 244, 276, 298, 343-345, 349, 350, 359, 378, 398, 451, 585, 604, 690, 749, 750, 759
Gökberk, Macit 101
Gökbörü 275, 277
Gökçe, Enver 596
Gökçek, Melih 399
Gökçen, Sabiha 763
Gökdemir, Orhan 690
Gökmen, Yavuz 555

Göktaş, Kemal 486
Göktürk, Gülay 560
Göktürk, Hüseyin Avni 375
Göle, Nilüfer 92, 811
Gölge 446
Gönül, Tayfun 711
Göreç, Ertem 596
Gözyaşı 319
de Guignes, Joseph 196
Güçlü, İbrahim 846, 847, 862
Gül, Abdullah 397, 477, 505, 506
Gül, Erdem 506
Gülalp, Haldun 727
Gülek, Kasım 574
Gülen, Fetullah 430-437, 497, 508-510, 807
Güler, Aydemir 702
Güler, İlhami 492
Gülerce, Hüseyin 399
Gülnaz, Mualla 803, 804, 812
Gülsunar, Emrah 130
Gültekin, Levent 477
Günal, Hakkı 232
Günaltay, Şemsettin 138, 209, 216, 217, 230, 231, 352, 420, 438
Günay, Ertuğrul 589
Günay, Tuncer 299, 300
Gündoğan, Cemil 838, 859
Gündüz, Aka 121, 132, 741
Gündüzalp, Zübeyir 430
Güner, Agâh Oktay 316, 317
Güneş, Cengiz 861
Güneş, Turan 540, 576-579
Güney, Yılmaz 597, 860
Güngör, Erol 300, 357, 359-361, 402
Güngör, Fidan 891
Güntekin, Reşat Nuri 146, 275
Günyol, Vedat 80, 84, 101, 102
Güran, Nazmi Ziya 73
Gürbilek, Nurdan 72, 389, 395, 717, 718
Gürbüz Türk Çocuğu 228
Gürdoğan, Ersin Nazif 448
Gürer, Çetin 880
Gürkan, Aydın Güven 588
Gürpınar, Doğan 169, 260, 763
Gürsel, Cemal 303
Gürtuna, Ali Müfit 399
Güventürk, Faruk 172-174, 294
Güzel, Doğan 867
Güzel, Murat 481

Hacı Bektaş-ı Veli 591, 713
Hacıoğlu, Salih 632
Haeckel, Ernst 26
Hafız İsmail Efendi 418
Haftalık Mecmua 752
Hâkimiyet-i Milliye 121, 133, 149, 172, 244
Haksöz 488
Halıcı, Mehdi *bkz.* Bender, Cemşid 833
Halife, Reşad 491
Halikarnas Balıkçısı *ayrıca bkz.* Cevat Şakir Kabaağaçlı 89, 90, 101, 105
Halit, Leyla 771
Halk 131
Halk Dostu 159
Halka Doğru 35, 207
Halkevi Dergisi 129
Halkın Birliği 666
Halkın Dostları 678
Halkın Günlüğü 666
Halkın Kurtuluşu 666, 667
Halkın Yolu 666
Hanefi, Hasan 462
Hanımlara Maksus Gazete 742, 743
Hanioğlu, Şükrü 34
Harb Mecmuası 33
Hardt, Michael 873
Hareket 382, 383
Harun Yahya *ayrıca bkz.* Oktar, Adnan 386, 498
Hasan Fehmi Bey 524
Hâşim, Ahmed 219
Hatipoğlu, Nihat 497
Hatipoğlu, Şevket Raşit 376, 396
Hawar 831, 832
Hay Gin 748, 789
Hayat 82, 753
Haydar Kutlu *bkz.* Yağcı, Nabi 645
von Hayek, Friedrich August 559
Hayreddin Paşa 48
Hayrettin, Tahir 160
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 78, 101, 106, 157, 308, 381, 679
Heidegger, Martin 347, 388, 406, 407, 446
Hekimoğlu İsmail 449, 450
Hemreş Reşo 836
Henek 835
Heper, Metin 135, 136, 139, 177
Herder, Johann Gottfried 55, 76, 196, 214
Hessel, Stéphane 724
Hetawê Kurd 828
Hêviya Jinê 798
Hicret 458
Hikmet, Seniha 741
Hilav, Selahattin 102, 601
Hisar, Abdülhak Şinasi 353, 354

Hitler, Adolf 142, 273, 281, 297, 322, 385, 440, 541
Ho Chi Minh 656
Hobbes, Thomas 38
Hobsbawm, Eric 216
Holmes, Oliver Wendell 234
Horkheimer, Max 717
Hugo, Victor 46
Hulusi, Süreyya 751
von Humboldt, Wilhelm 233
Huntington, Samuel 361, 432
Huri, Sofi 356
Hürriyet 248, 256, 263-265, 322
Hüseyin Hilmi 52, 628, 629
Hüseyin, Saddam 871
Hüseyinzade Ali 199, 204, 227

Ilgaz, Rıfat 614
Irmak, Sadi 227
Işıklar, Fehmi 895
Işıklı, Alpaslan 258
Itzkowitz, Norman 122, 123

Iba, Şaban 773
Ibn Haldun 32, 504, 649
İçtihad 83-85, 209
İçtimaiyat Mecmuası 46
İhsan Nuri 829, 830
İhsanoğlu, Ekmeleddin 900
İlâibin'e Doğru 688, 689
İlkıbas 457, 458
İleri 259, 260
İleri Yurt 835, 836
İleri, Tevfik 241
İlhan, Atillâ 74, 119, 177, 187, 607, 608, 638
İlhan, Suat 175
İnalcık, Halil 361
İnan, Abdülkadir 273
İnan, Abdülkadir 273
İnan, Afet 155, 762, 767
İnan, Akif 448
İnan, Hüseyin 661, 663
İnan, Kâmran 548
İncedayı, Cevdet Kerim 834
İnci 752
İnkılâp 385
İnönü, Erdal 588, 590
İnönü, İsmet 86, 123, 128, 129, 133, 136, 137, 141, 143, 157, 158, 167, 171, 176, 177, 218, 224, 234, 235, 237, 238, 250, 271, 282, 284, 285, 295, 525, 575, 576, 580, 581, 588, 599, 608
İnsan 99, 100, 240, 581
İnsel, Ahmet 16, 139, 189, 539, 721
İpekçi, Abdi 313
İpekçi, İsmail Cem 586-588, 590, 594, 600
İrem, Nâzım 349
İshaki, Ayas 201
İslâm 463
İslâm'ın İlk Emri: Oku 494
İslâmî Hareket 458
İslâmoğlu, Huricihan 362
İş 368
İş ve Düşünce 368
İşçi-Köylü 657
İşçinin Sesi 644
İştirak 52, 628, 629, 632
İzmirli, İsmail Hakkı 420
İzzet, Mehmet 47, 240

Jaurès, Jean 627
Jefferson, Thomas 135
Jin 795
Jin 824, 860
Jin ü Jiyan 795, 796
Jineoloji 798
Jiyan 795
Johnson, Lyndon B. 250
Jongerden, Joost 858, 870
Jujîn 795, 796
Jwadieh, Wadie 831

Kabaağaçlı, Cevat Şakir 89
Kabaklı, Ahmet 82, 170, 342, 393, 397, 401, 403
Kadın (İstanbul) 742
Kadın (Selânik) 742
Kadın Gazetesi 764-766
Kadın Kimliği 802, 811
Kadın Sesi 765
Kadın ve Aile 802
Kadın Yolu 755
Kadınca 788
Kadınlar Alemi 742
Kadınlar Dünyası 742, 746, 748, 749, 754
Kadınlık 742
Kadri Cemil Paşa 830
Kadro 87, 130, 159-163, 166, 350, 521, 525, 526, 533, 612, 613
Kafa 507
Kafadar, Cemal 605
Kafesoğlu, İbrahim 402, 403
Kafka, Franz 502
Kaflı, Kadircan 273

Kahraman, İsmail 296
Kalın, İbrahim 406, 407
Kamaneva, Olga 757
Kamu, Kemalettin 121
Kanad, Fikret 150, 222-224, 227, 238
Kanad, Halil Fikret 150, 222-224, 227, 228, 238
Kanar, Ercan 687
Kandiyoti, Deniz 154, 742
Kanık, Orhan Veli 103, 596
Kansu, Aykut 52, 350, 526
Kansu, Şevket Aziz 229
Kant, İmmanuel 46
Kantaş, Ayfer 770
KaosGL 792
KaosQueer 792, 793
Kaplan, Cemalettin 424
Kaplan, Hilal 467
Kaplan, Hüseyin 424
Kaplan, Mehmet 374, 375
Kaplan, Metin 424
Kaplan, Yaşar 459
Kara 710
Kara Fatma 750
Kara Kemal 51, 58, 59, 585
Kara Şemsi 201
Kara, İsmail 416, 418, 423, 477
Kara, Sabah 890, 893
Karabaşoğlu, Metin 436, 510
Karabekir, Kâzım 59, 170, 195, 208, 236, 342, 343
Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma 467, 805, 807-809, 812
Karaca, Nihal Bengisu 467
Karacan, Ali Naci 140
Karahan, Ali 835
Karahan, Edip 839, 844
Karakaş, Ercan 589
Karakoç, Sezai 202, 446-451, 595, 607
Karal, Enver Ziya 129
Karamağaralı, Haluk 395
Karaman, Hayrettin 475, 477, 494-496, 513
Karaosmanoğlu, Fevzi Lütfi 540
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 67, 68, 72, 88, 100, 107, 123-125, 143, 155, 160, 162, 177, 183
Karaömerlioğlu, Asım 147, 350
Karar 507
Karasu, Mustafa 872
Karataş, Dursun 686
Karataş, Haydar 864
Karatay, Namdar Rahmi 69, 74
Karay, Refik Halit 236, 246, 351, 529, 629
Karayalçın, Murat 322
Karayılan, Murat 857, 877, 884
Karlıdağ, Abdullah Cevdet 26, 27, 30, 35, 36, 73, 83, 84, 85, 99, 205, 227, 827
Karpat, Kemal 542
Katırcı, Şerife 801
Kautsky, Karl 588, 664
Kavakçı, Merve 594, 809
Kavga 713
Kavuncu, Burhan 319
Kaya, Ahmet 725
Kaya, Ferzende 867
Kaya, Şerafettin 846
Kaya, Şükrü 132, 133, 144, 149, 157, 179, 217, 218, 223, 232
Kayaoğlu, Metin 700, 701
Kayhan, Burhanettin 397
Kayıran, Yücel 346
Kaypakkaya, İbrahim 164, 661-663, 668-700, 845
Kazancıbaşı, Esra 788
Kemal, Mustafa 25, 57, 59, 66, 67, 73, 84, 87, 89, 90, 98, 103, 119-127, 129, 131, 133, 134, 136-139, 141, 143, 149, 150, 153-156, 160, 163, 165-178, 183, 184, 187-189, 195, 197, 203, 211, 212, 217, 221-224, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 254, 259, 261, 263, 272, 277, 278, 285, 288, 295, 299, 316, 328, 358, 361, 364, 377, 402, 417-419, 422, 433, 440, 441, 490, 520, 522, 523, 525, 527, 529, 533, 534, 541, 543, 579, 580, 582, 592, 608-610, 616, 629, 634, 637, 639, 653, 657, 661, 754, 757, 758, 762, 763, 766, 776, 827, 828, 843, 854, 869, 871
Kemal, Namık 25, 33, 36, 126, 243, 344
Kemal, Orhan 523, 595
Kemal, Yaşar 90, 595
Kervan 713
Kesim, Semra 773
Kessler, Gerhard 368
Keyder, Çağlar 539
Kılıç Ali 130
Kılıç, Şevval 782
Kılıç Denman, Fatına 743, 744
Kılıçdaroğlu, Kemal 591
Kılıçzade Hakkı 147
Kılınç, Erol 298, 310
Kılıoğlu, İsmail 487
Kınacı, Zeynep 795
Kırbaşoğlu, Hayri 492
Kırca, Coşkun 137, 138, 152, 168, 169, 540

Kırcı, Haluk 298
Kırık, Hikmet 125
Kırıkkanat, Mine 557
Kırımer, Cafer Seydahmet 273
Kırkıncı, Mehmet 459
Kırınızıtoprak, Sait 838, 841, 842
Kırmızıtoprak, Sait 838, 841, 842
Kısakürek, Necip Fazıl 69, 80, 82, 107, 134, 291, 316, 347, 351, 363, 377, 379, 384, 386-388, 397, 422, 439, 440, 442-450, 457, 470, 472, 479, 497, 501, 503, 536, 537, 599
Kışanak, Gültan 800, 900
Kışlalı, Ahmet Taner 180, 181
Kıvanç, Ümit 16, 482, 725
Kıvılcımlı, Hikmet 347, 614, 618, 623, 638, 646-652, 655, 660, 700, 701, 729, 732, 768, 769, 893
Kıvrıkoğlu, Hüseyin 111
Kızılkaya, Sinan 794, 856
Kızıltuğ, Kürşad 711
Kızılyürek, Niyazi 249
Kili, Suna 762
Kim 788
Kipling, Rudyard 105
Kirpi 683
Kocabaşoğlu, Uygur 524
Koç, Ferda 704
Koç, Handan 782
Koç, Mehmet Şükrü 218, 631
Koçak, Orhan 29, 92, 105, 107, 236, 596, 718, 719, 723
Koçali, Filiz 784
Kohen, Moiz (Munis Tekinalp) 221
Kohn, Hans 201
Kopuz 291
Koraltan, Refik 304
Korkmaz, Mahsum 856, 857, 860
Korkmazgil, Hasan Hüseyin 596
Korsch, Karl 584
Kotan, Mümtaz 846, 862
Kotan, Orhan 846-848, 862
Kotku, Mehmed Zahid 423, 470
Koyuncu, Büke 502
Koyunluoğlu, Arif Hikmet 86
Kozanoğlu, Abdullah Ziya 302, 365
Kozanoğlu, Can 329, 787
Kozanoğlu, Hayri 698
Kozlu, Cem 93, 266
Köprülü, Fuad 220, 222, 231, 362
Köse, Elifhan 809
Kösem Sultan 758
Kösemen, Yusuf Ziya 438
Kösoğlu, Nevzat 286, 299, 300, 306-310, 317
Köymen, Nusret Kemal 145, 351
Kriter 455
Kuas, Rıza 598
Kula, Onur Bilge 89, 112, 115
Kuntay, Mithat Cemal 238
Kuran, Ercüment 76
Kurat, Akdes Nimet 273
Kurdistan 821, 822, 824
Kuriş, Konca 810
Kurtoğlu, Zerrin 498, 499
Kurtulmuş, Numan 492
Kurtuluş 632, 633, 660, 694, 773
Kutay, Cemal 365, 384
Kutlar, Onat 597
Kutlay, Naci 838, 839
Kutlu, Mustafa 383, 410, 411
Kutub, Seyyid 456-458, 497
Kuusinen, Otto Wille 634
Küçük, Murat 712
Küçük, Yalçın 387, 390, 623, 652, 689-691, 702
Küçükaydın, Demir 651, 701
Küçükköy, İrfan 399
Küçükömer, İdris 589, 601, 605-609, 622, 624, 728
Küpeli, Yusuf 658
Kür, Pınar 776
Kürkçü, Ertuğrul 657, 658, 660, 695, 698, 732, 896
Kürkçügil, Masis 693
Kürt Tarihi 868
Kvergić, Hermann Feodor 234

Laclau, Ernesto 188
Laçiner, Ömer 15, 660, 678-680, 721, 722
Lamarck, Jean-Baptiste 38
Laroui, Abdallah 462
Lawrence, Thomas Edward 825
Le Bon, Gustave 35, 141, 142
Leman 867
Lenin 158, 201, 442, 577, 621, 627, 654, 659, 664, 679, 680, 691, 843, 871
Levend, Agâh Sırrı 30, 144
Lewis, Geoffrey 234
Liberᵗ 560, 568
Liebknecht, Karl 632
List, Friedrich 50
Luther, Martin 150
Luxemburg, Rosa 632, 696

Madra, Ömer 109, 584, 709
Mağden, Perihan 724

Mahçupyan, Etyen 560, 563, 584
Mahzuni Şerif 712
Makal, Mahmut 595, 690
Malmisanij (Mehemed Tayfun) 865
Malûmpaşa 614
Mandel, Ernest 692
Manisalı, Erol 260
Manizade, Derviş 247
Mansel, Arif Müfit 89
Manuilski, Dmitri 634
Maraşlı, Recep 846, 862
Marat, Jean-Paul 159, 641
Marcuse, Herbert 717
Mardin, Şerif 25, 29, 43, 54, 152, 405, 410, 426, 540, 541
Margulies, Roni 694
Mark, Hayganuş 748
Markopaşa 614
Martayan, Agop 221
Martı 789
Marx, Karl 159, 463, 601, 514, 624, 628, 664, 679, 691, 871, 882
Massignon, Louis 378
Matisse, Henri 91
Mavera 448
Maya 300
Mayatepek, Tahsin 231
Mazumdar, Çaru 657
McCarthy, Joseph 292, 526
Mehâsin 742, 743
Meinhof, Ulrike 677
Mektup 802
Melayê Batê 832
Memduh Selim 824, 829
Menderes, Adnan 162, 265, 304, 380, 439, 501, 502, 513, 522, 527, 532, 533-540, 542, 545-547, 551, 554, 563, 611
Menderes, Aydın 390, 391
Meram, Ali Kemal 285, 286
Merhumpaşa 614
Meriç, Cemil 29, 72, 105, 392-395
Meriçboyu, A. Kadir 596
Mermi, M. 222
Mert, Necati 210
Mete, Ömer Lütfi 323, 335
Metiner, Mehmet 461
von Metternich, Klemens 32
Mevdudî, Ebulalâ 456, 457, 496
Mevlânâ 591
Mevlana Halid-i Bağdadî 425
Mısıroğlu, Kadir 415, 441, 442, 510
Milat 510
Militan 678
Millet 375, 376, 384
Millett, Kate 774
Milli Gazete 451
Millî Hareket 297
Millî İnkılâp 385
Millî Jimnastik 39
Milli Mecmua 65
Milliyetçi Çizgi 331
Miloseviç, Slobodan 322
Mirza Feth Ali Ahundzade 198
Mirzabeyoğlu, Salih (Salih İzzet Erdiş) 446
Mitap, Nasuh 673
Mizancı Murad 35, 49, 58
Mollaer, Fırat 349, 408
Moran, Berna 72
Morva, Oya 125
Mozart, Wolfgang Amadeus 327
Muğlalı, Mustafa 835
Muhiddin, Nezihe 754-759, 763, 764
Muhip, Fevzi 98
Mumcu, Uğur 179, 180
Mungan, Murathan 652, 867
Mursi, Muhammed 484
Mussolini, Benito 140-143
Mustafa Celaleddin Paşa 197, 233
Mustafa Reşit Paşa 45
Mustafa Sabri 418
Mustafa Suphi 608, 632, 633
Muzaffer Şerif (Başoğlu) 99
Müdafa-i Hukuk 259
Müftüoğlu, Ahmet Hikmet 198, 211
Müftüoğlu, Atasoy 450
Müftüoğlu, Oğuzhan 673, 681
Müller, Friedrich Max 233
Müsavat 418
Müslim, Salih 881
Müstecaplıoğlu, Esat Adil 613

Nabizâde Nazım 46
Naci, Fethi 601, 618
Nadas, Muhlis 172
Nadi, Nadir 134, 163, 166, 177, 179
Nadi, Yunus 134
Nadir, Mehmet 31
Nalbantoğlu, Hasan Ünal 723
Nasr, Seyyid Hüseyin 461
Nazar, Ruzi 302
Nazif, Süleyman 83, 205
Ne Yapmalı 680, 692
Nebati, Nurettin 406
Nebhani, Takiyuddin 457

Necip Asım 197
Necip, Muhammed 303
Negri, Antonio 873
Nerse, Çetin 710
Neruda, Pablo 685
Nesil 494
Nesimi, Abidin 609, 729, 731
Nesin, Aziz 452, 590, 597, 608, 614, 615, 642
New Left Review 678
Newton, Isaac 426
Nezan, Kendal 865
Nichanian, Marc 39
Nietzsche, Friedrich 20, 43, 76, 106, 204, 497
Nigâr Hanım 743-745, 754
Nizam-ı Alem 316
Noel, Edward William Charles 825
Nokta 557
Nûbihar 890

Ocak, Ahmet Yaşar 23, 362
Odlu Yurt 273
Ogan, M. Raif 385, 438
Ogan, Raif 385, 438
Oğulcan, Suat *bkz.* Sezai Sarıoğlu
Oğuz Kağan 364
Okan, Acar 60, 275, 324
Okay, Orhan 46
Oktar, Adnan 386, 498
Oktay, Ahmet 105
Okurer, Cahit 375
Okuyan, Kemal 702
Okyar, Osman 540
Onaran, Bertan 774
Onger , Beria 623, 772
Orbán, Viktor 505
Orbay, Rauf 59, 522
Orhon, Orhan Seyfi 221, 276, 352
Orhun 275, 278
Orkun, Hüseyin Namık 276
Ortaç, Yusuf Ziya 221, 276, 352, 400
Ortaylı, İlber 365
Oruçoğlu, Muzaffer 668, 733, 864
Oruz, İffet Halim 765-767
van Os, Nicole 760
Oskay, Ünsal 717
Ostrovski, Nikolay 664
Ot 507
Ovadia, Stella 779, 780, 782

Öcalan, Abdullah 110, 179, 256, 322, 325, 331, 332, 594, 689, 691, 708, 731, 793, 794, 797-799, 815, 853, 854, 856-861, 863, 868-880, 882-884, 886, 893, 894, 896-898
Ögel, Bahaeddin 401, 403
Öğün, Süleyman Seyfi 409
Öğüt, Ensar 120
Öğütçü, Abdülkadir Kemali 43, 122, 523, 525
Öksüz, Emine Işınsu 314, 815
Ölçen, Ali Nejat 584
Öngören, İbrahim Tali 227
Öndül, Hüsnü 687
Örnek, Cangül 390
Örs, Ahmet 492
Ötüken 285
Öymen, Altan 182
Öz, Asım 16, 459
Özakman, Turgut 261
Özal, Turgut 109, 241, 242, 252-254, 263, 265, 320, 399, 404-406, 501, 503, 532, 538, 547, 550-556, 561, 563, 587, 588, 597, 866
Özbudun, Ergun 59
Özcan, Esra 497
Özcan, Uluk 711
Özdağ, Muzaffer 315
Özdağ, Ümit 333
Özdalga, Elisabeth 431
Özdalga, Haluk 584
Özdemir, Ayşe Gülay 707, 732
Özden, Yekta Güngör 181
Özdenören, Alaaddin 447, 454
Özdenören, Rasim 448, 454
Özdeş, Lütfü Müfit 131
Özdil, Yılmaz 262, 263
Özdoğru, Hüsamettin 613, 636
Özek, Çetin 152, 153
Özel, İsmet 70, 450-453, 489, 678
Özel, Mustafa 477
Özensel, Ertan 452
Özer, Dursun 378
Özerdim, Sami 119
Özgen, İhsan 228
Özgüç, Nimet 767
Özgüden, Doğan 622
Özgün, Gökhan 94
Özgür Gündem 867, 868
Özgür Hayat 711
Özgür İnsan 581
Özgür Ülke 867
Özgürlük Dünyası 699
Özgürlük Yolu 847-849
Özipek, Bekir Berat 567
Özkahraman, Ender 867
Özkan, Ercüment 457, 458

Özkan, Tuncay 187
Özkol, Sedat 600
Özkök, Ertuğrul 93, 256, 264, 265, 322
Özlü, Tezer 775, 777
Özmen, Erdoğan 719
Özmen, Süleyman 257
Özmen, Şener 866
Özön, Nijat 597
Özpek, Burak Bilgehan 568
Özsoy, Mehmet 297
Öztelli, Nâzım Resmor 630
Öztelli, Nâzım Resmor 630
Öztuna, Yılmaz 361, 363, 364
Öztürk, Halil Nimetullah 84, 151, 153
Öztürk, Halis 834
Öztürk, Mustafa 462, 510
Öztürk, Seyfi 60
Öztürk, Yaşar Nuri 181, 496, 497
Özyeğin, Gül 761
Özyürek, Esra 183

Pablo, Michel 692
Pakdil, Nuri 70, 447-449
Paker, Can 560
Pala, İskender 407
Pala, Nejat Halil 296
Pamak, Mehmet 320
Pamuk Ayşe Hanım 750
Pamuk, Orhan 94, 95, 867
Pamukçu, Ebubekir 863
Pamukoğlu, Osman 173
Parker, Alan 502
Parla, Jale 27, 30
Parla, Taha 728
Pars, Vedide 767
Partizan 642, 669
Parvus Efendi (Alexander Parvus) 51, 52
Pazartesi 789
Pèguy, Charles 649
Pehlivan, Ahmet 682, 683
Pehlivanyan, Aram 640
Pekdemir, Melih 673, 697
Peker, Recep 130, 131, 140, 141, 144-146, 149, 157, 162, 163, 179, 228
Peker, Sedat 337
Perinçek, Doğu 657, 661, 666, 689
Perón, Eva 593
Perón, Juan 582, 593
Perón, Juan 582, 593
Perşembe Grubu 784
Perwer, Şivan 866
Pestalozzi, Johann Heinrich 147
Picasso, Pablo 91
Pilavoğlu, Kemal 440
Pir, Kemal 855
Pirhasan, Barış 678
Pittard, Eugène 235
Plehanov, Georgi 201
Polanyi, Karl 584
Politika 642
Politzer, Georges 664
Popper, Karl 44
PostExpress 706, 729
Prens Sabahattin 30, 43, 44, 58, 77, 84, 522, 524, 526, 527, 528, 538
Preobrajenski 585
Pusatlıoğlu, Gülseren 770
Puşkin, Aleksandr 106
Putin, Vladimir 505

Qijika Reş 875

Rabia Ahmet 743
Radikal 135, 724, 725
Ramazanoğlu, Yıldız 467, 803, 804, 811, 812
Ramiz, Ahmed 823
Ran, Nâzım Hikmet 162, 446, 596, 609, 636, 638, 641
Rancière, Jacques 904
Reagan, Ronald 554
Recaizade Mahmut Ekrem 27
Refiğ, Halit 596, 597
Renoir, Pierre Auguste 73
Resimli Ay 171, 751, 752
Resimli Gazete 753
Reşit Rıza 420
Rey, Cemal Reşit 183
Rêya Rast 837
Rıfat, Sâmih 233
Rıza Nur 271-273, 275, 278, 283
Rifat, Oktay 595
Rizgarî 846-850
Roja Nû 831
Roja Welat 849
Rojî Kurd 824, 828
Roll 706
Ronahî 831
Roosevelt, Franklin D. 129, 576
Rousseau, Jean-Jacques 31, 134, 158, 424
Roza 795, 796
Rozerîn, Arjîn 799
Ruh ve Kâinat 388
Ruhselınan, Bedri 389

Ruskin, John 649
Rûşdi, Salman 452

Sa'y ü Amel 574
Sabah 506
Sabit, Neşet 107
Sadak, Necmettin Sadık 46, 220
Sadak, Selim 896
Sadık Rifat Paşa 32
Sadi, Kerim 646, 655
Safa, Peyami 69, 72, 76, 91, 167, 219, 277, 293, 294, 346-348, 351, 352, 357, 358, 377, 387, 388-391, 438, 536
Sağnıç, Feqî Hüseyin 846
Said Halim Paşa 55, 416, 417, 437, 438, 496
Said-i Nursî 266, 396, 424-426, 428-431, 433, 435, 438, 510, 823, 889-891
Said, Edward 196, 462
de Saint-Exupery, Antoine 448
Saka, Hasan 533
Sakızlı Ohannes Paşa 48
Samim, Ahmet 524
Samizade Süreyya Erdoğan 75, 106, 131
Sanat Emeği 678
Sancar, Mithat 884, 904
Sandalcı, Emil Galip 687
Saracoğlu, Şükrü 222, 275, 284, 369, 377, 637
Sarç, Celal Ömer 368
Sargın, Nihat 618, 621
Sarıoğlu, Sezai 695, 733
Sarıoğlu, Sezai 695, 733
Sarısözen, Veysi 642
Sarkisyan, Madteos 627
Sarol, Mükerrem 534
Sartre, Jean-Paul 446-448
Satır, Kemal 179
Satlıgan, Nail 693
de Saunt-Just, Louis 158
Savaş, Vural 181, 186
Savaşır, İskender 718
Savcı, Bahri 540, 541, 686
Savran, Gülnur 726, 780, 781, 783, 791
Savran, Sungur 693, 726
Say, Jean Baptiste 48
Sayar, A. Güner 49, 369
Sayar, Ahmed Güner 49, 369
Saydam, Refik 162, 227
Saygun, Ergin 176
Sayılgan, Aclan 292, 293
Sayın, Mahir 695
Sayın, Mahir 695
Saylan, Türkan 155, 186, 761
Schlegel, Friedrich 233
Schmitt, Carl 138, 439, 452
Schopenhauer, Arthur 28
Schroeder, Süheyla Kırca 788
Sebil 441
Sebilürreşad 384-386, 438-441, 469, 509, 537
Selahaddin Eyyubî 841
Selçuk, İlhan 166, 262, 610
Selçuk, Sami 186
Selek, Pınar 789, 816
Semiye, Emine 750
Sena, Nedret 695
Sencer, Muzaffer 601, 605
Sepetçioğlu, Mustafa Necati 364
Serdaroğlu, Emin Bülend 209, 212
Serdengeçti 286-288, 290, 507
Serdengeçti, Osman Yüksel 246, 286-290, 305, 385, 387, 444, 507, 763
Sertel, Sabiha 97, 638-640, 750-752, 754, 764, 767
Sertel, Zekeriya 171, 638, 750
Sertoğlu, Murat 365
Serxwebûn 857
Sevi, Sabetay 385
Sevig, Vasfi Raşit 132, 219
Sevimli, İbrahim 684
Sevinç, Necdet 327
Sevük, İsmail Habib 244, 246
Seyfettin, Ömer 72, 207, 208, 210, 211, 215, 234, 244, 389, 417
Seyyare Yeni Dünya 630
Seyyit Abdülkadir 824, 827
Sezer, Baykan 604
Sezgin, Ferruh 327
Shakespeare, William 103
Sıddık Dursun Şeyhanzade 889
Sınıf Bilinci 693
Sırma, İhsan Hüseyin 486
Sızıntı 431
Silahçıoğlu, Doğu 175
Sinanoğlu, M. H. 142
Sinanoğlu, Suat 88
Sincar, Mehmet 896
Sirer, Şemsettin 352
Sirman, Nükhet 756
Siyahî 711
Solanas, Valerie 782
Somay, Bülent 717, 718
Sombart, Werner 367, 369
Somuncuoğlu, Sadi 310
Somut 778, 779, 803
Sosyalist 651

Sosyalist Demokrasi İçin Yeniyol 693, 707
(Sosyalist Feminist) Kaktüs 779-781, 791, 805
Sosyalist İktidar 623, 702
Soysal, Funda 776
Soysal, Mümtaz 187, 256, 258, 540, 594, 610
Soysal, Sevgi 775-779
Soyuer, Halil 290
Sökmen, Semih 718
Sönmez, Erdem 58
Sönmez, Fikri 672
Spencer, Herbert 28, 38
Spengler, Oswald 451
Spinoza, Baruch 723
Stalin, Josef 634, 665, 673, 679, 871
Star 487, 506
Stendhal, Henri Beyle 46
Su, Ruhi 712
Sultangaliyev, Mirsaid 608, 632
Sunay, Cevdet 295
Sungurbey, İsmet 710
Sustam, Engin 866
Sükûtî, İshak 227
Süleyman Paşa 197
Süleyman, Şahabettin 45
Sümbül, Mehmet 319
Sürekli Devrim 692, 693
Süreya, Cemal 98, 102, 103, 416, 595, 596

Şadırvan 801
Şafak, Ahmet 335
Şafak, Can 642
Şahin, Ümit 709, 710
Şair Nigâr Hanım 743-745, 754
Şark Mecmuası 835
Şark Postası 835
Şarkın Sesi 835
Şeker, Fatih M. 401, 422
Şemseddin Sami (Frashëri) 30, 55, 197, 743
Şen, Bilal 640
Şener, Abdüllatif 505
Şener, Cemal 716
Şenler, Şule Yüksel 450, 801, 802
Şenlikoğlu, Emine 802, 811
Şensoy, Didar 778
Şeref Han 836
Şerefhanoğlu, Ziya 836, 837
Şeriati, Ali 96, 458, 510
Şerif Paşa 825, 826
Şeyh Gıyaseddin Emre 834
Şeyh Said 139, 223, 224, 635, 755, 828, 829, 834, 837, 843, 891, 892
Şeyh Ubeydullah 823, 824
Şıvgın, Halil 399
Şimşirgil, Ahmet 365, 366
Şinasi, İbrahim 30, 69
Şişman, Nazife 467, 801, 803, 811
Şûra 458, 801
Şükûfe Nihal 210, 753, 755, 759, 760, 763, 764
Şükûfezar 742

Taha, Muhammed 462
Tahir, Kemal 70, 72, 73, 105, 362, 363, 576, 597, 600-605, 688
Taine, Hippolyte 28, 45
Takış, Taşkın 28
Talabani, Celal 254, 849, 850, 861, 862, 865, 876, 878
Talas, Cahit 540
Talât Bey 59, 61, 65, 78, 213, 242, 691
Talu, Şeyda 773
Tamer, Ülkü 595
Tan 100, 529, 615, 638, 767
Tan, Altan 893, 901
Tan, Turhan 78
Tandoğan, Nevzat 135, 188, 317, 391, 758
Taner, Haldun 764
Taneri, Aydın 401, 403
Tanin 608
Tankut, Hasan Reşit 149, 225, 226, 229, 230
Tanör, Bülent 185, 186
Tanpınar, Ahmet Hamdi 25, 28, 46, 71, 86, 107-109, 236, 344-348, 354
Tanrıdağ 272, 275
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 88, 131, 148, 219, 390
Tansu, İsmail 249
Tanyol, Cahit 604, 607, 608
Taraf 491, 565, 568
Tarcan, Selim Sırrı 146, 228
Tarhan, Abdülhak Hamit 83
Tarkan, Doğan 675, 694
Tarpinyan, Rubin (Ardaşes Çilingiryan) 628
Taş, Alper 698
Taşer, Dündar 257, 299, 306, 308, 309, 315, 366, 401
Taşgetiren, Ahmet 399
Taşkın, Yüksel 167, 391, 437
Taşkıran, Tezer Ağaoğlu 750, 753
Taştekin, Fehim 486
Taylan, Orhan 678
Tayh, Ülfet 781
Taymas, Abdullah Battal 273
Teber, Serol 30, 40, 345
Tecer, Ahmet Kutsi 145, 245, 246

Tek, Müfide Ferit 749
Tekeli, Sait Tahsin 376
Tekeli, Şirin 760, 781, 785, 787
Tekin, Arslan 327
Tekin, Latife 868
Tekiner, Aylin 120
Temir, Ahmet 275
Temo, İbrahim 36, 59, 227
Teori ve Politika 700, 701
Tercüman 169, 198
Tevetoğlu, Fethi 291
Tevfik Fikret 30, 97, 98, 121, 741
Tevhid 458
Teyran, Feqiyê 832
Tezel, Yahya Sezai 558, 584
Tezkire 465, 466, 487
Tezör, Erhan 690
Thatcher, Margaret 554
Thomsen, Vilhelm 197
Timuçin, Afşar 101
Timur, Taner 164
Timurtaş, Faruk 390
Tlabar, Nazlı 765
Togan, Zeki Velidî 196, 200, 201, 207, 231, 273, 274, 278, 325
Togay, Muharrem Feyzi 273
Tokdoğan, Nagehan 798
Toker, Metin 397
Toker, Nilgün 16, 594, 733, 790
Tonguç, İsmail Hakkı 147
Topçu, Hamide 155, 767
Topçu, Nurettin 70, 130, 372, 375, 377-384, 390, 396, 422, 438, 489, 497, 607, 763
Toplum ve Bilim 678
Toplum ve Kuram 868
Toplumcu Düşün 584
Toplumsal Kurtuluş 689, 690
Toprak, Zafer 235, 747
Topuz, Ali 579
Topuz, Fatma Aliye 744, 745, 747, 748, 754, 763
Toros, Elif Halime 803
Toros, Halime 803, 804
Toynbee, Arnold 410
Tozkoparan, Cenk 328
Tökin, Hüsrev 160
Tör, Vedat Nedim 160, 350, 636
Troçki, Lev 601, 623, 635, 636, 664, 667, 692-694, 696, 701
Tuç, Nurten 770
Tuğal, Cihan 475, 480
Tuğluk, Aysel 800, 899
Tuksal, Hidayet Şefkatli 467, 508, 805, 806, 812, 813
Tuna, Orhan 368
Tunahan, Süleyman Hilmi 423
Tunalı Hilmi 26, 35, 55, 56, 144, 153, 523
Tunalı, Yağmur 293, 300
Tunaya, Tarık Zafer 24, 52, 53, 57, 60
Tuncel, Sabahat 800
Tuncer, Tuba 803
Tunç, Mustafa Şekip 86, 92, 98, 346-348
Tunçay, Mete 15, 24, 626, 631, 664
Tura, Nesrin 781
Tura, Rıza 693
Tura, Safiet Murat 719
Turabî, Hasan 496
Tural, Cemal 172
Turan, Osman 307, 308, 363, 401, 403
Turan, Ömer 67
Turgenyev, İvan 106
Turgut, Mehmet 77, 549, 550
Turgut, Serdar 267, 557
Turhan, Mümtaz 83, 167, 304, 306, 357-361, 562
Tülbentçi, Feridun Fazıl 365
Türel, Yusuf 399
Türinay, Necmettin 399
Türk Amacı 273
Türk Düşüncesi 358, 388
Türk Kadın Yolu 755
Türk Kadını 749
Türk Sazı 278
Türk Solu 260, 610, 653
Türk Sözü 207
Türk Yurdu 199-201, 206-209, 751
Türk, Ahmet 702, 899
Türkali, Vedat 638, 641
Türkbilik Revüsü 272
Türkdoğan, Orhan 295, 360, 361, 370
Türker, Yıldırım 725
Türkeş, Alparslan 285, 294, 297, 298, 301-308, 310-313, 315-323, 325-327, 329, 331, 334, 335, 339, 640, 849
Türkeş, Yıldırım Tuğrul 334
Türkiye Günlüğü 336, 405
Türkkan, Reha Oğuz 275, 277-279
Türkler, Kemal 127, 658
Türkmen, Hamza 459-460
Türköne, Mümtaz'er 242, 487, 803
Türkyılmaz, Latife 773

Ubeydullah Nehrî 823, 824
Uçar, Timurtaş 498

Ufuklar 101, 689
Uğur, Necdet 580
Uğurluel, Talha 366
Ulaş, Hüseyin Avni 130, 153, 521-523, 527
Ulay, Sıtkı 173
Uludağ, Süleyman 496
Uluer, Bülent 665, 677, 681, 695
Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası 43, 44
Ulus 225, 442
Ulusal 259
Ulvi, İzzet 223
Umran 394, 487, 488
Ural, Ahmet 695
Uran, Hilmi 135, 139, 146
Uras, Ufuk 698, 699, 899
Urgan, Minâ 103
Uslu, Ayşe 793
Uslu, Salim 472
Usman, Mazhar Osman 227, 752
Usta, Leyla Şahin 809
Uşaklıgil, Halit Ziya 107
Uşşaki, Latife 757, 758
Uyan, Mahmut Memduh 682, 696
Uyar, Tomris 775, 776, 779
Uyar, Turgut 595, 596
Uyaroğlu, İsmail 685
Uygur, Çetin 672
Uzer, Tahsin 225
Uzun, Ferit 851
Uzun, Mehmed 830, 831, 834, 846, 865

Üçok, Bahriye 180
Üçok, Cahide 764
Ülgener, Sabri 369, 370
Ülken, Hilmi Ziya 19, 27-29, 44, 45, 47, 53, 88, 89, 99, 100, 109, 214, 240, 294, 343, 345-347, 388, 395
Üllkü 146
Ülsever, Cüneyt 555
Ün, Memduh 596
Ünal, Burhan Cahit 839
Ünal, Tahsin 306
Ünaydın, Ruşen Eşref 230
Ürün 645, 845
Üstel, Füsun 237
Üstün, İlknur 817
Üzmez, Hüseyin 444

Vakit 493
Vambery, Arminius 196, 197
Vandervelde, Émile 613
Vanlı Kâzım Efendi 636
Vardar, Galip 60
Vargün, Fatma Nevin 798
Vatan 529
Vatandaş 35
Vecdi, Mehmed Ferid 741, 744
Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet 522
Velioğlu, Hüseyin 890, 891
Vlahof, Dimitar 627
Volkan, Vamık 122, 123

Wallerstein, Immanuel 584
Weber, Max 49, 79, 369
Weber, Max 49, 79, 369
Wilson, Woodrow 78, 825, 826

Yağcı, Nabi 642, 644, 645
Yalaz, Suat 197
Yalçı, Fatma Nudiye 768
Yalçın, Aydın 168, 527, 540, 542, 558
Yalçın, Hüseyin Cahit 53, 56, 69, 83, 528, 529
Yalçınkaya, Ayhan 716, 717
Yalçıntaş, Nevzat 341, 391
Yalım, Zeki Ragıp 154
Yalman, Ahmet Emin 396, 444, 533, 540
Yaltkaya, Şerefettin 420
Yaman, Zeynep Yasa 92
Yarın 418
Yasayan, Zabel 748
Yaşamda Özgür Kadın 796, 799
Yaşar, Hatice 846-848, 862, 877
Yavuz Sultan Selim 242, 552
Yavuz, Fehmi 126
Yavuz, Hakan 434
Yavuz, Hilmi 341, 345
Yayla, Atilla 558-560, 563
Yazı 319
Yazıcıoğlu, Muhsin 316-321
Yazır, Muhammed Hamdi 419
Yazman, Mehmet Şevki 160
Yazman, Şevki 160, 162
Yeğen, Mesut 189, 877
Yeğinobalı, Nihal 154
Yeni Açılım 645
Yeni Adam 349
Yeni Akış 839, 897
Yeni Akit 386, 440, 493, 496, 506
Yeni Akit 386, 440, 493, 496, 506
Yeni Asya 430, 510
Yeni Çözüm 686
Yeni Devir 451
Yeni Dünya 631
Yeni Edebiyat 638

Yeni Forum 542, 558
Yeni Gündem 102, 720
Yeni İstanbul 308
Yeni Kafkasya 273
Yeni Öncü 694, 695
Yeni Sinema 597
Yeni Şafak 451, 482, 487, 495, 506, 558, 809
Yeni Türkistan 273
Yeni Ufuklar 101, 102
Yeni Ülke 867
Yeni Yüzyıl 491
Yeni Zemin 461, 890
Yeniçağ 231
Yeniçeri, Özcan 335
Yenigün, Sedat 463
Yeniyol 693, 707
Yerasimos, Stefanos 600
Yetik, Hayri K. 865
Yetik, Zübeyir 470, 474
Yetkin, Çetin 176, 177, 259
Yıldıran, Esat Oktay 854
Yıldırım, Canip 836
Yıldırım, Ercan 488, 500
Yıldırım, İzettin 889, 890
Yıldırım, Kadri 894
Yıldırım, Kesire 794
Yıldız, Ahmet Günbay 450
Yıldız, Şeref 642
Yılmaz, Akif 855
Yılmaz, Atıf 596, 787
Yılmaz, Murat 408
Yılmaz, Sare Aydın 813
Yılmaz, Suat 154
Yılmaz, Tekin *bkz.* Mahir Sayın
Yılmaz, Zehra 803
Yinanç, Mükrimin Halil 372, 373
Yol 292
Yön 165, 166, 169, 178, 542, 575, 578, 579, 599, 606-613, 615, 616, 619, 650, 653, 838, 839, 841
Yönsel, Peride Celal 764, 777
Yunus Emre 468, 591
Yurdakul, Cevat 664
Yurdakul, Mehmet Emin 39, 195, 198
Yurdatapan, Şanar 440
Yurt ve Dünya 100, 152, 638
Yurtdaş, Sedat 896, 897
Yurtsever, Haluk 626, 690
Yücel 98, 99, 101, 102, 154
Yücel, Doğu 486
Yücel, Hasan Âli 65, 74, 78, 98, 99, 103, 122, 151, 164, 228, 237, 238, 240-242, 246, 284, 292, 352, 438
Yüksekdağ, Figen 700, 900
Yüksel, Edip 491
Yüksel, Metin 474
Yükselen, Mehmet Ali Tevfik 209, 210, 243
Yürükoğlu, Rıza *ayrıca bkz.* Akseymen, Nihat 643, 644, 713
Yüzbaşıoğlu, Şenay 582

Zaim, Sabahattin 368, 369, 404
Zaman 487, 803
Zana, Leyla 794, 800, 895, 896
Zana, Mehdi 794, 839, 848, 849
Zarakol, Ayşe 95
Zarakolu, Ayşe 722
Zarakolu, Ragıp 722
Zarifoğlu, Cahit 447, 448
Zedong, Mao 577, 643, 652, 657, 658, 661, 664-669, 678, 696, 851, 852, 858
Zehra Hakkı 751
Zeytinoğlu, Mümtaz 583, 584
Zihnioğlu, Yaprak 754, 760
Zilan *bkz.* Zeynep Kınacı
Zileli, Gün 713
Zinar, Zeynelabidin 865
Zincirli Hürriyet 614, 615
Ziya Şakir 384
Žižek, Slavoj 719
Zola, Émile 46
Zorlu, Fatin Rüştü 304
Zorlutuna, Halide Nusret 752

Cereyanlar, Türkiye'de siyasî ideolojilerin özelliklerini; birbirlerini etkileme ve birbirlerinden etkilenme süreçlerini; cereyanlar içindeki figürlerin ideolojik seyahatlerini; muarız belledikleri dair kurguladıkları dili; ideolojileri popülerleştirme tekniklerini ve siyasî ideolojilerin gündelik hayatta nasıl karşımıza çıktıklarını ustalıkla işlenmiş bir biçimde gözler önüne seriyor.

Tanıl Bora, "cereyanlar"ı şu başlıklar altında tartışıyor: Geç Osmanlı Zihniyet Dünyası, Batıcılık, Kemalizm, Milliyetçilik, Türkçülük ve Ülkücülük, Muhafazakârlık, İslâmcılık, Liberalizm, Sol, Feminizm ve Kürt Siyasal Hareketi. Sadece başı sonu belli metinlere değil, sözlere ve jestlere de bakıyor, "kimin söylediği"ne değil "ne söylediği"ne odaklanıyor. Böylece, siyasî düşünceleri sarmalayan ideolojik muhtevayı ve "iklim"i de ortaya koyuyor.

Cereyanlar'ı bir siyasal düşünceler kitabı olmanın ötesine taşıyan ve Türkiye'nin düşünsel *ethos*unu anlamamızı sağlayan heyecanlı bir metin haline getiren de bu: Olayları anlatmak ve analiz etmekle yetinmeyip bunların arkasındaki düşünce oluşumlarını ele alması.

Son derece zor bir işin altından başarıyla kalkan bu kitabı okurlarımıza sunmaktan kıvanç duyuyoruz.

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2118-8